



E drejta islame

Burimi dhe zhvillimi

Seid Ramadan





© LOGOS - A
2 0 0 7



S H K U P
PRISHTINË
T I R A N Ë



AL

Dr. Seid Ramadan

E drejta islame
Burimi dhe zhvillimi





Përktheu:
Nexhat Ibrahim

Titulli në boshnjakisht:
Seid Ramadan, Islamsko pravo - izvor i razvoj,
El-Kalem, Sarajevo, 1984.

Titulli i originalit:
Said Ramadan, Islamic Law:
Its Scope and Equity, Macmillan, London, 1961.

Dr. Seid Ramadan

E drejta islame

Burimi dhe zhvillimi



Përmbajtja:

<u>Në vend të parathënies.....</u>	<u>9</u>
<u>Aktualiteti gjithëkohor dhe gjithëhapësinor</u>	
<u>i të drejtës islame</u>	<u>9</u>
<u>Hyrje.....</u>	<u>15</u>
<u>I. E drejta dhe religjioni.....</u>	<u>15</u>
<u>II. Përcaktimi i të drejtës islame</u>	<u>17</u>
<u>III. Procedura e hulumtimit.....</u>	<u>18</u>
<u>IV. Vështirësitë gjuhësore.....</u>	<u>19</u>
<u>Pjesa e parë</u>	<u>23</u>
<u>BURIMI</u>	<u>23</u>
<u>Kreu I.....</u>	<u>25</u>
<u>Klasifikimi juridik</u>	<u>25</u>
<u>Kreu II.....</u>	<u>31</u>
<u>Gabimet themelore</u>	<u>31</u>
<u>Kreu III.....</u>	<u>36</u>
<u>Sheriati.....</u>	<u>36</u>
<u>Kreu IV.....</u>	<u>50</u>
<u>Islami nuk e njeh teokracinë</u>	<u>50</u>
<u>Pjesa e dytë.....</u>	<u>57</u>
<u>ZHVILLIMI.....</u>	<u>57</u>
<u>Kreu I.....</u>	<u>59</u>
<u>Ndarja paraprake.....</u>	<u>59</u>
<u>Kreu II.....</u>	<u>64</u>

Karakteristikat e jurisprudencës islame	64
Kreu III.....	76
Ixhtihadi – gjykimi individual	76
Kreu IV.....	88
Fikhu – shkenca juridike muslimane	88
Kreu V.....	104
Mendimi juridik	104
Pjesa e tretë.....	109
SFERA E NDIKIMIT	109
I. Ndikimet historike	111
II. Kriteret ndërkombëtare të barazisë	115
III. Parimet e mirësjelljes njerëzore	117
IV. Koncepti islam mbi nacionalitetin	124
A. Religjioni dhe nacionaliteti.....	129
B. Qytetarët jomuslimanë	138
V. Përcaktimi i pozitës ligjore.....	145
A. Tatimimi	146
B. Të drejtat politike	168
C. E drejta personale.	179
VI. Dallime të tjera	194
VII. Fitimi apo humbja e nënshtetësisë	197
VIII. Vërejtja përfundimtare	201
Literatura:.....	205
Treguesi:	215

Në vend të parathënies

Aktualiteti gjithëkohor dhe gjithëhapësinor i të drejtës islame

Brenda një shekulli Islami si fe e sistem jete zuri vend prej Spanjës deri në Kinë dhe prej thellësisë së Afrikës deri në pjesët kontinentale të Evropës e Azisë Perëndimore. Në këtë hapësirë të gjerë “muslimanët janë ballafaquar me zakonet, traditat dhe gojëdhënat e nduarnduarta kundërthënëse”,¹ apo si e shpreh këtë dijetari El-Karadavi: “Sheri’ati është ndeshur dhe është pranuar nga popuj të ndryshëm: me civilizim të lashtë, popuj mesatarisht të zhvilluar dhe me popuj mjaft primitivë. Domethënë, Sheri’ati u ballafaqua me sistemet e përparuara financiare, administrative, shoqërore-politike, sikur që është ballafaquar edhe me ngjarjet e pazakonshme dhe problemet e reja që nuk kanë qenë të njohura në kohën e Pejgamberit a.s.”² Kështu, dijetarët e asaj kohe u obliguan që kushtet e reja të jetesës t’i shqyrtojnë e t’i studiojnë në dritën e frymës islame, respektivisht në frymën e burimeve të doktrinës islame. Këtë obligim ata edhe e

¹ Abdulkerim Zejdan, *El-Med’halu li diraseti sh-sheri’ati-l-islamijeh*, botimi IV, El-Iskenderijeh, (-), fq. 142.

² Jusuf El-Karadavi, *Islamsko pravo*, Sarajevo, 1987, fq. 15.

kuptuan të cilën gjë më së miri na e argumenton vrojtimi i M. Ikbali, kur thotë: “... që nga gjysma e shekullit të parë e deri në fillim të shekullit IV, janë paraqitur nëntëmbëdhjetë shkolla dhe shkenca juridike në Islam. Vetë ky fakt është i mjaftueshëm të tregojë se sa kanë punuar juristët tanë të parë që t’ju përgjigjen nevojave të një qytetërimi në rritje.”³ Kurse autori i proveniencës kristiane G. Makdisi thotë se “veprimtarinë intensive në fushën e drejtësisë e dëshmon e dhëna për ekzistimin e rreth 500 shkollave të ndryshme të mendimit juridik”.⁴

Këtë zhvillim të paparë ideor e shkencor, B. Lewis e komenton kështu: “Ekzistimi i shkollave të shumta ideore në komentimin dhe aplikimin e sheri’atit është dëshmia ... e tolerancës dhe maturisë islame...”.⁵

Por, nëse shtrohet pyetja se cilët janë faktorët kryesorë për një degëzim apo ndarje të tillë, do t’i prezantojmë disa faktorë, që, sipas bindjes sonë, janë qenësorë. Ata janë faktori politik, fetar dhe shkencor por edhe ai etnik, ekonomik, social e kështu me radhë.⁶ Për arsye se do të zgjeroheshim tejmasë në vetëm shkurtimisht do të japim disa vrojtme për tre faktorët e parë.

³ Muhammed Ikbali, *Obnova vjerske misli u Islamu*, Sarajevo, 1979, fq. 121 (ose përkthimi në gj. shqipe: Muhammed Ikbali, *Përtëritja e mendimit fetar në Islam*, Shkup, 2006).

⁴ George Makdisi, *Sunni Schools of Law in Islamic Religions History*, “International Journal of Middle East Studies”, X/1979, fq. 3, cituar sipas: Fikret Karim, *Opšti pogled na pravo u Islamu (OPPI)*, “Zbornik radova Islamskog teološkog fakulteta u Sarajevu”, Sarajevo, 3/90, 1990, fq. 9. Sigurisht autori me këtë rast i numëron edhe shkollat më të vogla, që gjatë kohës janë shkruar në shkollat më të mëdha ose janë zhdukur tërësisht.

⁵ Bernard Lewis, *El-Garbu ve-sh-sharku-l-evsat*, fq. 83-84, sipas: Jusuf El-Karadavi, *op. cit.*, fq. 50.

⁶ Shih: Miroslav Brandt, *Srednjovjekovno doba povijesnog razvitka*, I, Zagreb, 1980, fq. 371 e tutje.

A. Faktori politik

Përkundër problemeve që vazhdimisht dilnin në sipërfaqe, gjatë jetës së Muhammedit a.s. nuk hasim në përçarje e mospajtime të dorës së parë. Mosmarrëveshjet Muhammedi a.s. i zgjidhte shpejtë, në mënyrë efikase dhe autoritative, si ato brendaislame ashtu edhe me grupacionet tjera fetare e etnike në Medine. Një klimë e tillë deri diku vazhdoi edhe gjatë kohës së Ebu Bekrit r.a. dhe Umerit r.a., por jo edhe gjatë hilafetit të Osmanit r.a. dhe Aliut r.a., kur shteti islam u rrit edhe më shumë si në aspektin territorial ashtu edhe në pikëpamje të etniteteve, gjuhëve, doktrinave dhe traditave të ndryshme. Në periudhën pas Halifëve të drejtë, ndonëse u shtri në shumë vende të reja, mosmarrëveshjet rreth hilafetit, por edhe rreth shkaqeve të tjera, dolën në sipërfaqe, dhe shumë individë, grupacione e fraksione të asaj kohe përkundër motiveve fetare, morën ngjyra të ndryshme politike.⁷

B. Faktori fetar

Funksioni i hilafetit gjatë kohës së Muhammedit a.s. ka qenë unik. Atë e kemi udhëheqës fetar, politik, edukator e mësues. E kemi bashkëshort, baba, luftëtar, gjyqtar e shumë të tjera. Thjeshtë, aty nuk kemi funksione të ndara religjioze e shekulare. Më vonë, gjatë periudhës së Halifëve të drejtë, pasuesit e lëvizjeve dhe fraksioneve të caktuara filluan të manipulojnë në mënyrë perfide me burimet islame për t'i konfirmuar të drejtat e veta, gjoja

⁷ Shih: Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, zëri enciklopedik: Ebu Bekri fq. 10-11; Umeri fq. 462-463; Osmani, fq. 465-467; Aliu, fq. 32-34; Halifat, fq. 229-231, Sarajevo, 1990.

legjitime, dhe për t'i realizuar synimet e tyre inferiore. Kështu, pikëpamjet e tyre në sytë e masës, por edhe të një numri intelektualësh, morën karakter fetar.⁸

C. Faktori shkencor

Faktori shkencor, pa dyshim, është faktori më i rëndësishëm, prandaj edhe do të ketë vendin meritator. Shumë dijetarë, e veçanërisht juristë islamë, kanë krijuar pikëpamje të pavarura për çështjet e caktuara islame, që për motiv kanë pasur aspektin shkencor e jo skizmat e motivuara politikisht me ngjyrimet politike e fetare. Një ndër shkaqet e para dhe fundamentale për ndarjet që pasuan, është edhe teksti i shenjtë, Kur'ani.

1. Kur'ani nuk është as trajtesë teologjike e as filozofike, ai nuk është as Përmbledhje e dispozitave të përpunuara, por është Libër i parimeve dhe rregullativave të përgjithshme, përvojë e gjallë e Sovranit.⁹

Nëse i bëhet një shkoqitje mund të konfirmohet se “qëllimi më i rëndësishëm i Kur'anit është vënia e bazave religjioze, thirrja në monoteizëm, edukimi i shpirtit, vënia e parimeve morale. Qëllimi legjislativ është vetëm dytësor.”¹⁰

Prej mbi 6000 ajeteve në Kur'an, dijetarët islamë konsiderojnë se gjithsej janë rreth 200 ajete që u përka-
sin normave juridike. Disa juristë muslimanë i kanë ana-

⁸ Më gjerësisht mbi këtë: Kasim Dobrača, *Iz islamskog prava i njegove istorije*, Glasnik VIS-a, Viti IV, nr. 4/1936, Beograd, fq. 167-168; Henri Laost, *Raskoli u Islamu*, Zagreb, 1989.

⁹ Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975, fq. XXX; Krhs.: Ebu-l A'la El-Mewdudi, *Muhammedi a.s. dhe Kur'ani i shenjtë*, Prizren, 1989, fq. 118.

¹⁰ Ahmed Emin, *Fexhru-l-islam*, cituar sipas: Georges G. Corm, *Prilog proučavanju multikonfesionalnih društva – društveno pravne i političke zajednice religioznog pluralizma*, Sarajevo, 1977, fq. 178 e më tej.

lizuar të gjitha ajetet kur'anore dhe pohojnë se numri i ajeteve që drejtpërdrejt apo tërthorazi i përkasin të drejtës (ajat'ul-ahkam) është rreth 500 deri më 600 sosh.¹¹ Njëri nga juristët që edhe më decidivisht i ka hyrë kësaj pune është autori egjiptian Abdulvehhab Hal-lafi, i cili pohon se të drejtës familjare i përkasin 70 ajete, të drejtës civile 70, të drejtës penale 30, gjyqësisë dhe procedurës gjyqësore 13, të drejtës kushtetuese 10, marrëdhënieve ndërkombëtare 25 dhe ekonomisë dhe financave 10.¹²

Konsiderohet se edhe hadithe të karakterit juridik ka pak, edhe pse hadithet në krahasim me Kur'anin janë në numër më të madh.¹³

Zgjerimi territorial i Islamit solli kërkesa dhe nevoja të reja dhe, natyrisht, interesimin e dijetarëve kompetentë që këto kërkesa e nevoja t'i trajtojnë cilësisht. Në këtë përpjekje, gjatë zgjidhjes së çështjeve të ndryshme, e në mungesë të burimeve (Kur'anit dhe Sunnetit); i janë qasur formimit të mendimeve (gjykimeve) personale, individuale, që, sipas ibn Kethirit, janë të nxitura nga ana e Të Dërguarit të Zotit...¹⁴

2. Si motiv thelbësor për ndarjen midis shkencëtarëve islamë, e sidomos midis juristëve islamë, numërohet edhe të kuptuarit e llojlojshëm të vetë gjuhës arabe, që, për shkak të veçorive të veta, ofron mundësi të tilla:

¹¹ Ahmed Emin, *Fexhru'l-islam*, botimi XIII, Kajro 1982, fq. 228 e tutje; Gjithashtu: Mehmed Handžić, *Kodificiranje šerijatskog prava kod raznih pravni škola*, Zagreb, 1944, fq. 3-4; Ebu Zehre, *Ebu Hanife - hayatuhu ve asruhu, ara'uhu ve fikhuhu*, (Kajro), 1976, fq. 147 dhe Ibrahim Džananović, *Idžtihad u prva četiri stoljeća islama*, Sarajevo, 1986, fq. 16.

¹² Fikret Karçiq, *Historia e së drejtës së sheri'atit*, Prizren, 1994, fq. 32. Shih: Muhammed Jusuf, *Tarihu'l-fikhi'l-Islami*, Kajro, (-), I, fq. 6-7; Fet'hi Uthman, *El-Fikru-l-kanuni el-islami bejne usuli-sh - sheri'ati ve turathihi-l-fikhi*, Kajro, (-), fq. 65-66.

¹³ M. Handžić, *Kodificiranje šerijatskog prava*, op. cit. fq. 4.

¹⁴ Ibn Kethir, *Tefsiru'l-Kur'ani-l-adhim*, I, botimi II, Bejrut, 1970, fq. 5-15.

ngjyrat, nuancat, dinamika, fuqia, konciziteti, elokuenca, karakteri universalist, idealizmi metafizik, kiraetet (leximet) e Kur'anit etj.¹⁵

3. Disa shkencëtarë në metodat e komentimit të çështjeve juridike rigorozisht i janë përmbajtur shprehjes - tekstit të ligjit (el-lafdh), kurse disa shkencëtarë të tjerë, në rastet kur nuk ekzistonte norma eksplicite, më tepër e kanë hulumtuar frymën dhe kuptimin e ligjit (el-ma'nâ'), dhe në bazë të kësaj kanë vendosur norma e rregullativa juridike.

4. Në ndarjen e mendimeve ka ndikuar edhe të kuptuarit tjetërfare të disa sjelljeve të Të Dërguarit të All-llahut¹⁶ nga ana e bashkëkohasve - transmetuesve të tij.

Këta faktorë dhe të tjerët si faktori etnik, gjeografik, social, ekonomik, filozofik etj., këtu jo të analizuar, i kanë kontribuar krijimit të mospajttimeve e edhe paraqitjes së specialistëve të devotshëm, më vonë juristëve (fakihëve), deri te lajmërimi i shkollave të veçanta juridike.

Nexhat Ibrahim

¹⁵ Shih: Osman Emin, *Filozofija arapskog jezika*, Islamska misao, viti VI, nr. 67/1984, fq. 2-21.

¹⁶ Fikret Karčić, *Pravna priroda, mjesto i značaj fetve u šerijatskom pravu*, Glasnik VIS-a, Sarajevë, viti XLIV, nr. 5-6/1981, fq. 477.

Hyrje

I. E drejta dhe religjioni

Vetë togfjalëshi *e drejta islame* shpreh, në shikim të parë, idenë e cila është larg nga perceptimi i përgjithshëm i natyrës dhe funksionit të së drejtës. Religjioni, si konsiderohet përgjithësisht, është sferë shpirtërore që inkuadron mbinjerëzoren dhe nuk mund të identifikohet me *të drejtën* që në thelb është çështje profane. Baza e gjerë e parafytyrimeve mitike, zhvillimi i klerit dhe historia politike kontribuon në ndarjen e të drejtës dhe religjionit.

Ndërkaq, mund t'i përmbledhim elementet që krijojnë joharmoninë ndërmjet të drejtës dhe religjionit në tri pika kryesore. Këto janë:

1. Burimi

Burimi i legjislacionit në çdo shoqëri është, në rend të parë, të kuptuarit e nevojës për një sistem të caktuar obligativ juridik. Pas kësaj vjen deri te marrëveshja shoqërore mbi trajtën e përfaqësisë nga e cila do të formohet autoriteti i cili është komponent t'i zgjedhë nevojat e këtilla, t'i shqyrtojë punët publike dhe të sjellë dispozita të nevojshme. Religjioni, sipas përmbajtjes së vet të për-

gjithshme, është plotësisht ndryshe. Ky është rend hyjnor i përcaktuar për njerëzit, të cilët nuk kanë liri zgjedhjeje e as diskutimi. Këto dispozita hyjnore pastaj përqëndrohen në duart e shtresës klerike e cila mbikëqyr, respektivisht monopolizon komentimin, aplikimin dhe zhvillimin e tyre. Madje edhe ky funksion është sekret të cilit i është i nënshtruar arsyeja njerëzore.

2. Zhvillimi

Raporti i të drejtës kundrejt gjendjes aktuale të aktiviteteve njerëzore është kontinuitiv dhe i gjallë. E drejta, së këndejmi, është e përshtatshme që të zhvillohet paralelisht me zhvillimin e këtyre punëve dhe të ndryshojë në harmoni me kërkesat e ndryshueshme të jetës shoqërore.

Në natyrën e të drejtës është që ta përcjellë jetën e cila është në ndryshim të përhershëm. Religjioni përgjithësisht është kuptuar si diç i kundërt. Pasuesit e tij besojnë se ai është i shpallur prej Zotit dhe, për këtë arsye, njeriu nuk mund ta ndryshojë.

3. Fusha e veprimit

Për sistemin juridik të çdo shteti supozohet se do të aplikohet mbi të gjithë qytetarët, pavarësisht nga besimi, deri sa religjioni është çështje vetëm e pasuesve të tij. Diskriminimi në bazë të religjionit ka skalitur vetëm trishtimin në kujtesën e thuajse të të gjithë popujve, kurse sistemet profane juridike kanë qenë ato që e hodhën zgjedhën e nënshtrueshmërisë religjioze dhe në vend të saj futën barabarësinë qytetare. Nga kjo fushë e fundit, më tepër se sa në të dy parapraket, konflikti i së drejtës

dhe religjionit ka fituar nxitje më të fuqishme pasi që tërësisht i përkiste edhe teorisë edhe praktikës. Pos kësaj, këtu mund ta vërejmë ndikimin e tyre reciprok, sepse secili thekson përgjegjësinë e vet për mirëqenien shoqërore. Vërtet, në fushën e veprimit praktik mund të hulumtojmë mundësinë e arritjes së harmonisë së funksioneve të së drejtës dhe religjionit.

II. Përcaktimi i të drejtës islame

Si, atëherë, mund të përcaktohen dispozitat e Islamit nëse i hulumtojmë në dritën e këtyre momenteve specifike të “joharmonisë së të drejtës dhe religjionit”? Për marrjen e përgjigjes në pyetjen e këtillë është i nevojshëm aplikimi i metodës së dyfishtë të hulumtimeve: nga një anë, është i nevojshëm verifikimi i bazës etike të dispozitave islame, kurse nga ana tjetër të përshkruhet ndikimi i tyre i njëmendët nëpërmjet formave të së drejtës pozitive.

Duke u përpjekur të ofrojmë përgjigje të këtillë, në këtë libër kryesisht do të merremi me ndikimin e religjionit në masën në të cilën ky ndikim manifestohet në statusin e të drejtës islame.

III. Procedura e hulumtimit

Shqyrtimin tonë mbi të drejtën islame do ta ndajmë në tri pjesë:

Pjesa e parë: Burimi, në të cilën do të japim pasqyrën e burimeve të së drejtës islame, do ta përshkruajmë rolin e Shpalljes dhe peygamberisë nëpërmjet ndarjes nga autoriteti i rrejshëm i traditave të tjera juridike.

Pjesa e dytë: Zhvillimi, ku do t'i shtrojmë karakteristikat e legjislacionit në burimet themelore dhe do t'i verifikojmë se si sillen kundruall mendimit dhe psikologjisë njerëzore. Do ta shqyrtojmë, po ashtu, mundësinë e këtij legjislacioni që t'i plotësojë kërkesat dhe nevojat e ndryshueshme të kësaj bote.

Pjesa e tretë: Fusha e veprimit, ku, në dritën e paraprakes, do ta shqyrtojmë kompetentësinë e të drejtës islame në raport me subjektet jomuslimane dhe me pozitën e tyre. Edhe pse ky nuk është aspekti kryesor i problemit tonë, i kemi kushtuar një pjesë të konsiderueshme të këtij libri, sepse kjo materie është burim i shumë lajthitjeve në punimet mbi të drejtën islame. Së këndejmi tërë rrjedha e studimit tonë do të mbështetet në kriterin ndërkombëtarisht të aprovuar të barabarësisë qytetare që i kundërvihet diskriminimit të pakicave.

IV. Vështirësitë gjuhësore

Në të gjitha studimet komparativo-juridike problemi i gjuhës në përgjithësi konsiderohet për pengesë të madhe. "Mirëpo", në rastin e të drejtës islame Robert Jackson (Xhekson) thotë "barriera gjuhësore paraqet shumë më tepër se sa vështirësi të rëndomtë të studimeve komparative".¹⁷

Shkaku kryesor është fakti se gjuha arabe i përket familjes së gjuhëve tërësisht të ndryshme nga të gjitha gjuhët e Perëndimit. Kur'ani, Libri i Shenjtë i muslimanëve dhe burimi kryesor i të drejtës islame, nuk është vetëm libër në gjuhën arabe, por posedon nivelin gjuhësor, që sipas pohimit të përgjithshëm është mjaft vështirë, në fakt e pamundur, të përkthehet. Profesori Gibbi (Gib) thotë: "Përkthimi anglez i Kur'anit duhet të përmbajë terma të sakta, e shpesh edhe të papërcaktuara për shprehjen polisemike arabe dhe të bukura sikur margaritari; sa më tekstual të jetë ky përkthim do të jetë më i pangjyrë dhe më i turbullt. Në fragmentet e karakterit narrativ, legjislativ e të ngjashme humbja do të jetë më e vogël, ndonëse nuk janë vetëm mosharmonizimi dhe moslidhshmëria e materies, por edhe nuancat gjuhësore, goditje të fuqishme dhe pauza oratorike (nëse fare mund të riprodukohen) ajo që ka efekt hutues, apo si thotë Carlyle (Karlajl), efekt të rreptë dhe të vrazhdë".¹⁸

¹⁷ Robert Hagwout Jackson, eks ndihmës gjyqtari i Gjyqit suprem të SHBA, në *Law in the Middle East* (E drejta në Lindjen e Mesme), - Eds. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, The Middle East Institute, Washington, 1955, I, fq. V.

¹⁸ Sir Hamilton A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Trendet moderne në islam), The Haskell Lectures in Comparative Religion delivered at the University of Chicago in 1945, Chicago, 1954, fq. 4.

Shpesh duhet të konsultojmë katër apo pesë përkthime të Kur'anit që të vijmë deri te ekuivalenti anglez që kënaq tekstin e caktuar kur'anor. Në disa raste, siç do të shohim edhe në këtë libër, të gjitha përkthimet ekzistuese nuk mund ta përcjellin atë që e shpreh teksti arab. Marmaduke Pickthall (Piktoll), përndryshe anglez, në parathënien përkthimit të vet të Kur'anit thotë: "Kur'ani nuk mund të përkthehet. Ai këtu është përkthyer kryesisht tekstualisht, me përpjekje që të zgjedhet shprehja përkatëse. Por, rezultati i këtij tentimi nuk është Kur'ani i ndershëm... Ai kurrë nuk mund ta zënë vendin e Kur'anit në gjuhën arabe, as që ka qenë qëllim ynë që kjo të arrihet"...¹⁹ Përkthimin e tij e ka titulluar "Domethënia e Kur'anit të Lartësuar".

Muhammed Aliu, përkthimi i të cilit është vlerësuar lart prej orientalistëve të shumtë, shtron në parathënien e botimit të dytë të ndryshuar se principi më i rëndësishëm të cilit i është përmbajtur në komentimin e Kur'anit ka qenë se "asnjë fjalë" e Librit të Ndershëm nuk mund të interpretohet në mënyrën që t'i kundërviejë mësimëve të tij të qarta."²⁰ Ai, gjithashtu, shtron se humtimi i zgjeruar i islamit ndërmjet dy botimeve të përkthimit ka mundësuar shikim më të thellë në Kur'an, në bazë të të cilit ka bërë ndryshime të nevojshme.

Këto deklarata të dy përkthyesve të ndershëm ilustrjnë vështirësinë kryesore në të cilën hasin autorët dhe lexuesit perëndimorë për atë se ç'është për përkthyesin domethënia autentike e fragmentit të caktuar kur'anor.

¹⁹ Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Kur'an* (Domethënia e Kur'anit të Lartësuar), Teksti dhe përkthimi me shpjegime. Hyderabad – Deccan (India), Government Central Press, 1938, fq. 1.

²⁰ Muhammad Ali, *The Holy Qur'an* (Kur'ani i shenjtë), teksti arab, përkthimi dhe komenti, botimi i katërt i ndryshuar, Lahore, Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam, 1951.

Pasi që arabishtja është gjuha jonë amtare, vështirësitë tona janë të dyfishta: nuk kemi mundësi t'u konkurrojmë përkthimeve të këtilla në masën sa i përket kjo gjuhës angleze, dhe nuk mund të pranojmë që disa nga ato përkthime plotësisht paraqesin origjinalin, e nganjëherë madje as që janë të saktë. Kjo, ndërkaq, d.m.th. jomirënjohje nga ana jonë ndaj punimeve me vlerë të madhe të Muhammed Aliut dhe Pickthallit. Më me dëshirë dëshirojmë ta aplikojmë ndarjen ndërmjet Kur'anit nga një anë, dhe përkthimeve të tij të ndryshme, nga ana tjetër, sikur që edhe vetë përkthyesit kanë bërë. Së këndejmi vetes i kemi dhënë liri t'i kombinojmë përpjekjet e tyre në rastet kur procedura e këtillë na afron drejt domethënies së tekstit arabisht: kemi theksuar përkthimet e tyre dhe të tjerat, kemi tërhequr vërejtjen në domethëniet tekstuale dhe në domethëniet në suaza të tërësive tekstuale, duke i lejuar mendimit tonë të vendosë sipas kontekstit të vetë Kur'anit.

Mirëpo, vështirësia në përkthim nuk është vetëm e natyrës linguistike. Sërish do të citojmë Robert Jacksonin: "Gjatë kohës është bërë traditë që shprehjet juridike të bartin një grumbull të tërë idesh, siç është rasti me termat: *'due process of law'*, (procedura gjyqësore), *'equity jurisprudence'* (legjislacioni i mbështetur në principin e drejtësisë), *'trial by jury'* (gjykimi para porotës), apo *'judicial review'* (revizioni gjyqësor). Po ashtu, shumë terma juridike islame përfshijnë më shumë kuptime në një fjalë të cilën duhet shpjeguar. Mirëpo në të drejtën tonë nuk kemi nocione të njëjta, as terma juridike që do t'u përgjigjeshin".²¹ Kjo vërejtje qartë e ilustron problemin e terminologjisë, i cili e përcjell tërë rrjedhën e hulumtimit tonë. Nga ana tjetër, në theksimet tona të shumta të autorëve anglezë do të hasim në shembujt e përkthimit që janë te-

²¹ R. H. Jackson, në hyrjen e vet në: *Law in the Middle East*, fq. 8.

për larg nga minimumi i standardit të rëndomtë për punimet shkencore. Shfrytëzimi i mosnjohjes së lexuesit të gjuhës arabe, theksimi i gabuar i shprehjeve lehtë të kuptuara për çdo person që flet arabishten, apo përkthimi tekstual i termave arabe për të cilët është e gjithënjohur që kanë domethënie specifike juridike është vërtetë metodë e pashembullt. Me veprimin e këtillë do të ishim aq të ngurosur e të habitur sa që kanë qenë të nevojshem përpjekje të konsiderueshme që ta frenojmë zemërimin. Me disa shembuj do të duhet, ndërkaq të merremi në lidhje me diskutimin e pyetjeve kontestuese.

Ka ndodhur që njëherë jam lutur të mbaj fjalim në një tubim kishtar në Shtetet e Bashkuara. Prifti me gjentilencë më prezantoi si “përfaqësues të islamit”. “*I Dërguari i islamit*”, tha ai “*ka qenë Muhammedi. Kur erdhi Muhammedi, arabët adhuronin disa zota. Muhammedi e zgjedhi njërin prej tyre që quhej All-llab dhe e bëri atë Zotin e vetëm që do të respektobet*”. Pa dyshim, prifti ka qenë i ndershëm, kurse fjala e tij hyrëse qëllimire, por kjo tregon se sa ai (dhe shumë të tjerë) është i mashtruar me vështirësinë e përkthimit të fjalës *All-llab*.

Kjo fjalë për arabët d.m.th. – për muslimanët sikur edhe për jomuslimanët është - ajo që fjala *God* d.m.th. për popujt që flasin anglisht. Pas këtij rasti kam larguar përdorimin e fjalës arabe *All-llab* në punimet në gjuhën angleze.

Të pëfundojmë të folurit tonë melankolik mbi vështirësitë gjuhësore me vërejtjen argëtuese të dr. Hamidullahut: “Nuk mund ta shpërfillim dallimin ndërmjet fjalëve, të gjithë kushërinjtë tuaj do të vdesin para jush dhe ju do të jetoni më gjatë se sa të gjithë kushërinjtë tuaj. Ekziston dallimi real, i cili si thotë rrëfimi, i sollti një astrologu mjerimin, kurse tjetrit pasuri të shumtë nga zotërinjtë e tij mbretëror”.²²

²² Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Udhëheqja muslimane me shtetin), - Botimi i tretë i ndryshuar, Lahore, M. Ashraf, 1953, fq. 34.

Pjesa e parë

BURIMI

E përktheu: Nexhat Ibrahim

Kreu I

Klasifikimi juridik

Shumica e juristëve burimet e të drejtës islame rëndom i ndanë në dy lloje:

1. Burimet kryesore, që përfshijnë:

- a) **Kur'anin**, apo librin e Shenjtë të Islamit.
- b) **Sunnetin**, apo traditat autentike të Muhammedit (alejhisselam).
- c) **Ixhma'in**, apo pajtueshmërinë e mendimeve.
- ç) **Kijasin**, apo gjykimin, në bazë të analogjisë juridike.

2. Burimet plotësuese, që përfshijnë:

- a) **El-Istihsanin**, apo heqjen dorë, në rastin e caktuar, nga precedenti dhe pranimin e solucionit tjetër për shkak të një shkakut më relevant juridik i cili e kërkon një zbrapsje të këtillë.
- b) **El-Istislahun**, apo gjykimin të udhëhequr me interesin publik në të cilën as Kur'ani, as Sunneti shprehimisht nuk përudhin.
- c) **El-Urfin**, apo traditën dhe të drejtën zakonore

të shoqërisë së caktuar, që ekziston në traditë apo në praktikë.

Mirëpo, klasifikimi i këtyre i burimeve kurrsesi nuk është përfundimtar as i paprekshëm. Gjatë kohës së jetës së Muhammedit (alejhisselam) vetëm dy burimet e para kryesore kanë qenë të pranuar si obligative. Madje edhe Sunneti ka nxjerrë fuqinë e vet juridike nga urdhëresat e qarta kur'anore. Kanë ekzistuar mendime individuale, vetëm në rastet e mungesës së tekstit aplikues të Kur'anit dhe Sunnetit, dhe këtë në frymën e këtyre dy burimeve kryesore. Formimi i mendimeve personale në rastet e këtyra ka qenë i motivuar nga ana e Pejgamberit të Zotit dhe në këtë mënyrë ka fituar vlefshmërinë juridike.²³

Kjo, ndërkaq, nuk është ajo që juristët më vonë e kanë përcaktuar si *keijas*, i cili nënkupton normat teknike për sigurimin e rigorozitetit juridik të gjykimit personal. Përveç Kur'anit dhe Sunnetit, çdo burim tjetër – kryesor apo plotësues – është kontestues qoftë në aspekt të vetë vlefshmërisë ose të përcaktimit. Ekzistojnë juristë që madje konsiderojnë se vetëm Kur'ani, në të cilin zë fill edhe vetë autoriteti i Sunnetit, është burimi i vetëm fundamental i shkencës së tërësishme juridike islame.²⁴

Hulumtimi i kujdesshëm i burimeve do t'i kontribuonte përcaktimit të mëtejshëm të vijës e cila i ndanë dy të parët nga të tjerat. Këta të fundit janë inkuadruar së paku një shekull pas të Dërguarit të Zotit dhe kanë qenë të ndërtuar në mendimet e disa juristëve. Mendimet e këtyra duhet t'i nënshtrohen, sikur që realisht edhe kanë qenë, Kur'anit dhe Sunnetit, e kurrsesi që të vehen në

²³ Ibnu Kethir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-adhim* (Komenti i Kur'anit të madhëruar), botimi II, Matbe'atu'l-istikame, El-Kahira, 1954, I, fq. 3.

²⁴ Mustafa Ahmet Zerka', *El-Med'halu'l-fikhi'l-am ile'l-hukuki'l-medenijjeti fi'l-biladi's-Surijje* (Hyrje e përgjithshme në të drejtën qytetare të shtetit të Sirisë), botimi III i ndryshuar, Damask, 1952, I, Fq. 56.

vendin mbi ta. Çështja e burimeve në të cilat janë mbështetur juristët apo mendimet që në bazë të tyre i kanë formuluar gjithnjë është e hapur për shqyrtime të sërishme, si në aspekt të pajtueshmërisë me tekstin kur'anor apo pejgamberik, ashtu edhe në çështjen sa i përmbushin qëllimet e tyre.

I Dërguari i Zotit është shpërngulur në Ahiret pas shpalljes kur'anore: *"Sot fenë tuaj ua kam përkryer"* (Kur'ani, V, 2.) të cilën shprehimisht e ka theksuar në fjalimin e vet të fundit: *"O popull, mbani mend ç'do t'ju them sepse mbase nuk do t'ju shoh më. Po ua lë dy gjëra. Nëse u përmbaheni, pas meje asnjëherë nuk do të lajthoni. Ky është Libri i Zotit dhe Sunneti i Pejgamberit të Zotit".*²⁵

Asnjë nga halifët e Pejgamberit të Zotit nuk ka kërkuar të drejtën që aktet e tij të bëhen burim i ri i legjislacionit. Ebu Bekri, halifi i parë, kurdo që duhej të merrte vendim drejtosej në Kur'an. Nëse gjente tekst aplikues, vepronte sipas tij. Nëse jo, pyeste se a mos di kush për ndonjë vendim të Pejgamberit të Zotit lidhur me rastin e këtillë. Ndonjëherë ka ndodhur që dikush të dalë dhe të konfirmojë se i Dërguari ka vendosur për këtë. Nëse s'do të kishte asgjë, atëherë i tubonte përfaqësuesit kryesor të Bashkësisë dhe me ta konsultohej.²⁶

Omeri, halifi i dytë, e ka bërë po këtë, pos që e kishte bërë zakon që, para se të vendosë vetë, të pyes se a ka vendosur Ebu Bekri për rastin e këtillë. Ky ishte ai që ia shkroi shkresën historike gjyqtarit të tij Ebu Musa El-

²⁵ Ibnu Abdi'l-Berr, *Xhamiu bejani'ilmi ve fadlibi* (Shpjegimi thelbësor mbi diturinë dhe vlerën e tij), El-Kahira, pa vit botimi, II, Fq. 1.

²⁶ Ibnu'l-Kajjim, *Plamu'l-muveki'in an rabbi'l-alemin*, El-Metbe'atu'l-muniriye, El-Kahira, pa vit botimi, I, fq. 62. Mënyra e këtillë e thjeshtë e përcaktimit të Sunnetit me anë të konsultimeve, ka qenë e atillë për atë epokë dhe i përgjigjej thjeshtësisë së mënyrës së jetës dhe numrit të vogël të banorëve. Kjo metodë, ndërkaq, gjithnjë duhet të shkojë në hap me zhvillimin e formës së jetës.

Esh'ariut, në të cilën porositi: “Gjykimi do të bëhet në bazë të Kur’anit dhe Sunnetit. Para se të marrë çfarëdo vendimi njoftoje mirë rastin që të është ekspozuar. Barabërsia e plotë për të gjitha palët ... Duke e marrë parasysh vendin në të cilin gjenden ata në praninë tënde, mënyrën në të cilën i kundron dhe gjatë gjykimit. Në këtë mënyrë asnjë person i pasur dhe autoritativ nuk do të presë nga ti të bëhesh i padrejtë, as që të dobëtit do ta humbin shpresën në paanësinë tënde ... Barra e dëshmi- mit është mbi paditësin, kurse betimi mbi atë që mohon. Barazimi është gjithnjë e drejtë e palëve ndërgjyqësore, nëse kjo nuk do të lejonte diç që islami e ndalon ose do ta ndalonte diç që islami e lejon. Mirë hulumtoje çdo rast që të shtrohet, e për çka nuk ka tekst aplikues në Kur’an dhe Sunnet, përdore atëherë krahasimin dhe analogjinë, ashtu që t’i dallosh gjërat e ngjashme dhe të ndryshme – pas kësaj përpiku të marrësh vendim, i cili duket më afër drejtësisë dhe i cili do të mund të jetë më i mirë para Zotit. Kurrë mos iu nënshtro mllëfit dhe ngushtësisë, as mos lejo që ndërgjyqësit të të zemërojnë dhe molisin.”²⁷ Ky është ekstrakt i shkurtër nga letra e gjatë të cilën të gjithë juristët muslimanë e konsiderojnë autentike.²⁸

²⁷ Njëjtë, fq. 85-86.

²⁸ Goldziheri (Goldzier) në librin e vet *Die Zabiriten* (Dhahiritët), Leipzig, 1884, shpreh dyshimin në autenticitetin e kësaj letre të Omerit. Emile Tyan (Tijan) në veprën e vet *Historia de l'organisation Judiciaire en peys de l'Islam*, (Historia e organizimit të jurisprudencës në epokën e islamit), Paris, 1938, udhëhiqet me Goldzihërin dhe konsideron se shkresa është produkt i shekullit të tretë musliman. Profesori Schacht në studimin e vet *Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence* (Baza paraislame dhe zhvillimi i hershëm i shkencës juridike), të publikuar në *Law in Middle East* (E drejta në Lindjen e Mesme), I, fq. 28-56, pranon Tyanin si mbështetje të vetme kur ekspozon qëndrimin e njëjtë përkundër përcaktimit të vërtetësisë së dokumentit nga juristët muslimanë. Duket se të gjithë ata shpërfillin faktin se shkresa është e bazuar në fjalët autentike të Pejgamberit të Zotit. Për analizën e tërësishme të shkresës shih: Ibnu'l-Kajjim, op. cit.

Shembulli gjallërisht e përshkruan karakterin dhe botë-kuptimin e Omerit, i cili, nga një anë, ka qenë figura udhëheqëse ndër as'habët e të Dërguarit, kurse nga ana tjetër, më energjiku ndër halifët e parë. Largëpamësia e Omerit nuk ka qenë aq virtyt personal sa rezultat i të kuptuarit të qartë – atëherë dominues – se autoriteti i të-rësishëm juridik në islam kufizohet në Kur'an dhe Sunnet. Nëse kushdo qoftë do të kërkonte fuqi juridike për mendimin personal paralelisht me të drejtën islame çfarë është përcaktuar në dy burimet kryesore, kjo për Omerin do të ishte më lehtë se për çdokend tjetër. Dhe, sikur muslimanët të lejonin diç të tillë të ndodhë, më së sigurti këtë do ta bënë nën halifatin e Omerit. Mirëpo, as Omeri as masat muslimane këtë nuk e bënë. Çështja është krejtësisht e kundërt. Omeri shpesh qe pyetur dhe ftuar të japë llogari për çdo vendim i cili kujt do qoftë i dukej se është kundër teksteve themelore të Kur'anit dhe Sunnetit. Historia shënon diskutime të hapura në xhaminë e Medines ku ato tekste kanë qenë mbështetja e vetme dhe në të cilat Omeri ndonjëherë ka pranuar se nuk ka të drejtë.²⁹

Me fjalë të tjera, lënda e të drejtës islame – Sheriati – qe kompletuar gjatë kohës së jetës së të Dërguarit të Zotit në Kur'an dhe Sunnet. Kjo na shpie deri te një fakt i rëndësishëm i cili përgjithësisht neglizhohet. Kjo le të kuptohet se të pandryshueshme janë vetëm ata rregulla themelore të së drejtës islame që janë të përcaktuara me Sheriat (me Kur'an dhe Sunnet), kurse numri i tyre është i vogël dhe i kufizuar. Ndonëse të gjitha punimet e juristëve gjatë më se 13 shekujve janë

²⁹ Muhammed El-Hudari, *Mubadaratu taribi'l-umemi'l-islamijeh* (Ligjërata nga historia e popujve muslimanë), botimi VI, El-Kahira, 1370, h., II, fq. 17. (Shih po ashtu: El-Amidi, *El-Ahkamu fi usuli'l-ahkam* (Dispozitat mbi themelet e institucioneve sheriatiko-juridike), Daru'l-me'arif, El-Kahire, 1940.

mjaft të pasura dhe të domosdoshme, ato gjithnjë domosdo duhet t'i nënshtrohen Sheriatit dhe të jenë të hapura për verifikim nga ana e të gjithë muslimanëve.

Kreu II

Gabimet themelore

Gjatë kohës mendimet individuale janë formuar dhe kanë filluar të zhvillohen në drejtime të ndryshme. Është formuar bërthama e shkollave të së drejtës më vonë të themeluara, që e ka dëmtuar lidhshmërinë themelore të muslimanëve për Sheriatin. Heqja dorë nga lidhshmëria direkte për Sheriatin, siç do të shohim më vonë, nuk ka qenë qëllim i asnjë juristi klasik. Ata kanë dëshiruar t'i ndihmojnë çdo muslimani ta mbajë, në çdo rast të ri, lidhjen e gjallë me tekstin themelor të Sheriatit. Roli i tyre ka qenë ta komentojnë, ta aplikojnë dhe të japin mendime mbi aplikueshmërinë e tekstit të caktuar në rastin e caktuar, apo, në mungesë të tekstit të tillë, t'i shtrojnë qëndrimet vetjake. Për çdo musliman, fuqia e qëndrimit të tillë varej, ose do të duhej të varej, siç kemi përmendur, nga ajo se sa pajtohet me tekstin kur'anor apo pejgamberik, përkatësisht sa i plotëson qëllimet e tyre. Kështu, varieteti i mendimeve juridike do të duhej konsideruar për simbol të fleksibilitetit të Sheriatit, e jo për karakteristikë të tij dogmatike. Ky fleksibilitet mund të kuptohet vetëm nëse hulumtimi i sheriatit i paraprinë udhëtimit të pafund nëpër punimet e juristëve. Madje as kjo nuk mjafton. Gjatë tërë këtij udhëtimi, nuk duhet ta

heqim nga mendja faktin e thjeshtë se islami, në kuptim të ligjit obligativ, është përcaktuar përgjithmonë me Kur'an dhe Sunnet, dhe se ata duhet patjetër t'i japin legalizim çdo kërkesë për autoritet obligativ në emër të islamit. Në të kundërtën, muslimanët do të vinin në situatën të cilën Kur'ani rreptë e ka gjykuar te grupet tjera fetare: *“Ata që për porosinë e All-llabut diskutojnë, ndonëse kurrfarë autorizimi nuk u është dhënë: Është e urrëjur diç e atillë te Zoti dhe tek ata që besojnë”*. (Kur'ani, XI, 35.)

Në dritën e të theksuarës mund të gjykojmë më mirë për pohimet çfarë është ai i profesorit J. Schacht (Shaht): *“Gjatë pjesës më të madhe të shekullit të parë, e drejta islame në kuptimin teknik të fjalës ende nuk ka ekzistuar. Sikur ka qenë rasti në kohën e të Dërguarit, e drejta si e tillë ka mbetur jashtë sferës së religjionit, dhe aq sa nuk ka pasur kundërshtime religjioze apo morale ndaj disa punëve ose formave të sjelljes, aspekti teknik i të drejtës ka qenë objekt ndaj të cilit muslimanët kanë qenë indiferent”*.³⁰

Këtu çdo gjë varet nga ajo çka profesori Schacht nënkupton me nocionin “teknik”. Nëse ky nocion inkuadron dhënien e fuqisë juridike cilit do burim të së drejtës jashtë Kur'anit dhe Sunnetit, atëherë ndeshemi me kontradiktoritetin themelor të vetë konceptcionit të Sheriatit. Mirëpo, nëse kjo do të thotë vetëm klasifikimi teknik i asaj që i Dërguari gjatë jetës së vetë krejtësisht e komunikoi dhe planifikoi, ose të procedurës teknike (*lex fori*), e cila që nxitur me kërkesat e kohës në zbatimin e drejtësisë si është përcaktuar sipas Sheriatit, atëherë ky pohim do të mund të tolerohej, përkundër paqartësisë së mjaftueshme të saj.

Mirëpo, mënyra në të cilën profesori Schacht e diskuton pohimin e tij na ofron më shumë se një dëshmi që

³⁰ J. Schacht, *Pre-islamic Background and Early Development of Jurisprudence*, fq. 35-36.

ta konsiderojmë kontradikcion thelbësor dhe gabim. Datimi i vonshëm i formimit të së drejtës islame, siç e prezenton ai këtë, duket se i shërben si dëshmi për dy konkluzione të mëdha. Ai thotë: “Shkenca juridike muhamedane ka filluar rreth njëqind vjet pas Hixhretit. Prej këtu rrjedh që shoqëria që e ka formuar I Dërguari i Islamit duhet të pranohet, nëse i përket islamit dhe të drejtës islame, si shembulli më i përsosur. Prirja e gjerë në aspekt të përvetësimit të disa elementeve të huaja juridike – kudo që diç e tillë është konfirmuar – duhet të konsiderohet për karakteristikë të fleksibilitetit në të drejtën dhe shoqërinë islame”. Nëse me “elementet e huaja juridike” profesori Schacht konsideron, sikur që papërcaktueshmëria e pohimit të tij dhe shembujt që i shtron duket se nënkuptojnë jo vetëm futjen e tyre nga ana e jomuslimanëve ose konvertitëve joarabë në islam, por po ashtu edhe ndërrimet, gjatë kësaj, të çdo parimi islam, mund të pyetemi si devijimi i këtillë nga islami mund të jetë proces i kuptueshëm i ndërtimit të së drejtës islame.

Profesori Gibb korrekt shtron se “e drejta, në sytë e dijetarëve muslimanë, ka qenë aspekti praktik i mësimit religjioz dhe shoqëror që e ka predikuar Muhammedi. Për muslimanët, jo vetëm që tërë shekulli i parë i islamit është i përshtatshëm për përvetësimin e elementeve të huaja juridike nga shoqëria islame në formim, por shkenca juridike islame ka filluar në kohën kur dyert e civilizimit islam kanë qenë të hapura për transmetuesit potencialë të këtyre botëkuptimeve juridike, të konvertitëve të arsimuar jo-arab në islam”.³¹ Por, po këto përfundime të profesorit Schacht, nëse supozojmë se janë të sakta, do të mund të shërbenin më shumë si dëshmi e dyfishtë për forcimin e ndikimit të huaj në të drejtën is-

³¹ Njëjtë, fq. 36.

lame. Themelet dhe tekstet islame “në lindje” mund të gjenden në Kur’an dhe në traditat e të Dërguarit.³² Profesori Gibb, po ashtu, sakt ka hetuar se “shumë më vonë fjala greke *kanon* (qanūn), është pranuar të shënojë normat administrative të ndryshme nga ligji i shpallur. (“E drejta kanonike” e këtillë në gjuhën arabe duhet të ketë kuptimin pikërisht të kundërt me të drejtën kanonike në përdorimin evropian).³³

Pas pasqyrës së zhvillimit të shkollave të ndryshme të së drejtës, ai ka konkluduar se “përkundër njollosjes së autoritetit, Sheriati gjithnjë ka mbetur të vlejë si ideal dhe gjyqtar skajor dhe se me unikalësinë dhe gjithëpërfshishmërinë e vet ka formuar fuqinë kryesore bashkuese në kulturën islame. Vetë humbja e fleksibilitetit³⁴ i ka kontribuar këtij rezultati duke penguar ndarjen dhe derdhjen në sisteme të pastra lokale. Sheriati ka përfshirë pothuaj çdo anë të jetës shoqërore dhe çdo lloj të letërsisë islame, dhe nuk ka eksagjerim të shihet në të, sipas fjalëve të njërit prej njohësve bashkëkohor më të udhëzuar të kësaj materie, përmbajtja kryesore e frymës së mirëfilltë islame, shprehja më meritore e mendimit islam, bërthama esenciale e islamit”.³⁵

Këto të fundit janë fjalët e profesorit Schach që i cituam në parathënien tonë,³⁶ por këtu kanë të bëjnë me

³² H. A. R. Gibb, *Mohammedanism* (Muhammedanizmi), New American Library, New York, 1955, fq. 73.

³³ Njëjtë.

³⁴ Koncepti i fleksibilitetit është mjaft relativ. Pjesa e dytë e këtij libri do ta trajtojë këtë çështje gjerësisht. Tash për tash mjafton të përmendet se fleksibiliteti në pyetjen e cilitdo problem nuk duhet të shkojë deri në atë masë që ta sakrifikojë ndonjë synim themelor të jetës shoqërore. Kështu gjithnjë duhet të ketë komiza jofleksibile për fleksibilitetin.

³⁵ H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, fq. 34.

³⁶ Referenca e Gibbit është: *G. Bergstraesser's: Grundzüge des islamischen Rechts* (Karakteristikat kryesore të së drejtës islame), e botoi Joseph Schacht, fq. 1.

Sheriatin, Kur'anin dhe traditën pejgamberike, të cilat paraqesim, sipas fjalëve të profesorit Gibb, “tekstet themelore” të së drejtës islame. Shkurtimisht, duhet patjetër të tërhiqet vija e rreptë ndërmjet të drejtës islame si është konstituuar nga ana e të Dërguarit të Zotit (Sheriati) dhe të gjitha të arriturave juridike të cilat kanë ardhur më vonë, sado qoftë të pasura dhe të domosdoshme të jenë. Ato janë të domosdoshme, ndërkaq, aq sa ndihmojnë që të vërtetohet autenticiteti dhe aplikueshmëria e teksteve të sheriatit, të cilat janë gjithnjë burimi themelor dhe i vetëm i autoritetit juridik.

Kreu III

Sheriati

A. Kur'ani

Kur'ani, sipas besimit të të gjithë muslimanëve, është fjalë e Zotit. Në të thuhet qartë: *“Shoku juaj nuk e ka lëshuar rrugën e drejtë dhe nuk ka humbur. Ai nuk flet sipas tekeve të veta, kjo është vetëm Shpallja e cila i shpallet.”* Kur'ani, LIII, 2-4.

Është shpallur pjesë-pjesë, nëpërmjet melekut Xhebrailit, gjatë misionit peygamberik të Muhammedit (alej-hisselam) që ka zgjatur rreth njëzet e tri vjet. Kur'ani thotë: *“Dhe si Kur'ani, krejt (të tërën) pjesë pjesë po e shpallim në mënyrë që t'ua transmetosh njerëzve pakë nga pakë, dhe sipas nevojës e shpallim.”* Kur'ani, XVII, 106.

Forma e tashme e Kur'anit është një dhe i njëjti në të gjitha pjesët e botës muslimane. Kështu ka qenë edhe më herët gjatë shekujve. Muslimanët besojnë se kjo është rezultat i faktit që tubimi i tekstit dhe sistemitimi i kaptinave ka qenë i përfunduar – sipas udhëzimeve të Zotit – nga ana e vet të Dërguarit. Gjatë jetës së tij, çdo pjesë të shpalljes do ta shkruanin shumë as'habë (shokë), prej të cilëve disa e kanë ditur për-

mendsh tërë Kur'anin.³⁷

Ebu Bekri, halifi i parë, ka udhëzuar që të gjitha dorëshkrimet origjinale të shkruara në kohën e të Dërguarit të Zotit të tubohen dhe të shumëzohen. Zejd Ibnu Thabit, i cili me këtë punë qe ngarkuar, ka qenë shkruer personal i Pejgamberit në Medine gjatë të shkruarit të çdo shpalljeje. Ai ka aplikuar metodë të dyfishtë të verifikimit të vërtetësisë: i ka krahasuar dorëshkrimet origjinale me tekstin që i kanë mbajtur mend shokët e të Dërguarit. Ky veprim ka ofruar dëshmi të dyfishtë mbi saktësinë e çdo dispozite.

Gjatë kohës së halifit të tretë, transmeton as'habi Enes ibnu Maliku: "Te Osmani erdhi Hudhejfe, i cili me popullin e Sirisë ka marrë pjesë në pushtimin e Armenisë, kurse me popullin e Irakut ka qenë në Azerbejxhan. I shqetësuar me dallimet në mënyrën e tyre të leximit të Kur'anit, i tha Osmanit: O sunduesi i besimtarëve, ndale popullin para se të fillojë të dallohet në Librin e Shenjtë sikur që hebraikët dhe kristianët dallojnë në biblat e tyre. Osmani i dërgoi porosi Hafses (të vejës së Pejgamberit a.s.) duke kërkuar që t'ia dërgojë ekzemplarën e Kur'anit që e posedonte që sipas tij të bëhen përskrimet tjera. Shembulli origjinal sërish do t'i kthehej. Hafsa ekzemplarën ia dërgoi Osmanit, kurse ky i urdhëroi Zejd ibnu Thabitit, Abdullah Xhubejrit, Se'id El-Asit dhe Abdu-rrahman ibnu Hishamit dhe ata i bënë përskrimet. Përveç kësaj, Osmani tre të përmendurve, që i përkisnin fisit Kurejsh (kurse vetëm Zejdi ishte nga Medineja) u tha: "Kur nuk pajtoheni me Zejdin në aspekt të shqiptimit të Kur'anit, shkruani me gjuhën e Kurejshëve, sepse Kur'-

³⁷ Mbamendja e tërë Kur'anit është e përhapur në të gjitha vendet muslimane. Madje edhe sot, ekzistojnë shkolla të shumta të cilat në këtë janë të specializuara, kurse për çdo kryes të shkollave fetare parashtrahet se e ka mbajtur mend çdo fjalë të Kur'anit.

ani është shpallur në gjuhën e tyre. Ata i kanë respektuar këto instruksione dhe kur bënë numër të mjaftueshëm përshkrimesh, Osmani origjinalin ia ktheu Hafses. Në çdo krahinë ka dërguar nga një përshkrim, kurse të gjithë ekzemplarët tjerë dhe fletët në të cilat ishte i shkruar Kur'ani ka urdhëruar të digjen.”³⁸ Në këtë mënyrë është mënjanuar çfarëdo mundësie shtrembërimi. Konfirmimi i këtillë i autenticitetit nga muslimanët, ndërkaq, është pranuar më tepër si aksion i fesë, edhe ata shpesh e citojnë ajetin kur'anor: *“Atij nuk mund t'i mvishet e pavërteta nga asnjë anë; është i zbritur prej të Urtit, të lavdishmit.”* (Kur'ani, XLI, 43).

Për muslimanët Kur'ani është fjalë e Zotit, autoriteti absolut nga i cili rrjedh vetë koncepti i ligjshmërisë dhe çdo obligim juridik. Po ashtu, ai për ta është mrekullia (mu'xhizja, N.I.) kryesore dhe e amshueshme e pejgamberisë së Muhammedit a.s.. Profesori Gibb thotë: “Por, mekasit ende nga ai kërkonin mrekulli. Me vetëmohimin dhe vetësigurinë impresionale Muhammedi thirri në vetë Kur'anin si konfirmimin më të lartë të misionit të tij. Sikur edhe të gjithë Arabët, edhe mekasit kanë qenë njohës të mirë të gjuhës dhe oratorisë. Ndaj, nëse Kur'ani është vepër e Muhammedit atëherë edhe njerëzit tjerë mund t'i konkurronin. Le të japin, atëherë, dhjetë ajete çfarë janë në Kur'an.”³⁹ Nëse këtë nuk mundën, kurse është evidente se nuk mundën, le ta pranojnë

³⁸ El-Buhari, *El-Xhami'u-s-sahih* (Përmbledhja e haditheve të Buhariut), Matbe'atu-l-halebi, El-Kahira, pa vit botimi, I, fq. 66-72. Shih po ashtu, Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, fq. III.

³⁹ Kur'ani thotë: *“Apo pse ata thonë: ‘Ai (Muhammedi) e trilloi atë (Kur'anin)’. Thuaj: Formuloni pra dhjetë kapitula si ai (Kur'ani) ashtu të trilluara (siç thoni ju) dhe thirrni, pos Allahut, po qe se jeni të drejtë (çka thoni), kë të mundeni për ndihmë!”* (XI, 13). Pas kësaj nxitja është redukuar në një ajet (LII, 34). Kësaj nxitjeje kurrë nuk iu përgjigjen ata që i kanë shterrë të gjitha mjetet e veta ta rrenojnë Muhammedin (alejhisselam) dhe fenë e tij.

Kur'anin si mrekulli bindëse".⁴⁰

Duhet, ndërkaq, të kihet parasysh se Kur'ani, pasi në themel është libër i këshillave fetare, nuk është doracak i thjeshtë për studimet juridike. Praktikisht, ai më shumë është ftesë drejt fesë dhe thirrje shpirtit njerëzor se që është koleksion i dispozitave juridike. Urdhërat e këtilla janë të pakta dhe mjaft të kufizuara. Me të drejtën familjare kanë të bëjnë shtatëdhjetë dispozita, me të drejtën qytetare shtatëdhjetë të tjera, me të drejtën penale tridhjetë, gjykimin dhe procedurën e rregullojnë trembëdhjetë dispozita, dhjetë i përkasin të drejtës kushtetuese, njëzet e pesë i përkasin të drejtës ndërkombëtare, deri sa dhjetë dispozita trajtojnë rregullimin ekonomik dhe financiar.⁴¹ Pos kësaj, edhe numërimi i këtillë është vetëm përafërsisht i saktë. Aspekti juridik i disa dispozitave është diskutabil e disa dispozita njëkohësisht kanë të bëjnë për më shumë se në një fushë të së drejtës. Pjesa më e madhe e Kur'anit, siç është roli me çdo Libër të Shenjtë, është kodeks i vërejtjeve të Zotit dhe të parimeve morale.

B. Sunneti

Sunnetin, fjalë arabe që tekstualisht d.m.th. "metodë", i Dërguari i Zotit e ka përdorur si term juridik që përfshin atë që ai ka thënë, ka bërë ose me çka është pajtuar. Autoriteti i Sunnetit nxirret nga peygamberia e Muhammedit (alejhisselam), siç është shprehur kjo në Kur'an. Kurse për misionin e të Dërguarit thuhet: *"Kurse ty të ta shpallim Kur'anin për t'ia sqaruar njerëzve atë që u është shpallur atyre, me shpresë se do ta studiojnë (Kur'anin)."* (Kur'ani,

⁴⁰ H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, fq. 40-41.

⁴¹ Abdu'l-Vehhab Hal-laf, *Ilmu usuli'l-fikhi* (Metodologjia e të drejtës islame), Matbe'atu-n-nasri, botimi VII, El-Kahira, 1956, fq. 34-35.

XVI, 44.) Ky ajet tregon në autoritetin më të lartë të Pejgamberit në komentimin e Librit të Shenjtë, qoftë në fjalë, qoftë me vepër. Se ky autoritet është obligativ për të gjithë muslimanët, shprehimisht shtrohet në Kur'an: "O besimtarë, nënshtrojuuni All-llabut dhe të Dërguarit të Tij" (Kur'ani, VIII, 20.) dhe "Ai që i nënshtrohet të Dërguarit pa dyshim i nënshtrohet All-llabut". (Kur'ani, IV, 80.)

Me qëllim që të pengojë përzierjen e mundshme të asaj që e ka thënë vetë me tekstin kur'anor, Pejgamberi, ndërkaq, nuk i ka nxitur as'habët t'i shkruajnë fjalët e tij. Veprimi i tillë nuk e ka njollosur statusin e Sunnetit – vetëm e ka bërë më të rëndë shkrimin e tij të mëvonshëm. Por, ky ishte çmimi që muslimanët duhej patjetër ta paguanin që Libri i tyre i Shenjtë të ruhet si i pakontestueshëm autentik dhe unikal. Ky ka qenë rezultat i ndarjes së themeltë të Kur'anit, i cili është fjalë dhe shpirt i vullnetit të Zotit, dhe të Sunnetit, i cili është sqarim njerëzor, ndonëse (sqarim) pejgamberik i Kur'anit nga ana e Muhammedit (alejhisselam).

Sunneti, sipas natyrës së vet, ka pasur për qëllim, nëpërmjet njeriut, ta bëjë Shpalljen të qartë për njerëzit. Së këndejmi, nuk ka pasur rrezik shënimi i mëvonshëm i Sunnetit nga përpjekjet e besimtarëve. Autoriteti dhe ndikimi i madh i Muhammedit (alejhisselam), jo vetëm te disa muslimanë por edhe në formësimin e tërë shoqërisë, ka qenë mjaft i fuqishëm t'u mundësojë brezave të mëvonshëm ta konfirmojnë realisht ç'ka thënë apo ç'ka bërë. Një nga mjetet e konfirmimit të vërtetësisë të përmbajtjeve të këtilla ka qenë aftësia e mbamendjes – veçori e vlefshme e arabëve për ta theksuar – veçanërisht e fuqishme kur është "e ngrohur" me ngrohtësinë e fesë dhe me dashurinë shpirtërore.

"Karakteristika e aktivitetit fetar të shekullit të parë", thotë Gibb, "ka qenë tubimi dhe përcjellja e hollësive mbi

jetën dhe veprimet e Muhammedit... Duke e marrë parasysht impresionin e thellë që personaliteti i tij e ka lënë tek pasuesit, ky aktivitet spontanisht rritej, duke mos i pasur borxh fare ndikimeve të jashtme. Qendra natyrore e këtyre studimeve ka qenë Medineja, ku shumica e as'habëve ka vazhduar të jetojë dhe ku më së sigurti kanë mund të gjendeshin informatat nga dora e parë”.

Por, menjëherë pas këtij citati, mosdallimi i Sunnetit në kuptimin e tij tekstual në gjuhën arabe, dhe Sunnetit si term juridik duket se e ka errësuar rrjedhën e analizës së profesorit Gibb. Ndonëse nga sfera e Sunnetit e përjash-ton Librin e Shkruar, që është plotësisht e saktë, ai megjithatë e përkufizon si traditë vetëzhvilluese të bashkësisë muslimane që i përfshin të gjitha veprimet shoqërore dhe juridike “qoftë janë marrë nga tradita e vjetër ose janë vendosur nga Pejgamberi”.⁴² Si dëshmi ai e komenton nocionin **ehlu's-sunneh** apo **sunnitët** - e cila aplikohet për “muslimanët ortodoksë”, përkundër **shi'itëve** apo “pasuesëve të Aliut” – sikur ai nënkupton përkatësinë “traditës së bashkësisë” e jo “traditës së Pejgamberit”, për të cilën shi'itët, po ashtu kanë mendim të njëjtë. Si mundet ai, ndërkaq, të mendojë se shi'itët nuk e kanë theksuar barabartë se i përkasin traditës së bashkësisë? A mos është kjo për shkak që ata kanë qenë pakicë? E nëse numri është kriter në bazë të të cilit caktohet tradita e bashkësisë, atëherë në çka mbështetet dallimi që e bënë profesori Gibb, kur ai vetë thotë në faqen e njëjtë se “për shumicën e sunnitëve këto të dyja janë të njëjta.”?

Konfuzioni i këtillë dominon në shumicën e punimeve jomuslimane për këtë lëndë. Profesori Schacht, për shembull, e ndërton qëndrimin e vet në konkluzione

⁴² H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, fq. 61-62.

të ngjashme.⁴³ Shembulli i dytë është profesori Alfred Guillaume (Gijon), i cili këtë mosdallim e pranon dhe e ndanë me komoditet befasues.⁴⁴ Profesori Khadduri (Hadduri), jo vetëm që ndjek pararendësit e vet perëndimor, por shkon edhe më tej dhe sjell definicion të ri të Sunnetit i cili nuk ka asgjë të përbashkët me atë që muslimanët e nënkuptojnë me këtë.⁴⁵

Shkakun për këtë mund ta reduktojmë në dy fakte të rëndësishme:

1. Sipas definicionit tonë të hershëm, i cili është i përbashkët për të gjitha shkollat juridike muslimane, Sunneti përfshin atë që i Dërguari e ka thënë, ka vepruar ose me diç që është pajtuar. Kjo kategori e fundit hap mundësinë e konfuzionit dhe dyshimit në autenticitetin e Sunnetit. Çdo gjë e dobishme, që nuk ka qenë në kundërshtim me parimet e islamit, ka qenë e pranueshme dhe e sanksionuar nga Pejgamberi dhe në këtë mënyrë u bë pjesë e Sunnetit të tij. Perendimorët që e studiojnë Sunnetin, duke mos arritur ta kuptojnë këtë aspekt të legalizimit të Pejgamberit, kurse duke parë se ndonjë akt specifik apo institut kështu i ligjësuar ka ekzistuar edhe para të Dërguarit, janë të gatshëm, ose ta definojnë Sunnetin si “traditë e bashkësisë” – siç ka vepruar profesori Gibb – ose të dyshojnë se në të janë futur falsifikate. Shembull i përshtatshëm i qëndrimit të këtillë është Kenneth Cragg (Kreg) në veprën **The Call of the Minaret** (Thirrja nga minareja). Ai thotë: “Shumë sosh në këtë mënyrë kanë hyrë në traditën fetare muslimane nga tra-

⁴³ J. Schacht, *Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence*, fq. 34-35.

⁴⁴ A. Guillaume, *Islam*, Pelican books, 1954, fq. 92-93.

⁴⁵ Majid Khadduri, *Nature and Sources of Islamic Law* (Natyra e të drejtës islame), referati në simpoziumin mbi të drejtën muslimane i publikuar në *The George Washington Law Review*, vol. XXII, tetor 1953.

dita dhe kultura e territoreve të pushtuara. Muhammedi është bërë mburojë post’hume për ide dhe veprime të shumta, të cilat islami as nuk ka dashur as nuk ka mundur t’i çrrënjosë nga sjellja e pasuesëve të vet të rinj. Por, ekziston pak dëshmi se elementet që s’përkojnë me pjesët qenësore të mësimit islam kanë pasur çfarëdo personifikimi. Fakti se duhet të besohet se i përshkruhen nën precedentin pejgamberik, nuk është hiç më tepër se aspekt i respektit që shprehej ndaj Shpalljes dhe bartësit të saj.”⁴⁶ Kjo fjalia e fundit, jo vetëm që inkuadron mjetin vetëmashtrues të respektit e cila madje nuk druan as nga falsifikati, por qet në dritë edhe lajthitjen e rëndë mbi karakteristikat themelore të legjislacionit në Kur’an dhe Sunnet. Siç do të shohim më vonë, në të drejtën islame është pranuar parimi se çdo gjë është e lejuar, nëse shprehimisht nuk është e ndaluar, dhe krahas kësaj nuk është e nevojshme kurrfarë rruge e tërthortë. Muslimanët, prandaj, nuk kanë nevojë për precedent të të Dërguarit për çdo akt të *ligjësimit*. Fjalia paraprahe në fragmentin z. Cragg-ut vetë tregon në faktin historik i cili e përjashton parashtrimin jo të saktë mbi falsifikimin e Sunnetit, si në aspekt të arsyetimit të supozuar të aktit të tillë ashtu edhe të vlerës së tij pozitive.

Ndër shkaqet që sollën deri te moskuptimi e Sunnetit mund ta numërojmë edhe pohimin shpesh të përsëritur mbi ndikimin e të drejtës romake në atë islame. Profesori Nallino (Nalino), orientalisti i njohur, në ligjëratën e vet në Kongresin Ndërkombëtar mbi të drejtën romake të mbajtur në Romë më 1933,⁴⁷ ka theksuar se Do-

⁴⁶ Keneth Cragg, *The Call of the Minaret*, New York, 1956, fq. 114.

⁴⁷ C. A. Nallino, Ligjëratat *The Influence of Roman Law on Islamic Law* (Ndikimi i të drejtës romake në atë islame), përktheu dr. M. Hamidullahu në *Islamic Review*, Woking, Dec. 1933. Shih po ashtu, *Raccolta di scritti editi e inediti*, publikoi prof. Maria Nallino, Rome, 1942, vol. IV, fq. 85-94.

minico Gatteschi (Gateski) ka qenë i pari që ka pohuar se ndikimi i tillë ekziston. Ai e ka bërë këtë në librin e vet *Manuale di diritto pubblico e privato ottomano* (Doracaku mbi të drejtën publike dhe private osmane), të publikuar në Aleksandri më 1865. Autori, përndryshe avokat në Aleksandri që nuk ka ditur as arabisht, as turqisht, ka shtruar hipotezën se futja e normave të së drejtës romake në islam është lehtësuar me atë që kanë qenë të veshura me frymën e thënieve apokrifë të atribuara Muhammedit (alejhisselam). Nga ajo kohë autorët e shumtë e përsërisin pohimin e njëjtë në nuancat e panumërta, me kujdes duke e përkryer. Profesori Dawalib (Davalibi) në librin e vet mbi të drejtën romake⁴⁸ thekson që Santillana (Santiljana), Goldziher dhe Massé (Mase), mbajnë qëndrim të njëjtë. Në këtë vend, ai edhe në hollësi merret me argumentet e tyre. Edhe Nallino edhe Dawalibi, jo vetëm që tregojnë se si kjo akuzë është e pathemeltë, por shkojnë më tej dhe dëshmojnë kontradiktoritetin e tyre të pashmangshëm me disa fakte juridike historike. Profesori Gibb pohon: *“Parimet në të cilat është ndërtuar e drejta islame dhe madje mund të themi se – tërë fryma e aplikimit të tij janë plotësisht të ndryshme nga principet e juristëve romakë”*.⁴⁹

2. Shkaku i dytë për konfuzion në aspekt të Sunnetit është fakti se të studiuarit e tij gjatë kohës është bërë shkencë e veçantë dhe kështu një lloj “i specializimit” gjithnjë është kërkuar për përdorimin e tij si burim në të

⁴⁸ Ma'rif Davalibi, *El-Med'halu fi'l-hukuki'rr-rumaniye* (Hyrtje në të drejtën romake), Matbe'atu'l-xhami'ati's-Surijje, Damask, 1948, fq. 52-81.

⁴⁹ H. A. R. Gibb, *Mohammedianism*, fq. 73. Shih po ashtu, El-Mahmessani, *Felsefetu't-teshri'i'l-islamijji* (Filozofia e jurisprudencës islame), Metabi'u dari'l-keshshafi, botimi II, Bejrut, 1952, fq. 187-198, ku autori jep pasqyrën e punimeve të shumta mbi këtë problem dhe diskuton mbi pikëpamjet e Von Kremerit në veprën *Culturgeschichte des Orients under den Chalifen* (Historia kulturore e Lindjes në kohën e halifëve), Vienna, 1975, I, fq. 532.

cilin thirret. Në shekullin e parë të islamit, siç ka vërejtur Gibb, tubimi dhe përcjellja e detajeve mbi jetën dhe veprimet e Muhammedit (alejhisselam) ka pasur “zhvillim spontan”, kurse “informatat nga dora e parë kanë mundur të gjenden me sigurinë më të madhe”. Kështu, për muslimanët e parë nuk ka ekzistuar problemi i ruajtjes së traditës së Pejgamberit të tyre. Ndjekja, lojaliteti dhe mbamendja e mirëfilltë kanë qenë garancion i fortë për autoritetin dhe autenticitetin e Sunnetit. Me kohë, lojaliteti i fuqishëm ndaj islamit ka filluar të dobësohet, kurse rrëmuja para-islame ka filluar përsëri të përtërihet pas periudhës së zbrapsjes – dhe këtë nganjëherë, madje, edhe në emër të vetë islamit. Në shoqërinë muslimane janë paraqitur lojëra dhe intriga politike. Në sy instrument i thjeshtë i shfrytëzimit të ndjenjave fetare dhe rrënimit të vetë rendit islam ishte Sunneti. Erdhi deri te falsifikati, dhe se thënie të shumta të trilluara i janë përshkruar Pejgamberit. Kundërbalansi i kësaj ishte i dyfishtë:

a) Në vend të parë, kanë ekzistuar koleksionet e shkruara të Sunnetit të cilat i kanë hartuar muslimanët e parë, nga të cilat disa janë shkruar në praninë e vetë të Dërguarit. Për shembull:

1) Fjalimi i rëndësishëm i Muhammedit (alejhisselam) i mbajtur në ditën e çlirimit të Mekkes, të cilin Pejgamberi urdhëroi të shkruhet duke iu përgjigjur kërkesës së një muslimani nga Jemeni.⁵⁰

2) Përmbledhja private e Abdullah ibnu ‘Amr Ibnu’l-‘Asit, shokut të Pejgamberit të Zotit, e quajtur *Es-Sadikah* (E vërteta). Kjo përmbledhje më vonë është inkorporuar në përmbledhjet autoritative të hadithit.⁵¹ Vetë

⁵⁰ El-Buhari, *El-Xhami`u's-sahib*, Babu kitabeti'l-ilmi (Kaptina shkrimi i diturisë).

⁵¹ Hadith, fjalë arabe që tekstualisht d.m.th. “rrëfim, tregim”, përdoret si sinonim i termit juridik “*sunnet*”.

Abdullahu thotë: “Këtu është shkruar vetëm ajo çka kam dëgjuar me veshët e mi nga Pejgamberi”.⁵² Ebu Hurejre, autoriteti me famë në Hadith, thotë: “*Nuk ka dijetar as transmetues të hadithit më të mirë se unë, pos Abdullah ibnu ‘Amr ibnu’l-‘Asit. Kjo është kështu nga shkakun se ai e kishte bërë si traditë që çdo gjë që e dëgjon nga i Dërguari ta shkruajë menjëherë.*”⁵³

3) Enes ibnu Maliku, shërbëtori lojal që jetoi me Pejgamberin gjatë tërë kohës së qëndrimit të tij në Medine, kurse vdiq në vitin 93 hixhrij, thotë: “Në çdo rast i shënoja vendet interesante të cilat Pejgamberi do t’i shtronte në fjalimet e veta ose në rastet tjera. Pata bërë zakon që ato shënime t’i lexoj para Pejgamberit kurdo që ai ishte i lirë. Pasi që ai i përmirësonte, e bëja një përshkrim të vyeshëm për nevojat e mia.”⁵⁴ Më vonë do të gjejmë në doracakun besnik *El-Musned* të Ahmed ibnu Hanbelit tërë kaptinën me titull “Enes”.

4) Dokumentet e shkruara që i ka diktuar vetë Pejgamberi shpesh përmenden në koleksionet besnike të Sunnetit, ose konfirmohet autenticiteti i tyre.⁵⁵

Në librin *El-Vesaike’s-sijasijeh* (Dokumentet politike), të botuar në Kairo, më 1956, dr. Muhammed Hamidullahu ka botuar 250 dokumente që rrjedhin nga Pejgamberi dhe të cilat janë të shkruar në praninë e tij.⁵⁶

Shembuj të tillë mund t’i shërbejnë theksimit të një fakti shpesh të shpërfillur, në të vërtetë, përmbledhjet më

⁵² Ibnu Sa’d, *Et-Tabekatu’l-kubra*, (Brezat e mëdhenjë), II, fq. 125.

⁵³ El-Buhari, *El-Xhami’u’s-sahih*, Babu kitabeti’l-ilmi.

⁵⁴ M. Hamidullah, *Early History of the Compilation of the Hadith* (Historia e hershme e tubimit të haditheve), artikull në *Islamic Review*, Woking, May 1948.

⁵⁵ El-Buhari, *El-Xhami’u’s-sahih*, II, 1084, 1085, El-Taberani, *El-Mu’xhemu’s-sahih*, fq. 217, 242; Ahmed ibnu Hanbel, *El-Musned*, IV, fq. 141; Ibnu Sa’d, *El-Megazi*, fq. 71.

⁵⁶ Në vepër e tillë është botuar edhe në gjuhën shqipe: Sulltan Ahmed Kureshi, *Letrat e Muhammedit a.s.*, Shkup, 2004, + 260 faqe, (përkthyesi, NI).

vonë të njohura të haditheve në asnjë rast nuk janë dokumentet e shkruara që kanë të bëjnë me Sunnetin.

b) Krahas këtyre dokumenteve të shkruara, si kundërbalansi falsifikateve, kanë qenë punimet e mëdha të shkencëtarëve muslimanë në fushën e tubimit dhe vërtetimit të autenticitetit të Sunnetit. “Çdo hadidh, kështu, ka filluar me zinxhirin e autoritetit (sened) që shkonte prapa deri te transmetuesi fillestar. Vetë ky proces është quajtur *isnād* ose “kthim prapa”.⁵⁷ Gjatë kohës është formuar “shkenca e veçantë e hadithit”, me anë të së cilës, jo vetëm që është dëshmuar zinxhiri i transmetuesve deri te vetë Pejgamberi, por edhe janë hulumtuar dhe janë klasifikuar të dhënat biografike për të gjithë këta persona. Profesori Gibb thotë: “Përdorimi specifik i këtij materiali biografik me qëllim të kritikës, ka qenë objekt i disiplinës së veçantë të quajtur *shkenca e përgënjeshtimit dhe e arsytimit*”. Ajo e ka hulumtuar ndërgjegjen dhe korrektësinë e garantëve të traditës, cilësitë e tyre morale, vërtetëdashurinë dhe aftësinë e mbamendjes.⁵⁸ Ai po ashtu thotë: “Në historinë e shkencës islame, disiplina e kritikës së hadithit gjithnjë e më shumë bëhej stërhollësi (humbakohë).”⁵⁹

Rezultat i të gjitha këtyre përpjekjeve ka qenë klasifikimi i çdo hollësie të shënuar të Sunnetit në bazë të shkallës së autenticitetit. Në këtë edhe zë fill autoriteti i tij si tekst i të drejtës islame.

Ekzistimi i shkencës mbi hadithin çdo shkencëtar qëllimmirë muslimanë i pamundëson të pranojë mënyrën në të cilën shumica e autorëve perëndimorë i qasen Sunnetit. Për këta profesori Nallino thotë: “Janë ku-

⁵⁷ H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, fq. 64.

⁵⁸ Njëjtë.

⁵⁹ Njëjtë, fq. 66.

fizuar në pohime të përgjithësuara – ato më tepër janë pasoja të kalkulimit me probalitetin se sa produkt i të studijuarit të themeltë”.⁶⁰ Profesori Vesey-Fitzgerald (Vizi Fitzsherald) për shembull, refuzon një hadith të cilit të gjitha autoritetet e konsiderojnë autentik, me arsyetimin e njëanshëm se “rregullësia e tij fuqishëm e shprehur” i përgjigjet “katekizmit kishtar apo kodeksit juridik – dhe se, për këtë shkak është “jobindës”.⁶¹ Mundemi vetëm të pyesim ç’do të mbetej prej Sunnetit kur dikush nga ai përjashton tërë atë çka është karakterizuar me drejtësi apo me shpirtin e të drejtës: Dhe cilat karakteristika tjera profesor Vesey Fitzgerald do t’i propozonte si alternativë “rregullësinë fuqishëm të shprehur”, e cila, sipas tij, është “jobindëse”, që autenticiteti i Sunnetit të ndërtohet *bindshëm*? Këto pyetje janë lënë pa përgjigje. Sa më shumë të takohemi me supozime të këtilla arbitrare, aq më tepër e shohim domosdoshmërinë e shkencës mbi hadithin.

Sipas njohjes sonë, një shkencë e këtillë rigoroze nuk ekziston jashtë botës muslimane. Edhe përkundër fragmenteve korrekte, çfarë është ai i profesorit Gibb kur *Sahibu’l-Buharinë* e ka vlerësuar si “punim të rëndësishëm së pafund dhe të shkencës skrupuloze”,⁶² kuptojmë përse shkencëtarët jomuslimanë nuk arritën të gjenden në shkencën e hadithit. Më me dëshirë nuk do të prisnim nga ata që të jenë në gjendje ta bëjnë këtë. Shpesh i citojmë fjalët e profesorit Gibb duke i përshkruar disa punime nga sfera e kritikës së hadithit si “stërhollim”.⁶³ Madje edhe në mesin e muslimanëve vetëm disa shken-

⁶⁰ Nalino, *The Influence of Roman Law on Islamic Law*, fq. 9.

⁶¹ S. G. Vesey, Fitzgerald, *Nature and Sources of the Shariah* (Natyra dhe burimet e Sheriatit), në *Law in the Middle East*, fq. 92.

⁶² H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, fq. 66.

⁶³ Njëjtë, fq. 65.

cëtarë janë të specializuar në Sunnet dhe ata vështirë mund të gjejnë kohë dhe energji për çfarëdo lënde tjetër. Të pritët më shumë nga dijetarët perëndimorë të cilët në të njëjtën kohë shkruajnë për *teologjinë islame, filozofinë islame, të drejtën islame, historinë islame, studimet komparative, gjuhën arabe* e të ngjashme, vërtetë nuk është korrekte. Po ashtu, nga ana e tyre nuk është korrekte që mos ta përfillojnë një shkencë në mënyrë të plotë të formuar, çfarë është shkenca e hadithit, në bazë të supozimit të thjeshtë mbi falsifikim për shkak të atij, pra, për çrrënjosjen e së cilës kjo shkencë edhe është formuar – apo të shprehin akuza arbitrare pa metodë shkencore të verifikimit.

Kreu IV

Islami nuk e njeh teokracinë

Në dy kaptinat paraprahe kemi tentuar ta afirmojmë faktin se vetëm **Sheriati** (Kur'ani dhe Sunneti) e përcakton aspektin juridik të islamit dhe e zbulon domethënien e tij të vërtetë. Duke e përjashtuar çdo autoritet jashtë Sheriatit, e shkarkojmë përmbajtjen dhe aplikimin e të drejtës islame nga trashëgimia e shtresuar e ndikimeve të ndryshme. Ballafaqohemi me atë në të cilën muslimanët besojnë se është Fjalë e Zotit, në Kur'an, dhe me komentimet njerëzore të tij nga ana e Pejgamberit, në Sunnetin e tij. Me fjalë të tjera, ballafaqohemi me Shpalljen dhe pejgamberinë, apo siç thotë Santiljana: "*Ligji, i cili është themel i bashkësisë, nuk mund të jetë asgjë tjetër pos vullnet i Zotit, i zbuluar me anë të Pejgamberit*".⁶⁴ Kjo hapë dy çështje kryesore gjatë të përcaktuarit të Sheriatit si burim të së drejtës:

E para, rolin e fshehtësisë në Shpallje dhe manifestimet e saj, ose, siç shënohet kjo rëndom, rolin e teokracisë në të drejtën islame dhe;

E dyta, pajtueshmëria e Ligjit të tillë të Shpallur dhe

⁶⁴ D. Santiljana, *Instituzioni di diritto Musulmano malichita* (Institucionet e të drejtës muslimane), Romë, 1926-1938, I, fq. 5.

të gjendjes reale, si në kohën e proklamimit të tij, ashtu edhe në të gjitha kohët e mëvonshme. Me këtë çështjen e dytë, ndërkaq, do të merremi, më themelësisht në pjesën e dytë të këtij studimi.

Teokracia, term i nxjerr nga fjala greke *theos* që do të thotë *Zot*, është emërtim i papërcaktuar për pushtetet apo shtetet me të cilat qeveris Zoti drejtpërdrejt apo nëpërmjet një shtrese klerikësh.⁶⁵ Shekujt këto sisteme të pushteteve i kanë mveshur me arealin e misteries dhe me prapavinë e errët të ligësisë dhe tmerrit. Konceptit të shtetit islam, për shkak të vetë përcaktimit të tij, i atribuohen implikacione që në dukje e përcjellin emërtimin paralel *teokracia*. Ndikimi i historisë perëndimore të shumë autorë muslimanë ka shkaktuar vështirësi të njëjta sikur edhe mospjesëmëri i autorëve jomuslimanë që ta kuptojnë këtë problem. Lufta e gjatë e Kishës dhe Shtetit në Perëndim është plotësisht e huaj për mendimin islam. Në islam nuk është autorizuar askush, as individi as institucioni, që të kërkojë për vete të bëhet përfaqësues i Zotit. Zoti është Zot, kurse njeriu është njeri. Pejgamberi ka qenë transmetues i Shpalljes dhe me vdekjen e tij të dyja janë përfunduar. Ligjet hyjnore që Muhammedi (alejhisselam) i ka lënë pas vetes janë ligje të Zotit, por nuk janë Zot. Ata janë shpallur dhe përcjellë në gjuhën e pastër arabe me të gjitha rregullat e tij gjuhësore të përbashkëta për të gjitha caqet e të shprehurit dhe me anë të shembullit njerëzor të Pejgamberit. Kurse Pejgamberi ka qenë vetëm njeri (Kur'ani, XVIII, 110) që, ndonëse i përkryer, megjithatë ka vdekur. Ligjet hyjnore janë ato që kanë mbetur dhe ato paraqesin vetëm urdhërat besimtarëve të cilave duhet t'u përmbahen në praktikë. Sipas besimit islam, asnjë njeri, as klasë, as xhami nuk

⁶⁵ *The Concise Oxford Dictionary* (Leksikoni konciz i Oksfordit), fq. 1321.

janë të privilegjuar me marrëdhënie të veçantë ndaj Zotit, as me të drejtë speciale që të flasin me Të. Zoti ka folur vetëm me peygamberët, kurse të gjithë njerëzit tjerë janë në nivel të njëjtë. Në aspekt të teksteve, në çështjen e komentimit ose aplikimit, muslimanët ndahen, po ashtu sikur edhe në raport me çfarëdo kanoni (kodi) tjetër. Nuk ekziston kurrfarë autoriteti jashtë vetë tekstit. Autoriteti i tekstit shtrihet aq sa gjuha përfshinë, kurse mendimi njerëzor arrin. Njerëzit janë vetëm njerëz: nuk ka njeri pa mangësi dhe të pagabuar. Në kundërshti evidente të konceptit perëndimor të teokracisë, islami u ngrit kundër të gjitha përzierjeve njerëzore në fushën e fesë. Këtë e shpjegon mirë shprehja e pazakonshme *une théocratie laïque et égalitaire* (teokracia laike dhe egalitare),⁶⁶ të cilën e ka sajuar Louis Gardet (Lui Garde) që ta shënojë islamin. Pazakonshmëria e shprehjes zbulon pamundësinë që të kuptohet një ideologji që nuk është as teokratike as shekulare, në kuptimin që çdonjëri nga këta terma e nënkupton. Ky paradoks e bënë islamin të vështirë për definim. Profesori Gibb, ndërkaq, ka ardhur afër një definicioni të mirëfilltë kur theksoi: “*Karakteristika e prirjes praktike të bashkësisë islame dhe i mendimit të saj është në atë që aktiviteti i saj më i hershëm dhe shprehja më lartë e zhvilluar është arritur në të drejtën më shumë se në teologji*”.⁶⁷ Përkundër shpjegimit që e dha për këtë dhe për devijimet e shumta që shoqëria muslimane më vonë i ka përjetuar, duhet theksuar se “aktiviteti më i hershëm” në të cilin profesori Gibb paraqet aplikimin peygamberik, d.m.th. autentik të islamit. Të paralajmërojmë po ashtu në këtë vend, se vetëm ka mundur të jetë plan i qëllimtë – sikur

⁶⁶ Louis Gardet, *La Cité Musulmane: Vie Sociale et Politique* (Shteti musliman: jeta shoqërore dhe politike), Paris, 1954, fq. 31.

⁶⁷ H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, fq. 72.

që muslimanët vërtetë besojnë – e jo mungesë e gjeniut ajo që e drejta është përcaktuar para se mendimi produktiv teologjik të bëhet si kriter i fesë së vërtetë dhe provim praktik për njeriun, me çka njeriut i është mundësuar që të jetojë në pajtim me besimin e tij. Veçoria karakteristike e islamit është kodeksi i aksionit e jo shprehje misterioze e fesë.

Sipas konceptit muslimanë, feja nuk është çështje e pastër private ndërmjet njeriut dhe Zotit. Privatësia ekziston dhe realisht përbënë esencën e çdo përvoje fetare. Por, madje edhe në atë privatësi individi është i udhëhequr me përmbledhjen e rregullave të cilat janë obligative për të gjithë. Kësaj privatësie kurrësesi nuk i lejohet të konstatojë çfarëdo lloj *shenjtërie* te njeriu ose një klase. Madje edhe në autoritetin e Muhammedit (alejhisselam) ndër muslimanët ekziston linja e qartë ndërmjet Shpalljes që i është dhënë dhe asaj që i përket atij si njeri. Besimi i plotë i pasuesëve të tij në peygamberi qëndron paralel me të kuptuarit e natyrës së tij njerëzore. Në betejën e njohur në Bedër⁶⁸ Peygamberi i Zotit është pyetur: “Ky vend, ku jemi vendosur, a është kjo zgjidhje e caktuar nga Zoti (me anë të Shpalljes) apo plani yt?” U përgjigj: “Ky është vetëm plani im”. Atëherë El-Habbab Ibnu’l-Mundhiri ka thënë: “Nuk duket se ky është pozicion i mirë”. Ai propozoi, pastaj, një vend tjetër nga shkaku që e shpjegoi. Peygamberi, i bindur me atë argumentim, i urdhëroi ushtrisë muslimane ta ndërrojë pozitën.

Ekzistojnë fjalët edhe më shprehimore të Peygamberit të shqiptuara deri sa e ka gjykuar një rast: “Mbase dikush prej jush nuk do të arrijë ta dëshmojë të drejtën e vet në kontest. Unë jam vetëm njeri. Nëse gjykimi im ga-

⁶⁸ Ibnu Hisham, *Es-Siretu'n-nebevije* (Jetëshkrimi i Peygamberit të Zotit), botoi Mustafa el-Halebi, Kairo, 1955, I, fq. 620.

bimisht i ofron përkrahje dikujt kush këtë nuk e meriton, kjo vetëm do ta shpie atë në Xhehennem”.

Halifët e parë gjithnjë janë përpjekur ta theksojnë pozitën e vet të orientuesit të cilët janë nën Ligj, e jo mbi të. *Halifeja* është fjalë arabe që d.m.th. *trashëgimtar*. Ata janë shënuar si trashëgimtarë të Pejgamberit në kuptim se e trashëgojnë vetëm në zbatimin e urdhërit që ua kanë pasuesëve të vet. Pasi që shpallja që përfunduar, halifeja ka qenë vetëm njeri i autorizuar nga tërë bashkësia ta kryejë funksionin e qeverisjes. Tubimi publik në Saki-fe (pjesë e Medines) rezultoi me zgjidhjen e Ebu Bekrit për halife të parë, i cili e pranoi detyrën me thënien: “*Jam vendosur të udhëbeq me punët tuaja, por unë nuk jam më i miri ndër ju. Nëse do të kam të drejtë, më ndihmoni. Nëse nuk do të kam, më përmirësoni*”.⁶⁹

Mirëpo, lajthitja e rëndë u krijua në bazë të citimit të shtrembër të Kur’anit. Fjala *halif* në Librin e Zotit është përdorur në dy vende⁸⁾⁷⁰ në kuptimin *trashëgimtar* apo *mëkëmbës*. Kjo fjalë në shumës është përdorur në gjashtë dispozita tjera, kurse folja e saj *istablefe* dhe *halefe* në tetë të tjera. As një nga ato dispozita nuk mund të shërbejë si dëshmi për ata të cilët e shënojnë halifën si mëkëmbës të Zotit. I pari nga këto ajete konfirmon, më parë, diç tjetër. Ai është: “*E kur Krijuesi yt u tha melekëve: ‘Unë në tokë do të vendosi një halif!’ ata thanë: ‘Vallë do të vendosësh atë i cili do të shkaktojë rrëmujë dhe gjakderdhje? E ne të madhërojmë, lavdërojmë dhe të lartësojmë siç e meriton.’ Ai u tha: ‘Unë e di atë që nuk e dini ju.’ Dhe ia mësoi Ademit të gjitha emrat ...*” (Kur’ani, II, 30-31). Vetë engjëjt nuk kanë gjetur kurrfarë statusi hyjnor në fjalët *halife* me të cilën Zoti e shënoi Ademin. Madje edhe sikur kjo fjalë edhe të inkua-

⁶⁹ Muhammed El-Hudari, *Tarihu’l-umemi’l-islamiyyeh*, I, fq. 170.

⁷⁰ Kur’ani, II, 30; XXXVIII, 25-26.

dronte diç të tillë, kjo do të aplikohet për çdo qenie njerëzore, baba dhe model i të cilëve është Ademi. *Halefe*, baza e fjalës *halifeh* (ose *caliph* si rëndom shkruhet në anglishte), d.m.th. të zihet vendi i dikujt në mungesën e tij dhe se tekstualisht nuk mund të aplikohet në raport me Zotin i cili është gjithnjë i pranishëm. Kjo vetëm mund të jetë shprehje figurative, karakteristike për gjuhën arabe, e cila duhet të komentohet brenda kontekstit të vetë. Nga ky shkak e konsiderojmë fjalën *drejtues, administrues, qeverisës*⁷¹ përkthimin më të mirë të fjalës *halifa* në këto ajete, duke e shënuar kështu aftësinë të deleguar nga Zoti te krijesa e tij, Ademi (dhe me këtë tërë njerëzisë) me të cilën Ademi drejton ë gjitha krijesat tjera. Edhe pse fjala arabe *halifa* mund të përkthehet në këtë kuptim edhe në këto dispozita të veçanta, si mëkëmbës i Zotit, kjo nuk mund të përzihet me halifin e Pejgamberit që nuk do të thotë më shumë se trashëgimtar i Pejgamberit. Profesori Gibb, pas shqyrtimit të shënimit të gabueshëm të halifit si mëkëmbës të Zotit, është dashur patjetër të theksojë: “Por në vetë zemrën e teorisë së tyre qëndron kontradikcioni të cilën juristët muslimanë mirë e kanë ndier, por e cila rrallë ka gjetur shprehje në ekspozetë e tyre. Lojalitetin e themeltë muslimanët nuk i kanë borxh imamit (halifit apo drejtuesit) por Sheriatit (të drejtës islame).”⁷²

Në librin e vet *Muhammedanism* (Muhammedanizmi), profesori Gibb është dashur të përsëris këtë ide në rastet e shumta dhe forma të ndryshme. Ai thotë: “E vërteta, gjatë një kohe ka ekzistuar halifati. Por, halifati nuk është papëri, kurse nga kohët e emevitëve e më tutje teologët dhe juristët vendosmërisht kanë refuzuar që t’i pranoj-

⁷¹ *The Holy Qur’an*, komenti i Muhammed Aliut, fq. 17.

⁷² H. A. R. Gibb, *Constitutional Organization* (Organizimi kushtetues), publikuar në *Law in the Middle East*, fq. 5.

në çfarëdo autoriteti shpirtëror.”⁷³ Ai sërish do të thotë: “Në islamin besimdrejt halifi nuk ka funksion interpretes dhe nuk mund ta përkufizojë dogmën”.⁷⁴ Profesori Anderson shprehimisht pohon se “realisht, detyra e halifit apo sulltanit që ta udhëheqë bashkësinë muslimane në luftë dhe të veprojë si pushtet ekzekutiv në paqë; ai është nën e jo mbi Ligjin e Shenjtë dhe nuk mund të përzihet në atë që e ka përcaktuar Zoti.”⁷⁵

Me halifatin, përkundër zgjedhës (shtypjes) jotolerante të teokracisë në Mesjetën evropiane, ka ndodhur që shteti në Spanjë, i cili udhëhiqet sipas të drejtës islame, është bërë qendër e mendimit të lirë. Alfred Guillaume thotë: “Dijetarët nga Perëndimi kanë shkuar në Spanjë ta studiojnë filozofinë, matematikën, astronominë dhe medicinën. Universitetet më të vjetra evropiane i kanë shumë borxh njerëzve që janë kthyer nga Spanja me dijen që e kanë arritur në universitetet arabe të atij vendi”.⁷⁶

Shkurtimisht, mund të thuhet se pushteti i të drejtës islame nuk mund të sjellë deri te teokracia nga shkak i thjeshtë që mungesa e çfarëdo hierarkie klerike qëndron në vetë rrënjën e konceptit islam të fesë.

⁷³ H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, fq. 20. Në faqën e parë të këtij libri autori shtron se muslimanët nuk e duan termin *muhamedan* dhe *muhamedanizëm* për të cilët u duket se implikojnë adhurimin e Muhammedit, sikur që temat *i krishterë* dhe *krishterizëm* inkuadrojnë adhurimin e Krishtit.

⁷⁴ Njëjtë, fq. 98.

⁷⁵ J. N. Anderson, *Reflections on Law, Natural, Divine and Positive* (Refleksione mbi të drejtën natyrale, hyjnore dhe pozitive), ligjëratat është mbajtur në mbledhjen e 940 të rregulltë të Victoria Instituta në The Caxton Hallu, Westminster, 10. XII. 1956.

⁷⁶ A. Guillaume, *Islam*, fq. 85.

Pjesa e dytë

ZHVILLIMI

E përktheu: Nexhat Ibrahim

Kreu I

Ndarja paraprake

Është e qartë, atëherë, se Kur'ani dhe Sunneti janë burime nga të cilat dalin tekstet e pandryshueshme të së drejtës islame. Të gjitha burimet tjera juridike varen prej tyre, në aspekt të konfirmimit dhe autoritetit. Nga kjo rezulton që çdo akuzë se e drejta islame jofleksibilisht është e orientuar kundër këtyre teksteve të cilat të vetmet përbëjnë boshtin e pandryshuar të kësaj të drejte.

Në parathënien tonë të këtij libri kemi cituar rezolutën unanimitisht të aprovuar në konkluzionet e *Javës së të drejtës islame* në Paris më 1951.⁷⁷ Në të shprehimisht

⁷⁷ Java e të drejtës islame është tubim shkencor i mbajtur më korrik 1951 në Paris në organizim të *The Branch of Oriental Statutes* (Katedra e të drejtave lindore), e në bazë të vendimit të The International Congress of Comparative Law (Kongresit ndërkombëtar për të drejtën komparative). Tubimin e kryesoi profesori Milliot (Milijo) nga Universiteti i Parisit. Unanimitisht është aprovuar rezoluta vijuese:

“Delegatët, duke u preokupuar me problemet të shtruara gjatë “Javës së të drejtës islame” dhe për diskutimet që treguan në vlerën e pakontestueshme të parimeve të së drejtës islame dhe faktin se varieteti i shkollave brenda këtij sistemi të madh juridik d.m.th. pasuri e elementeve juridike dhe teknika-ve të vlefshme, çka i mundëson kësaj të drejte t’i kënaq nevojat e adaptimit që synon jeta bashkëkohore dhe duke shpresuar se “Java” do ta vazhdojë punën e vet vitin e ardhshëm, do t’i ketë parasysh diskutimet e shtruara gjatë kësaj seance me rastin e konstatimit të problemeve që do të jenë objekt studimi në mbledhjen e ardhshme. Rekomandohet formimi i komitetit

thuhet se diskutimet gjatë këtij tubimi “kanë treguar vlerë të padyshimtë të principit të së drejtës islame dhe faktin se varieteti i shkollave brenda këtij sistemi të madh juridik nënkupton pasuri të elementeve juridike dhe teknikave të vlefshme, që i mundëson kësaj të drejte t’i plotësojë nevojat e adaptimit që i kërkon jeta bashkëkohore”.

Është evidente se kjo rezolutë sistemet e zhvilluara nga shkollat e ndryshme juridike i konsideron pjesë të së drejtës islame. Sipas nesh, këto sisteme përbëjnë zhvillimin e gjatë që është zhvilluar me emërtimin *ixhtihad* ose gjykim, siç është përcaktuar me Kur’an dhe Sunnet. Për këtë *gjykim* i cili, siç do të shohim, më së shpeshti mbështetet në tekstet e Sheriatit, është karakteristike që të dallohet nga juristi në jurist, nga koha në kohë. Ndonëse varieteti i mendimit në suaza të gjykimit juridik shpie, nga një anë, deri te *pasuria e elementeve juridike dhe të teknikave të vlefshme*, ajo, nga ana tjetër, gjithnjë duhet të konsiderohet i nënshtuar teksteve obligative të Sheriatit. Mendimi i caktuar juridik mund të jetë i ngurtë ose i gabuar, por kurrë nuk mund të identifikohet me të drejtën islame, as që cilado shkollë juridike ose grup duhet të identifikohet me të. Si *islame* mund të konsiderohet vetëm ajo që rrjedh nga *Libri i islamit* dhe nga *Pejgamberi i islamit*. Tërë mendimi juridik musliman është ndërtuar me qëllim që të jetë islam, por sendërtimi i kësaj karakteristike duhet pa tjetër të gjykohet me vetë islamin, d.m.th. me Sheriatin.

Në këtë dallim ndërmjet Sheriatit dhe punimeve të juristëve mund të vërejmë fuqinë lëvizëse të zhvillimit të nxitur nga islami. Ky dallim e shpie përfundimësinë e teksteve

që do ta hartojë fjalorin e të drejtës islame me qëllim që të lehtësohet aksesin në veprat përkatëse dhe të kushtojë zgjidhjen e informatave për të drejtën islame me aplikimin e metodave bashkëkohore”. Krls.: S. Ramadan, *Islamic Law*, pp. 22. (Në botimin në gjuhën gjermane në faqen 22, përkthyesi NI).

autoritative në numër të kufizuar dispozitash të Kur'anit dhe Sunnetit. Gjykimi i juristëve kurrë nuk është përfundimtar, qoft kur ka të bëjë me implikacionet e vetë teksteve obligative ose të rasteve për të cilët nuk ka tekste drejtpërdrejt aplikative. Në shikim të parë, ky dallim mund të përmbajë konzervativizëm dogmatik i cili rëndom domethënë ngurtësi dhe kufizueshmëri. Mirëpo, së shpejti do të shohim se pikërisht është e kundërta. Profesori Gibb thotë: “Kur’ani dhe Tradita nuk janë, siç thuhet shpesh, themeli i mendimit juridik islam por vetëm burimet e tij. Themelin e vërtetë duhet kërkuar në mendimin që përcakton metodat e shfrytëzimit të burimeve”.⁷⁸

Ky pohim paraqet fakt qenësor që i përket rrjedhës së evolucionit në aplikimin e Sheriatit. Ky nënvizon rolin e mendimit njerëzor si është ekspozuar, rekomanduar dhe urdhëruar me autoritetin juridik të Kur'anit dhe të Sunnetit. Pos autoritetit të Sheriatit, të menduarit juridik mbi botën e ndryshueshme është lënë e hapur. A do të pranohet kjo përsiatje si islame apo jo, gjithnjë varet nga ajo se sa është bindëse një pikëpamje për muslimanët si në aspekt të pajtimit me tekstet themelore ashtu edhe në kapjen e rasteve relevante. Kjo bindje e ka vënë autoritetin praktik të juristëve dhe të shkollave të tyre. Akcili nga ata, në veprat e shkruara, nuk ka kërkuar për vete monopol në komentim as përfundimësi për atë që e ka propozuar. Disa gjenerata të mëvonshme, ndërkaq, gabimisht i kanë kuptuar qëndrimet e tyre dhe – nga shkaqet që do t'i shpjegojmë në një kapitull të mëvonshme – i kanë atribuar përfundimësi rezultateve të hulumtimeve të shkollave juridike shkallërisht të ndërtruara.

Duke e bërë këtë, ata jo vetëm që kanë vepruar kundër frymës krijuese të juristëve të parë, por kanë zhgë-

⁷⁸ H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, fq. 74.

njyer edhe të vërtetën themelore të islamit e cila kërkon kontakt të drejtpërdrejtë të çdo muslimani me Sheriatin, kontakt me shpirtin dhe zemrën në çdo hap të jetës. Kur'ani thotë: *“Libri të cilin do ta shpallim është i bekuar, në mënyrë që ata të mendojnë lidhur me fjalët e tij dhe që ata të cilët janë të prirur me mendje (arsye) të marrin mësim.”* (Kur'ani, XXXVIII, 29).

M. Ikbali në veprën e tij *“Përtëritja e mendimit fetar në Islam”* pohon: *“Nëse tash e studiojmë themelin e parimeve juridike në Kur'an, është plotësisht e qartë që, larg nga ajo që të mos lejohet kurrfarë hovi mendimit njerëzor dhe veprimtarisë legjislative, gjerësia dhe fuqia e këtyre parimeve vepron në realitet si stimulant i mendimit njerëzor. Juristët tonë të parë, duke treguar drejtimin kryesisht në këto baza, krijuan numër të madh të sistemeve juridike. Edhe studenti i historisë islame e di mjaft mirë se gjysma e fitoreve të arritura të islamit, si forcë shoqërore dhe politike, rrjedhin nga largpamësia juridike e këtyre juristëve. Von Kremeri thotë: “Përveç romakëve nuk ka popull tjetër pos arabëve, i cili ka mundur ta marrë sistemin juridik aq mirë të themeluar”. Por me tërë përfshirjen e vet, këto sisteme janë, në fund, vetëm interpretime individuale dhe si të tilla nuk mund të pretendojnë në atë se janë përfundimtarë. E di se ulemaja islame kërkon pranimin e plotë të shkollave të popullarizuara islame juridike, ndonëse ajo vetë kurrë nuk ka gjetur se është e mundur të mobohet mundësia teorike e ixhtihadit të plotë. Jam përpjekur të shpjegoj shkaqet që, sipas mendimit tim, kanë përcaktuar qëndrimin e ulemasë, por, pasi gjërat janë ndërruar dhe se forcat e reja, të çliruara me zhvillimin e shkëlqyeshëm të mendimit njerëzor në të gjitha drejtimet e tij, e konfrontojnë sot botën islame dhe veprojnë në të, nuk shoh arsye përse ky qëndrim më gjatë kohë të mbështetet. A nuk kanë kërkuar kurdoherë themeluesit e shkollave tona juridike për gjykimet e tyre dhe për interpretimet e tyre vlefshmëri të përbërshme. Kurrë. Konsideroj, se është plotësisht e arsyeshme dëshira e gjeneratës së tanishme të muslimanëve përparimtarë që përsëri t'i interpretojnë*

*parimet themelore juridike në dritën e përvojës së vet vetjake dhe kushteve të ndërruara të jetës bashkëkohore. Kur'ani mëson se jeta është proces i krijimit konstant progresiv, i cili kërkon që çdo gjeneratë, e udhëhequr por e papenguar me punën e pararendësve të tyre, ka të drejtë të zgjidhë problemet e saj vetjake”.*⁷⁹

⁷⁹ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Përtëritja e mendimit fetar në Islam), London, 1951. Citati është dhënë sipas përkthimit në gjuhën shqipe të botuar në Logos-A, Shkup, 2006. Shih po ashtu: *Distinction Between Shariah and Juristic Works* (Dallimi ndërmjet Sheriatit dhe veprave të juristëve), hyrja në magazinën “*El-Muslimun*” (Muslimanët), vol. V, nr. 10, fq. 837-942, (Damask).

Kreu II

Karakteristikat e jurisprudencës islame

Pas studimit të themeltë të Kur'anit dhe Sunnetit është e mundur të theksohen karakteristikat vijuese të filozofisë së tyre të normimit:

1. Synimi kryesor i Kur'anit dhe Sunnetit është vendosja e dispozitave të përgjithshme pa hyrë në hollësi⁸⁰

A. E drejta qytetare (civile)

Kur'ani thotë: *“O besimtarë! Mos ia përvetësoni pasuritë njëri-tjetrit në mënyrë të palejuar, kurse transaksionet tregtare kryeni përmes pëlqimit të dyanshëm.”* (Kur'ani, IV, 29).

Kjo klauzolë, që në shekullin e shtatë e vendosi parimin e miratimit reciprok, është konsideruar e mjaftueshme për lidhjen e kontratës, deri sa e drejta romake në të njëjtën kohë ka kërkuar shumësi formalitetesh. Prof. Nallino përkujton: “Është mirë e njohur se në territorin heleenian shitblerja është kontratë reale, deri sa të gjitha shko-

⁸⁰ Esh-Shatibi, *El-Muwafikatu fi-usuli'sh-sheri'ati* (Harmonizimet në fundamentet e Sheriatit), El-Mektebetu't-tixharijeh, El-Kahire, pa vit botimi, III, fq. 368.

llat juridike islame janë të pajtimit se kjo ekskluzivisht është kontratë konsenzuale: ata këtë nuk e kanë zbuluar duke përsëritur konceptonet burimore romake as për atë që gjithnjë kanë pasur problemin e dallimit të këmbimit *real* dhe *konsenzual* por thjeshtë në bazë të tekstit të Kur'anit (4, 33) që përcakton se punët tregtare duhet të zhvillohen në themel të *miratimit reciprok*. ('an terādin).⁸¹

Prof. Schacht pranon se principi që ky ajet kur'anor e ka vënë mund të konsiderohet plotësisht i jorëndomtë në historinë e të drejtave të lashta.⁸²

Pejgamberi i Zotit thotë: “*Muslimanët duhet t’u nënshirohen kushteve në të cilat janë pajtuar, pos nëse me te nuk dëshirohet diç që është e lejuar të bëhet e palejuar kurse e palejuara të bëhet e lejuar*”.⁸³ Kjo thënie e Pejgamberit përmbanë principin e vënies së lirë të kushteve gjatë kontraktimit të marrëveshjes në kufijt e rendit publik.

B. E drejta penale

Kur'ani thotë: “*Çdokush është përgjegjës vetëm për veprat vetjake*” (Kur'ani, LXXIV, 38), dhe “*askush nuk do ta bartë barrën e tjetrit*”. (Kur'ani, VI, 165).

Kjo urdhëresë vë parimin themelor në të drejtën penale – përgjegjësinë personale dhe dënimin në bazë të fajësisë – dhe refuzon çdo formë të përgjegjësisë për tjetrin.

⁸¹ Nallino, *Influence of Roman Law on Muslim Law*. Numri i ajetit kur'anor në pyetje saktë është theksuar në shënimin e mëhershëm.

⁸² J. Schacht, *Three Lectures on Islamic Jurisprudence* (Tri ligjërata mbi shkencën juridike islame), është përtlyer në arabisht dhe është publikuar me lejen e tij në veprën *El-Munteka min dirasati'l-musteshrikin* (Ekstrakt nga studimet orientalistike), Lexhnetu-t-te'vili vet-terxheneti ve-n-neshri (përkthën Salahuddin El-Munexhxhid), El-Kahira, 1956.

⁸³ M. Zerka, *El-Med'hahu'l-fikliju'l-amm*, fq. 126.

C. E drejta kushtetuese

Kur'ani thotë: *“Edhe ata që i përgjigjen thirrjes së Zotit të tyre, të cilët e kryejnë namazin dhe rregullojnë punët e tyre në marrëveshje të përbashkët”*. (Kur'ani, XLII, 38).

Sipas këtyre dispozitave një nga cilësitë e besimtarit është këshillimi reciprok në udhëheqjen e punëve të veta. Kjo inkuadron parimin e pushtetit përfaqësues.

Ç. E drejta ndërkombëtare

Kur'ani shpallë: *“O njerëz! Ju kemi krijuar prej një mashkulli e një femre dhe ju kemi bërë popuj dhe fise që të njiheni mes vete. Më fisniku nga ju është ai i cili është më i devotshëm. Zoti vërtetë di çdo gjë dhe ka njohuri mbi çdo gjë.”* (Kur'ani, XLIX, 13).

Kjo urdhëresë qartë konfirmon unitetin e gjinisë njerëzore dhe vëllëzërisë ndër njerëzit, dhe se paqja ndërkombëtare do të mund të arrihet vetëm atëherë kur popujt të fillojnë ndërmjet veti të njoftohen, të bëhen të mirë ndaj njëri-tjetrit, të çlirohen nga të gjitha llojet e ndjenjave të vlerës më të lartë dhe më të ultë dhe kanë ndër mend që në sytë e Zotit më i miri është ai që ka sjellje më të mirë. Këta janë parimet pa të cilat paqja ndërkombëtare nuk mund të ekzistojë. *“Për çka shërben e drejta ndërkombëtare nëse ajo nuk i kontribuon zhvillimit të unanimitetit mes popujve”*.⁸⁴

2. Nga vetë fillimi këto tekste kanë qenë të destinuara që të merren me problemet e çastit

Të supozuarit e rasteve në themel ka qenë e përjash-tuar nga botëkuptimi i tyre i jurisprudencës, dhe se me këtë dallohen nga kodet tjera, normimi i së cilës zë fill në

⁸⁴ M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, fq. 43.

supozime dhe në llogaritë e probalitetit. Ky orientim në të drejtën islame është i qëllimtë dhe nuk është rastësi. Muhammedi (alejhisselam) ka thënë:

“All-llahu ju ka caktuar disa rregulla, mos i shpërfillni ato. Ai u ka caktuar disa kufij, mos i kaloni ata. Ai ua ka ndaluar disa gjëra, mos i bëni ato. Nga mëshira dhe providenca e vet, pasi Ai kurrë nuk harron, i ka heshtur shumë gjëra, mos më pyetni për to”.⁸⁵

Me një rast tjetër i ka këshilluar pasuesit e vet që prej tij mos të kërkojnë udhëzim për të gjitha problemet. Ka thënë:

*“Më leni aq gjatë sa unë ju lë juve. Shumë pyetje u kanë sjellë vetëm kokëçarje të mëdha popujve para jush. Kënaquni që mos ta bëni atë që ua kam ndaluar, e nëse diç ju urdhëroj, përpununi të bëni çka mundeni nga ajo”*⁸⁶

Pejgamberi i Zotit ka shkuar aq larg sa e ka qortuar njeriun pyetja e pavend e të cilit kanë qenë përgjegjëse për ndalimin e diçkahit që para këtij rasti është lënë e papërcaktuar. Ka thënë:

*“Faji më i madh i një muslimani ndaj muslimanëve tjerë është i atij që me pyetje të pavend shkakton ndalesën e asaj që ka qenë e lejuar sikur ai mos të kishte pyetur”.*⁸⁷

Në të gjitha këto thënie Muhammedi (alejhisselam) vetëm e përcjellë dhe thekson urdhërin e qartë kur'anor:

“O besimtarë! Mos pyetni për gjerat të cilat do të jenë të papëlqyeshme për ju po t'i kuptoni; por nëse pyetni për to kur Kur'ani të shpallet, do t'u bëhen të qarta. Zoti fal për to. Zoti falë dhe është i mëshirshëm. Populli para jush kishte pyetur, por pastaj nuk kishte besuar në këtë.” (Kur'ani, V, 101-102).

⁸⁵ Ibnu'l-Kajjim, *I'lamu'l-muvekki'in*, fq. 71-72.

⁸⁶ Njëjtë.

⁸⁷ A. Hal-laf, *Ilmu usuli'l-fikh*.

Ibnu'l-Kajjimi, duke e komentuar këtë tekst i cili mund të përkthehet si “kur të shpallet Kur’ani” dhe “kur Kur’ani qe shpallur”, thotë: “Kjo d.m.th. se është e lejuar shtruarja e pyetjes për shpjegimet më të afërta të ndonjë rregulli të përgjithshëm i cili ka qenë i shpallur, kurse mundet po ashtu të ketë kuptimin e vërejtjes kundër shtruarjes së tepërt të pyetjeve në kohën kur Kur’ani është shpallur”.⁸⁸

Kjo metodë e jurisprudencës, e drejtuar në rregullimin juridik të vetëm ndodhive reale që nuk mbështeten në rastet e **supozuara**, është e përshtatshme që në masën më të vogël t’i redukojë kufizimet saktë të caktuara të imponuara me veprimet njerëzore. Mund të quhet metodë reale. Shokët e Muhammedit (alejhisselam) kanë qenë të përmbushur me këtë frymë të realizmit dhe shpesh kanë abstenuar nga shqyrtimi i rasteve të supozuara. Kur njëherë u kërkua mendimi i Ubej ibnu Ka’bit për një ndodhi, ai pyeti: “*A ka ndodhur kjo tashmë*”? Kur iu përgjigjen negativisht, tha: “*Në atë rast na leni të qetë deri sa nuk ndodh kjo. Kur të ndodhë, sipas asaj edhe do të gjykojmë*”.⁸⁹

Kjo natyrë realiste e Kur’anit, njëjtë sikur edhe e Sunnetit, është e përshkruar me tendencën themelore, e cila përgjithësisht nuk mund t’i bashkohet shprehjes *religjioni*, dua të them se gjithnjë është i theksuar vullneti i All-llahut ta lehtësojë njeriun. Ja disa citate nga Kur’ani që qartë e ilustrojnë këtë tendencë:

“*Zoti nuk do t’ua ngarkojë barrën e rëndë, mirëpo Ai dëshiron t’u bëjë të pastër dhe të plotësojë deri në maksimum mirësitë e Tij ndaj jush, që t’i jeni mirënjohës.*” (Kur’ani, V, 6).

“*Zoti ju dëshiron juve lehtësi, e nuk ju dëshiron juve vështirësi*”. (Kur’ani, II, 185).

⁸⁸ Ibnu'l-Kajjim, *I'lamu'l-muvekki'in*, I, fq. 72.

⁸⁹ Njëjtë, fq. 64.

“Zoti nuk kërkon prej asnjë personi që nuk ka mundësi ta bëjë”. (Kur’ani, II, 286).

“Ai nuk ju ka urdhëruar asgjë të rëndë në fenë tuaj”. (Kur’ani, XXII, 78).

Kur i lexojmë këto rregulla në kontekstin e tyre, shohim se ato nuk janë rregulla të pastra teorike. Udhëresën e parë, për shembull, drejtpërdrejt e përcjell e dyta, e cila e liron të sëmurin dhe udhëtarin nga obligimi i agjërimit deri sa i sëmuri nuk shërohet, kurse udhëtari nuk kthehet në shtëpi. Muhammedi (alejhisselam) ka qenë shembull i orientimit të këtillë gjatë tërë misionit pejgamberik. Gruaja e tij Aisha thotë:

*“Kurdo që Pejgamberi i Zotit ishte para ndonjë zgjidhje, e zgjidhte gjithnjë atë që është më e lehtë, pos nëse kjo ka qenë mëkat. Në atë rast këtë e mënjanonte menjëherë”.*⁹⁰

Vetë Muhammedi (alejhisselam) ka thënë:

“Vërtetë kjo fe është e lehtë, prandaj kushdo që shkon kundër natyrës së saj dhe e tepron, do të mposhtet prej saj. Merrni, pra, rrugën e mesme, ngjasoni të përkryerës dhe bëhuni me vullnet të mirë”.⁹¹

3. Rregulli është se çdo gjë është e lejuar që nuk është e ndaluar

E drejta islame nuk ka për qëllim t’i paralizojë njerëzit ashtu që nuk mund të bëjnë asgjë pa leje shprehimore. Përkundrazi, Kur’ani insiston në atë që njeriu e konsideron tërë botën për mëshirë të Zotit, për atë të destinuar dhe t’i shpenzojë të gjitha mjetet e veta të urtësisë dhe fuqisë që nga bota ta nxjerrë atë që është më e mirë.

⁹⁰ Esh-Shatibi, *El-Muvafekat*, I, fq. 343, *El-Kassas, Ahkamu’l-Kur’an* (Institucionet juridike kur’anore), I, fq. 261.

⁹¹ El-Buhari, *Es-Sabih*, Kibatu’-iman (Libri mbi besimin), Babu ed-dinu just (Kaptina: Feja është lehtësim).

Kur'ani thotë:

“Dhe për ju nënshtroni gjithë ç’ka në qiej dhe ç’ka në tokë, njëmend për njerëzit që mendojnë thellë, në to ekzistojnë argumente.” (Kur’ani, XLV, 13).

Këto karakteristika shumë më tepër janë të shprehura me anë të ndalimeve kur’anore të disa ushqimeve:

“Thuaj: Në atë që më është shpallur mua (në Kur’an) nuk po gjej të ndaluar diçka nga ushqimi, përveç në qoftë se ai (ushqimi) është: cofëtinë, gjak i derdbur ose mish derri, ai është i ndytë, dhe pas asaj që është therrur jo në emër të All-llahut (por të ndonjë idhulli) e që është mëkat. E kush detyrohet (t’i hajë këto të ndaluara), por duke mos pasur për qëllim shijen dhe duke mos e tepruar, Zoti yt është që falë e mëshiron shumë.” (Kur’ani, VI, 145).

Kur’ani po ashtu thotë:

“Zoti tashmë ju ka shpjeguar çka ju është e ndaluar...”. (Kur’ani, VI, 119).

Dhe:

“Qartë u ka treguar prej çka të ruhen.” (Kur’ani, IX, 115).

Nga ana tjetër, Kur’ani qorton ata që në emër të Zotit vetëm i kanë ndaluar atë që Zoti nuk u ka ndaluar, dhe për ata thotë:

“E kush është më miqor se ai që trillon rrenë për All-llahun dhe ashtu t’i humbë njerëzit në mungesë të dijes...”. (Kur’ani, VI, 144).

Më tej, gjithësia është shkruar si stoli prej Zotit të destinuar kënaqësisë së krijesave të Tij, ashtu që sa më besimtar është njeriu raporti i tij me botën bëhet më i gjallë dhe më gjithëpërfshirës.

Kur’ani thotë:

“Thuaj: “Kush i ndaloi bukuritë dhe ushqimet e mira që All-llahu i krijoi për robtë e vet?” Thuaj: “Ato janë në këtë botë për ata që besuan, e në ditën e kijametit janë të posaçme për ta. ...” (Kur’ani, VII, 32).

Ibni Kethiri, komentuesi i zëshëm i Kur’anit, shë-

non që kjo urdhëresë është përgjigje atyre që marrin guxim të ndalojnë atë që Zoti nuk e ka ndaluar.⁹²

Muhammed Aliu thotë: *“Pasi që Islami i ka dekurajuar format rigorozë të mirësjelljes, çfarë është jeta monakiste, po ashtu ka ndaluar shtruarjen e pyetjeve mbi hollësitë e problemeve të shumta që do të kërkonte që kjo apo ajo praktikë të bëhet obligative – shumë sosh i janë lënë vullnetit të individit apo rrethanave të vendit dhe kohës. Gjykimi që vend të rëndësishëm në islam dhe kjo i jep mundësi të gjërë popujve dhe bashkësive të ndryshme t’i trajtojnë për vete rregullat të cilat do t’u mundësojnë të përgjigjen në situatat e reja dhe relative. Hadithi tregon se i Dërguari i Zotit po ashtu ka penguar pyetjet mbi hollësitë në të cilat muslimani mund ta zgjedhë rrugën për vete.”*⁹³

4. Madje edhe në sferën e ndalesës, Kur’ani nganjëherë përdorë metodën që suksesivisht⁹⁴ mund të sigurojë simpatinë në rritje në shoqëri ku rregullat e shpallura do të aplikohen.

Shembull i mirë është ndalimi i pijeve alkoolike. Ato kanë qenë shkallërisht të ndaluara, së pari me fjalët kur’anore:

“Të pyesin ty për verën dhe bixhozin. Thuaj: “Që të dyja janë mëkat i madh, e ka edhe dobi në to (të pakta) për njerëz, por dëmi i tyre është më i madh se dobia e tyre. Të pyesin ty edhe se ç’do të japin. Thuaj: “Tepërcën”! Kështu ua sqaron All-llahu juve argumentet ashtu që të mendoni (çka është mirë e çka është keq).” (Kur’ani, II, 219).

Në këtë tekst nuk ka ndalesë qartë të konstatuar të pijeve alkoolike. Pastaj janë shpallur fjalët vijuese të Kur’anit:

“O ju që besuat, mos iu afroni namazit duke qenë të dehur,

⁹² Ibnu Kethir, *Tefsiri’l-Kur’ani’l-adhim* (Komenti i Kur’anit të ndershëm), Matbe’atu’l-istikameti, II, El-Kahira, 1955, fq. 211.

⁹³ Muhammed Ali, *The Holy Qur’an*, fq. 271.

⁹⁴ Ibnu Kethir, *Tefsiri’l-Kur’ani’l-adhim*, IV, fq. 255-256.

derisa të dini se ç'flitni...". (Kur'ani, IV, 45).

Ndalesa në këtë fjali ka të bëjë me namazin në gjendje të dehur. Pastaj janë shpallur ajetet vijuese:

"O ju që besuat, s'ka dyshim se vera, bixhozi, idhujt dhe hedhja e shigjetës (për fall) janë vepra të ndyta nga shejtani. Pra, largohuni prej tyre që të jeni të shpëtuar." (Kur'ani, V, 90).

Me hulumtimin e këtyre teksteve zbulohet se të gjitha ajetet mbi pijet alkoolike qenë të orientuara drejt ndalesës së tyre. Teksti i parë thekson dëmin e tyre përkundër dobisë me qëllim ta ndihmojë pengimin moral. Teksti i dytë i dëmkos pijet alkoolike si gjëra që e prishin namazin dhe u ndalon pijanecëve të falen deri sa nuk zhdehen duke e përkrahur pengimin moral me nevojën e pashmangshme të shmangies së dehshmërive për kryerjen e namazeve ditore obligative, në kohën e vërtetë. Në tekstin e tretë Kur'ani i karakterizon pijet alkoolike si *punë djallëzore* dhe njëkohësisht i ndalon ato. Bashkësia muslimane ka qenë shkallërisht e përgatitur për ndalesën e tillë, ashtu që muslimanët, kur i deleguari i Muhammedit (alejhisselam) shpalli se është shpallur ajeti mbi ndalesën e alkoolit, i derdhën të gjitha sasisë e alkoolit që i kishin. Historia shënon se ditën e njëjtë kur është ndaluar, vera ka rrjedhur rrugëve të Medines.⁹⁵ Sa dimë ne, në historinë e të drejtës nuk ekziston ndonjë rast që një popull aq shpejt të ketë vepruar në kërkesën e ligjit, veçmas në rastin e ndalimit të përdorimit të alkoolit, pasi kjo ishte traditë thellë e rrënjosur në shoqërinë arabe, e lavdëruar prej poetëve, ndalimi i të cilit e ka dëmtuar tregtinë.

5. Çdo gjë që Kur'ani dhe Sunneti e ka ndaluar bëhet e lejuar kur fillon rrethana detyruese.

Ky parim shpesh është përsëritur gjatë tërë Kur'anit.

⁹⁵ El-Buhari, *Es-Sahih*, 46-20.

Për shembull:

“... E kush shtrëngohet (të hajë nga këto) duke mos pasur për qëllim shijen dhe duke mos e tepruar, për të nuk është mëkat...”. (Kur’ani, II, 173).

“E kush detyrohet (t’i hajë këto të ndaluara), por duke mos pasur për qëllim shijen dhe duke mos e tepruar, Zoti yt është që falë e mëshiron shumë.” (Kur’ani, VI, 145).

“E kush detyrohet nga uria (të hajë nga të ndaluarat), duke mos anuar dhe duke mos patur qëllim mëkatin, All-llahu falë shumë dhe është mëshirues.” (Kur’ani, V, 3).

Ndër juristët përgjithësisht është pranuar rregulli se nevoja lejon atë që është e ndaluar. Alkooli, për shembull, i është lejuar atij që është i etshëm e nuk ka ujë dhe të sëmurit për mjekim. Cofëtira i lejohet atij që është i uritur, e nuk ka asgjë tjetër të hajë. Juristët muslimanë deri në hollësi e kanë përpunuar nocionin dhe suazat e nevojës duke u mbështetur në qëndrimet e qarta kur’anore.

6. Ekzistojnë mundësitë e gjera për pranimin e çdo gjëje që është e dobishme, me çfarëdo preardhje qoftë, nëse kjo nuk i kundërshton tekstet e Kur’anit dhe Sunnetit.

Pejgamberi i Zotit në një hadith që unanimisht konsiderohet autentikë, në mënyrë më ekspresive e ka shtruar këtë parim:

“Besimtari gjithnjë kërkon urtësi, kudo që e gjenë, detyra e tij është ta marrë”.

Kur kemi folur për Sunnetin si burim të së drejtës islame kemi thënë që ai përfshinë tërë atë që i Dërguari ka thënë, ka vepruar ose me çka është pajtuar. Kjo pjesa e fundit e Sunnetit ka qenë shkak i dyshimeve të shumta të ekspozuara në veprat perëndimore në aspekt të autenticitetit të Sunnetit, ku është theksuar se Pejgamberit i është përshkruar shumë sosh që ai as që e ka thënë as që e ka vepruar. J. Schacht thotë: “Dubet theksuar se bulumti-

*met moderne e kanë shtyrë shkencën evropiane ta zvogëlojë dyshimin në autenticitetin e disa haditheve, dyshimin i cili shpesh ka qenë i tepruar. Shumë thënie të Pejgamberit nuk përmendin se ai ka thënë apo ka bërë diç më vonë është bërë dispozitë e re, por ato konfirmojnë se i Dërguari ka lejuar, shprehimisht ose në heshtje disa tradita të popullit të vet dhe se nuk i ka atakuar ato”.*⁹⁶

Pikëpamja themelore e Sheriatit është që ai t’i tejkalojë të gjitha pengesat e gabuara të përçarjeve njerëzore dhe kufizueshmëritë me domethënien gjithëpërfshirëse të vlerave të aplikueshme ndaj të gjitha qenieve njerëzore. Kur’ani thotë:

“Që pranojnë të dërguarin (Muhammedin), Pejgamberin arab, (që nuk shkeruan as nuk lexon), të cilin e gjejnë të cilësuar (të përsbkeruar me virtytet e tij), te ata në Terrat dhe në Inxhil, e që i urdhëron ata për çdo të mirë dhe i ndalon nga çdo e keqe, u lejon ushqimet e këndshme dhe u ndalon ato të pakëndshmet, dhe heq nga ata barrën e rëndë të tyre dhe prangat që ishin mbi ta. ...” (Kur’ani, VII, 157).

Kjo domethënie gjithëpërfshirëse e vlerës nuk është futur vetëm në frymën e çlirimit, por, po ashtu, është nxitur me vetë impulsin fetar. Kur’ani thotë:

“Në krijimin e qiejve e të tokës, në ndryshimin e natës dhe të ditës, ka argumente të qarta për ata që kanë arsye dhe intelekt.” (Kur’ani, III, 190).

“Ne do t’ua tregojmë atyre që t’i shobin ajetet (shënjat) Tona në horizonte dhe në veten e tyre deri që t’u bëhet e qartë se ai (Kur’ani) është i vërtetë. A nuk mjafton që Zoti yt është dështar për çdo gjë?” (Kur’ani, XLI, 53).

Muhammedi (alejhisselam) transmetues dhe përfaqësues i këtyre porosive, shprehimisht ka konfirmuar:

“Sikur ari dhe arjendi, edhe njerëzit dallohen sipas veçorive të veta qoftë para islamit qoftë pas islamit. Njeriu më i mirë para

⁹⁶ Salahuddin El-Munexhhid, *El-Munteka min dirasati’l-musteshrikin*.

islamit është i gatshëm të bëhet më i miri kur të fillojë ta njohë islamin."⁹⁷

Pejgamberi po ashtu ka thënë:

*"Të gjithë njerëzit janë të nënsbtruar ndaj Zotit, kurse Zoti nga të gjithë më së shumti e don atë që është më i dobishmi për njerëzit".*⁹⁸

Në një kaptinë tjetër do të shohim se si konceptet e *dobisë* dhe **mirëqenies publike** janë përpunuar dhe aplikuar nga një varg juristësh.

⁹⁷ E transmeton Ebu Hurejre dhe unanimitisht konsiderohet autentik.

⁹⁸ E transmeton Enesi dhe Ibni Abbasi në **El-Mu'xhem** të Taberaniut, përkatësisht në **Musned** të Shihabit.

Kreu III

Ixhtihadi – gjykimi individual

A. Miratimi i Pejgamberit

Ixhtihadi është derivat nga folja arabe *ixhtebede*, i cili tekstualisht d.m.th. “të përpjekurit”, “të munduarit”, “të orvaturit”. Gjatë kohës kjo fjalë ka filluar të nënkuptojë gërshetim të gjerë të përkufizimeve dhe kushteve të juristëve. Sa na është e njohur, në kuptimin e drejtpërdrejtë juridik kjo fjalë për herë të parë është përdorur gjatë jetës së Pejgamberit në një transmetim autentik nga Mu’adh ibnu Xhebeli, të cilin Muhammedi (alejhisselam) e ka emëruar për gjyqtar në Jemen. Para se të shkojë ta pranojë detyrën, Pejgamberi e pyeti: “Me çka do të gjykosësh?” Ai u përgjigj: “Sipas Librit të Zotit”. “E nëse aty nuk gjenë asgjë?” “Sipas Sunnetit të Pejgamberit të Zotit”. “E nëse aty nuk gjenë asgjë?” “Atëherë do të përpiqem të formoj gjykimin tim vetjak”. Pejgamberi pas kësaj ka thënë: “I lavdëruar qoftë Zoti që e drejtoi emisarin e Pejgamberit të Tij drejt asaj me çka është i kënaqur Pejgamberi i tij”.⁹⁹

Pjesa e nënvizuar e tekstit të sipërm është përkthyer

⁹⁹ Ibnu Abdi-l-Berr, *Xhami’u’l-bejani’l-ilmi ve fadlihi*, II, fq. 36. Shih po ashtu, Muhammed Jusuf Musa, *Muhādarāt fi tarihi’l-fikri’l-islami*, Matbe’atu mahdati Misr, El-Kahire, 1956, I, Fq. 18; Abdulvehhab Hal-laf, *Ilmu usuli’l-fikhi*, fq. 62.

në mënyra të ndryshme. Në gjuhën arabe është kështu: *Exhtebedu re'ji vela alu* që, sipas mendimit tonë nuk mund të përkthehet ndryshe por siç e kemi bërë këtë tashmë. Prof. Asaf Fyzee (Fejzi) këtë e përktheu si: “Atëherë do ta komentoj sipas gjykimit tim”.¹⁰⁰ Mirëpo, fjala *grykim* (shqyrtim, mendim i lirë), e shprehur me fjalën arabe *re'ji* - në pajtim me kontekstin e përgjithshëm të hadithit – posedon natyrë krijuese e cila vjen në shprehje në mungesë të tekstit kur'anor dhe pejgamberik. Përkthimi i këtillë i gabuar ndoshta është përgjegjës, krahas shumë faktorëve të tjerë, që më vonë do t'i shpjegojmë, për pohimet çfarë është edhe kjo e profesorit Gibb. “Fjala *ixhtihad* tekstualisht d.m.th. ‘të përpjekurit’ dhe shënon orvatjen që të zbulohet aplikimi i mirëfilltë i mësimin të Kur'anit dhe Traditës në ndonjë situatë të veçantë dhe nuk mund të shkojë kundër kuptimit evident të këtyre mësimëve”.¹⁰¹ Deri sa pjesa e fundit e këtij pohimi është plotësisht e saktë, pjesa e parë në të vërtetë është kërcim nga kuptimi tekstual i fjalës në kuptimin e tij juridik pa kurrfarë teksti i cili këtë të fundit do ta përcaktonte. *Ixhtihadi*, si është përdorur në hadithin tematik, nuk është e saktë ajo që prof. Gibb e shtroi pos nëse me “aplikimin e vërtetë të mësimin të Kur'anit dhe traditës nuk ka menduar asgjë më tepër se mosshkuarje “kundër kuptimit evident të këtyre mësimëve”. Vetëm atëherë fjalët e Mu'adhit: “Atëherë do të përpiqem ta formoj gjykimin tim vetjak”, dhe miratimi dhe lavdia e Pejgamberit kanë kuptim. Nuk ka përpjekje për *grykim vetjak* pa fushë të dhënë të mendimit të lirë dhe të mendimit individual. Pikënisja e një përpjekjeje të tillë, sipas hadithit të sipërm, është mungesa e

¹⁰⁰ Asaf A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law* (Pasqyra e përgjithshme e të drejtës muhamedane), botimi II, London, Oxford University Press, 1955.

¹⁰¹ Gibb, *Modern Trends in Islam*, fq. 12-13.

çfarëdo teksti aplikues; kurse mund të kryhet vetëm aq deri sa mendimi i tillë i lirë nuk i kundërvihet Kur'anit dhe Sunnetit. Këto të dyja, siç është përmendur më herët, në bazë merren me parimet e përgjithshme dhe i japin vetëm konturat e mendimit juridik. Tashmë e kemi cituar prof. Gibb, i cili e konsideron pikëpamjen e shpirtit si themel të vërtetë të mendimit juridik islam. Ai po ashtu ka thënë për aktivitetin e hershëm të shpirtit musliman në shekullin e dytë pas Hixhretit – datës së shpërnguljes së Muhammedit a.s. nga Mekeja në Medinë – se deri “në imtësi” e ka përpunuar strukturën e të drejtës ashtu që, nga pikëpamja e përkryeshmërisë logjike, është një prej refleksioneve më të shkëlqyeshme të gjykimit njerëzor”.¹⁰² Procesi i përpunimit të kësaj “strukture të së drejtës ka qenë i dyfishtë: në plan të parë ka qenë komentimi i teksteve themelore, kurse në plan të dytë është rregullimi sistematik i aplikueshmërisë dhe mendimit juridik në rastet kur nuk ka pasur në disponim tekste. Në pjesën më të madhe, mjet themelor i aplikuar në këtë metodë ka qenë koncepti i mirëfilltë i *ixhtihadit*. Hulumtimi i themeltë i godinës madhështore i punimeve të hershme të juristëve dëshmon pa fijen e dyshimit njësinë dhe lirinë e mendimit me të cilën juristët muslimanë, sipas pranimi të përgjithshëm, kanë sajuar “një nga refleksionet më të shkëlqyeshme të gjykimit njerëzor”. Si atëherë të kuptohet citati tjetër i prof. Gibb se *ixhtihadi* “në asnjë mënyrë nuk nënkupton,” siç dëshirojnë të na bindin disa modernistë, “lirinë e gjykimit”.¹⁰³ Shpjegimi i vetëm është ai që ai vetë e ofroi gjatë analizës së tij. Ky është “koncepti i definitivitetit” i cili zakonisht i është përshkruar punimeve të juristëve të parë pa kurrfarë mbësh-

¹⁰² Gibb, *Mohammadanism*, fq. 73-74.

¹⁰³ Gibb, *Modern Trends in Islam*, fq. 12.

tetje në Kur'an apo Sunnet. Një nga rezultatet e përsiatjeve të disa shkollave të para juridike ka qenë domethënia ideore të cilën ata ia jepnin termit *ixhtihad*, duke e ndërruar kështu natyrën e tij të procesit shpirtëror i cili nxjerr motivin e vet drejtpërdrejt prej Sheriatit dhe nënkupton vetëm mendimin individual në diç që nuk është e lidhur vetëm për normat që i kanë vendosur disa juristë, por edhe më tej kërkon për vete statusin e definitivitetit juridik. Për *modernizimin*, termi të cilin e ka përdorur prof. Gibb që t'i emërtojë ata që kërkojnë të drejtën në *ixhtihad* në çdo kohë dhe të cilët e kontestojnë definitivitetin e konstrukcioneve teologjike nga Mesjeta, nuk është i domosdoshëm kurrfarë shpjegimi nga ana jonë pasi që ai vetë e ka theksuar se qëllimi i atyre që e rekomandojnë *ixhtihadin* nuk është që ta modernizojë mësimin islam por t'i kthehen praktikës së bashkësisë së parë".¹⁰⁴ Ne vetëm do të japim një sqarim plotësues: praktika e bashkësisë së parë muslimane jo vetëm që në tërësi e shpreh futjen e islamit nga ana e Pejgamberit por duhet mbetur, sikur që burimisht edhe ka qenë, nxitje dhe mundësi e hapur për gjykim të shkëlqyeshëm.

Koncepti i *mendimit individual* ka qenë i pranuar dhe i aplikuar nga ana e Pejgamberit dhe në raport me vetë atë. Vetëm ajo që e ka thënë, bërë, ose me çka është pajtuar në cilësi të Pejgamberit duhet patjetër të konsiderohet për Sunnet obligues.¹⁰⁵ Konteksti i ndonjë hadithi rëndom tregon në rëndësinë juridike që e tërheq ai me vete. Në mungesë të paralajmërimit të këtillë dhe në rastet e ekuivokësisë kjo bëhet për muslimanët objekt i përsiatjeve në të cilin faktorët shpirtëror sikur dhe gjykimi individual dhe i përbashkët duhet ta luajnë rolin vendimtar.

¹⁰⁴ Njëjtë, fq. 13.

¹⁰⁵ Njëjtë, fq. 12.

Më herët e kemi cituar bisedën e El-Habab Ibnu'l-Mundhirit me Pejgamberin e Zotit gjatë betejës së njohur të Bedrit, dhe kemi parë se si ai i ka dalluar urdhërat të konfirmuara me Shpallje dhe urdhërat të nxitura me të përsiaturit personal të Pejgamberit. Po ashtu kemi parë se Pejgamberi jo vetëm që e ka pranuar dallimin e këtillë por ka hequr dorë nga plani i tij vetjak në llogari të planit të El-Hababit. Tubuesi i zëshëm i hadithit, Muslimi ka shënuar në **Sahihun** e vet një shembull edhe më bindës. Me ardhjen e tij në Medine Pejgamberi ka vërejtur se disa medinas i pjalmojnë (polinizojnë) palmat e tyre. Vërejtja: *“Mbase do të jetë më mirë nëse këtë nuk do ta bënin”*. Një rezultat për të cilët ishte vërejtja e kuptuan vërejtjen e tij si urdhëresë kurse rezultati nuk ishte ajo çka priste ai. Kur kjo iu transmetua Pejgamberit, ai ka thënë: *“Unë jam vetëm njeri. Vetëm atëherë kur ju urdhëroj diç në aspekt të obligimeve tuaja fetare duhet të qëndroni në të. Mirëpo, nëse ju urdhëroj diç në bazë të mendimit personal kejo është vetëm supozim i kulluar, kurse unë jam vetëm qenie njerëzore. Për më tepër, ju mbase më mirë i dini punët tuaja botërore”*.¹⁰⁶ Po ashtu transmetohet se Pejgamberi në disa raste e ka kërkuar mendimin e Ebu Bekrit dhe Omerit duke folur: *“Këshilloni sepse në mungesë të Shpalljes unë jam sikurse edhe ju”*.¹⁰⁷

B. Në mes të as'habëve

Ky konceptcion i mendimit individual ka prezentuar anën e ndritshme të jetës shpirtërore të bashkësisë më të hershme muslimane. Ibnu'l-Kajjimi shënon për këtë ndo-

¹⁰⁶ Muslim, *Sahih*, VII, fq. 95. Shih po ashtu, El-Kasimi, *Kavaidu't-tahdith*, (Rregullat e predikimit), fq. 256; Hal-laf, *Usulu'l-fikhi*, fq. 47.

¹⁰⁷ Abdu'l-aziz Buhari, *Keshfu'l-esrar fi sherhi usuli'l-Bezdevi* (Zbulimi i fshehtësisë në komentimin e themeleve të Pezdeviut), 1307 H., II, fq. 930.

dhi të shumta të vërteta. Omeri, halifi i dytë, e pyeti një ndërgjyqës pasi që në rastin e tij gjykuan Aliu dhe Zejdi, që ishin Shokë të Pejgamberit: “*Si u mor vendimi?*” Njeriu iu përgjigj. Omeri atëherë tha: “*Sikur unë të isha gjyqtar, unë do të gjykoja ndryshe.*” Njeriu e pyeti: “*Përse nuk e imponon vendimin tënd, ti je halif?*” Omeri u përgjigj: “*Sikur ky të ishte vendim i bazuar me urdhëresë të veçantë të Librit apo Sunnetit, unë do ta bëja këtë. Mirëpo, këtu ka të bëjë me çështjen e cila është objekt i gjykimit (të livë) e këtu jemi të gjithë të njëjtë*”.¹⁰⁸

Në pasqyrën e vet të përpiktë të haditheve të shumta për këtë çështje (d.m.th. për mendimin individual) dhe në analizat e veta të ekuilibruara Ibnu'l-Kajjimi ka tentuar të konstatojë tri kushte për orientim dhe për vlefshmëri të mendimit individual:

1) Mund të aplikohet vetëm në mungesë të tekstit aplikues të Sheriatit;

2) Që në asnjë mënyrë mos t'i kundërvihet Sheriatit;

3) Që rrjedha e të përsiaturit mos të pengohet në kurrfarë lloj të të filozofuarit ose të shprehurit të ngatërruar i cili mund t'i bëjë dëm kontaktit të drejtpërdrejtë të popullit me Sheriatin ose ta turbullojë kthjelltësinë e tij.

Në tërësinë e analizave të veta Ibnu'l-Kajjimi, në fakt, njëkohësisht merret me dy probleme: i pari, me zhvillimin e *ixhtihadit* në shkollat e ndryshme të së drejtës që kanë ndjekur juristët autoritativë nga shekujt e parë të islamit dhe i dyti, me lajthitjen e *taklidit* ose me ndjekjen e verbër të këtyre shkollave që ka paralizuar shumicën e shpirtërave muslimanë. Reaksioni natyror islam në këtë ka qenë një varg lëvizjesh të drejtuara në përtëritjen e funksionit të mirëfilltë të *ixhtihadit*, ashtu si është impulsuar me Sheriat dhe është zbatuar midis muslimanëve të parë. Kushtet kufizuese, që i ka vënë

¹⁰⁸ Ibnu'l-Kajjim, *I'lamu'l-muvekki'in*, I, fq. 81-85.

Ibnu'l-Kajjimi, siç kemi parë, janë në pajtim të plotë me Sheriatin.

Prof. Sachau (Zahau), ndonëse lejon se ky aspekt i mendimit individual ka ekzistuar ndër shokët e Pejgamberit, e përshkruan si pikëpamje praktike të shpirtit që e kanë përvetësuar në ballafaqim me gjendjen e re të gjërave që i ndiqte pushtimet kurse në mungesë të teksteve aplikuese në Sheriat. Ai ka bërë dallim ndërmjet pikëpamjes së lirë të shpirtit dhe asaj që më vonë e futën shkollat juridike me termin juridik *ixhtihād, kijās* dhe *fikh*.¹⁰⁹

Prof. Goldziher pohon se roli i gjykimit (të lirë) nga shkenca juridike muslimane në gjeneratën e parë të islamit është zgjeruar si çështje e domosdoshme në sferën praktike të pushtetit gjyqësor. Ky rol, shkruan ai, ka qenë i pranuar gjatë zhvillimit të mendimit juridik individual në rastet kur nuk ka pasur tekste të shenjta aplikuese. Kjo rrjedhë e supozuar e zhvillimit, sipas tij, është ndërrim për hadithet autentike që e kanë futur ose më herët e kanë caktuar *ixhtihadin* dhe në të cilat ai pa bazë të vlefshme dyshon dhe në shpejtësi i refuzon. Ai madje fillimin e *ixhtihadit* të vënë në kohën pas halifit të dytë, Omerit edhe pse përgjithësisht është e njohur se pikërisht Omeri më së miri ka prezantuar zbatimin e *ixhtihadit*.¹¹⁰

Prof. Goldziheri, ndërkaq, lejon ekzistimin e gjykimit në themel të mençurisë në brezin e parë të islamit por pa metodë specifike të karakterit pozitiv që i pari e ka futur Ebu Hanife me termin juridik *kijās*.¹¹¹

Këtu sërish gjendemi të ballafaquar me pikëpamjen e ngatërruar e cila ose e përziën parimin e *ixhtihadit*, si e

¹⁰⁹ E. Sachau, *Zur ältesten Geschichte des Muhammedanischen Rechts* (Drejt historisë më të vjetër të së drejtës muhammedane), Wien, 1870, fq. 5-11.

¹¹⁰ Goldziher, *Die Zabiriten*, fq. 5-8.

¹¹¹ Njëjtë, fq. 11-13.

ka nxitur vetë Sheriati, me aplikimin e tij teknik, nga ana e juristëve të mëvonshëm ose aq është preokupuar me punimet e këtyre juristëve sa e ka humbur para vetes, së paku për të gjitha qëllimet praktike, Sheriatin dhe e ka identifikuar atë, me vetëdije apo pa të, me atë çka juristët me atë kanë kuptuar ose me metodat që i kanë aplikuar në të kuptuarit e tij qoftë në të konfirmuarit historik të autenticitetit, të gjuhës, terminologjisë apo rrjedhës specifike të analogjisë.

C. Ndikimi i punimeve të juristëve

M. Ikbali *ixhtihadin* e ka quajtur “*parim të lëvizjes në strukturën e islamit.*” Domethënien e tij në terminologjinë e të drejtës islame ai e ka caktuar si: “*angazhimi me qëllim të formimit të mendimeve të pavarura në një çështje juridike*”. Ai thekson se ideja ka prejardhjen e vet në ajetin e njohur të Kur’anit “*dhe atyre që përpiqen Ne ua tregojmë rrugën tonë*”, dhe se më qartë e gjejmë të theksuar në traditat e Pejgamberit të Ndershëm.¹¹² Ai pastaj e citon traditën më herët të cituar nga Mu’adh ibnu Xhebeli, e pas kësaj lëshohet në shqyrtimin e shëndoshë të ndikimit vërtetë të pazakontë të shkollave të ndryshme juridike në frymën dinamike të Sheriatit. “*Së këndejmi është e domosdoshme*”, thotë Ikbali, “*të zbulohen shkaqet e këtij qëndrimi intelektual të cilin e drejta islame praktikisht e ka shpënë në gjendjen e palëvizshmërisë...*”.¹¹³ Këtu shkurtimisht do t’i ekspozojnë tre shkaqe që ai i ka shtruar me saktësi bindëse. Këta janë:

- 1) Kontesti i rreptë mbi mësimin për amshueshmë-

¹¹² M. Iqbal, *The Reconstruction of Religions thought in Islam*, fq. 148. Përkthimi më i mirë i ajetit kur’anor të cituar do të mund të ishte: “*Kurse ata që fuqishëm luftojnë për Ne, Ne do t’i përrudhim gjithësisë rrugëve Tona*”. (Kur’ani, XIX, 6).

¹¹³ Njëjtë, fq. 149.

rinë e Kur'anit është bërë gjithnjë e më i rëndë për zgjidhje dhe gjithnjë e më kompleks ashtu që dy taboret e konfrontuara – racionalistët dhe konzervatistët – janë zhvilluar gjithnjë e më tepër ndaras në aspekt të natyrës së bindjeve të tyre. Që ta ruajnë tërësinë shoqërore të islamit, konzervatistët janë përpjekur që strukturën e sistemit të vet juridik ta shprehin sa më rreptë që është e mundur.

2) Shitmendja (filozofimi) e amshtë e juristëve të atëhershëm i kanë larguar disa nga shpirtërat më inteligjentë të islamit në sufizëm, i cili ka mbështetur një lloj protesti kundër lojës me fjalë të mësuesve të parë të së drejtës. Mirëpo, me zhvillimin suksesiv të aspektit të pastër teorik – nën ndikimin joislam – sufizmi asketik me frymën e vet të *matanësisë* së plotë nuk i ka thithë vetëm shpirtërat më të mirë muslimanë të cilët fuqishëm i kanë tërhequr përsiatjet e pakufizuara por e ka fshehur nga të pamurit e njeriut mu anën më të rëndësishme të islamit – rregullimin shoqëror. “*Shteti muslimanë aq përgjithësisht i është lënë në duar mediokrëve intelektualë*”,¹¹⁴ kurse masat muslimane duke mos menduar, e duke mos pasur personalitete të mëdha që do t'i udhëhiqnin ata, e kanë gjetur sigurinë e vet në ndjekjen e verbër të shkollave juridike.

3) Nëse këto rrjedha zhvillimore nuk kanë qenë të mjaftueshme që ta minojnë fleksibilitetin e të drejtës islame, rrënimi i Bagdadit nga ana e Mongolëve ka qenë kjo sigurisht. Kjo goditje – kah mesi i shekullit 13 - solli me vete periudhën e dobisë politike gjatë së cilës kohë men-

¹¹⁴ Kalimthi, kjo na përkujton në vërejtjen e prof. Nallino deri sa i ka shqyrtuar disa akuza kundër të drejtës islame të shprehura nga njohësit perëndimorë të çështjes islame “të cilët në punën e tyre kanë përgatitjen ‘mesatare’ në çështjet juridike”. (Nga: *The Influence of Roman Law on Muslim Law*). Kështu islami u bë sakrificë e mediokrisë së dyfishtë: edhe brenda botës islame dhe jashtë saj.

dimtarët konservativë të islamit, duke iu frikësuar derdhjes së mëtejshme, “i përqëndruan të gjitha përpjekjet e veta në një pikë – ruajtjen e uniformimit (njëllojshmërisë) të jetës shoqërore të popullit me përjashtimin gjeloziq të të gjitha risive në ligjin e Sheriatit si është komentuar nga mësuesit e parë të islamit”. Por, rezultatet e rregullshmërisë së tepruar të mendimit juridik kanë pasur pasoja të rënda dhe të pashmangshme. Sepse, në një shoqëri tepërsisht të rregulluar individi në tërësi është shtyrë nga ekzistimi. Ai fiton tërë bollëkun e mendimit shoqëror rreth vetes dhe e humb frymën e tij vetjake ... Orientimi drejt organizimit të tepruar me respektimin e gabuar të së kaluarës, si është shprehur te juristët islamë të shekullit 13 dhe më vonë, ka qenë e kundërt me impulsin e brendshëm të islamit”.¹¹⁵

Ç. Lëvizjet për përtëritjen e ixhtihadit

Duke u ngritur kundër themeleve të periudhës së le-targjisë dhe gjendjes të shtangimit në të cilën e drejta islame është shpjerë, Ibn Tejmijje – në fillim të shekullit 14 - e ka shprehur reaksionin muslimanë në të gjitha risitë kundër Librit të Zotit dhe Hadithit të Pejgamberit të Tij. Prof. Gibb (shih më parë) e ka quajtur atë për *fundamentalist* dhe *kundërshtarin më të hapur të skolastikëve mesjetarë dhe novatorive sufiste*.¹¹⁶ Ai jo vetëm që ka kërkuar të drejtën për ixhtihad ashtu si është nxitur me Sheriat, por edhe i ka kontestuar mjetet themelore të shumicës së shkollave juridike: *kijasi* (gjykimi sipas analogjisë juridike) dhe *ixhmai* (konsensusi, pajtimi i mendimeve). Protesta i tij, përkundër persekutimeve të shumta, ka paraqi-

¹¹⁵ M. Iqbal, *The Rekonstrukcion of Religions Thought in Islam*, fq. 149-152.

¹¹⁶ Gibb, *Modern Trends in Islam*, fq. 34-35.

tur kthesë në historinë e përtëritjes islame. Punimet e nxënësit të tij, Ibnu'l-Kajjimit, të cilat së shpejti pasuan, i siguruan fuqinë lëvizëse dijes së guximshme. Lëvizja vehabite e shekullit 18 është një nga frytet e tij të pjekura. Kjo lëvizje me rrjedhën e vet ka nxitur një sërë lëvizjesh përgjatë botës muslimane që kanë pasur për qëllim çlirimin e islamit dhe muslimanëve. “*Madje edhe në territoret aq të largëta siç janë Nigeria dhe Sumatra*”, pohon prof. Gibb, “*ndikimi vehabit i kontribuoi shpërthimit të lëvizjeve militante*”.¹¹⁷ Kah fundi i shekullit 19 lëvizja islame me Xhemaluddin Afganiun, si liderin politik dhe me Muhammed Abduhun, si përfaqësuesin shkencor shkallërisht ka marrë trajtën e “*shkollës selefite*”. *Selefijje* është shprehje arabe që nënkupton ndjekjen e muslimanëve të parë me çka tregon tendencën karakteristike e cila pajtohet me protestën e vjetër të Ibnu Tejmijes.

Prof. Gibb Muhammed Abduhu-në po ashtu e quan fundamentalist dhe thekson thënien e tij shprehimore: “Unë them se islami nuk i ka dhënë halifit, kadiut, muftiut, shejhu'l-islamit as pushtetin më të vogël në çështjet e doktrinës dhe formulimit të normave juridike. Çfarëdo autorizimi të posedojë cilido nga këta njerëz ky është autorizim qytetari i përcaktuar me të drejtën islame dhe prandaj është e papranueshme që kushdo qoftë nga këta njerëz të kërkojë të drejtën e mbikqyrjes mbi besimin dhe ritualet e individëve apo të kërkojë nga njerëzit ta mbrojnë mënyrën e tij të mendimit.”¹¹⁸

Qendra më ndikuese e veprimtarisë së “*shkollës selefiste*” me vite ka qenë revista *El-Menar*, që botohej në Kairo. Redaktori i saj Reshid Rida ka qenë i njohur me kritikën e veta të rrepta që i sollën sulme të shumta. Mi-

¹¹⁷ Njëjtë.

¹¹⁸ Njëjtë, fq. 132.

rëpo, pas vdekjes së tij më 1935, revista e Univerzitetit El-Ez'her *Nuru-l-islam* (VI, 510) ia pranoi për herë të parë borxhin “*duke e respektuar mësimin e tij dhe shërbimin islamit, mbi të gjitha, në rrënimin e sundimit të taklidit (ndjekjes së verbër të shkollave) që ua imponoi muslimanëve ndarjen në dy grupe: njërin, që mbeti i gurëzuar në ndjekjen e traditave tradicionale të kundërta frymës së fesë, dhe tjetrin, që u ngrit kundër islamit dhe u nis rrugës së cilës nuk shkojnë besimtarët e vërtetë*”.¹¹⁹

Nga tërë e ekspozuara lirisht mund të thuhet se koncepti i ixhtihadit – thjeshtë i shprehur në fjalët e Mu'adh ibnu Xhebelit “*Atëherë do të përpiqem të formojë gjykimin tim vetjak*”, jo vetëm që e ka nxitur rrjedhën e hershme të shkencës së hershme juridike muslimane, por po ashtu ka qenë rojtar dhe përkujtues në autoritativitetin unikal të Sheriatit. Kjo vërtetë është burim i jetës në aplikimin e të drejtës islame, apo si pohoi Ikbali, “*parimi i lëvizjes në strukturën e islamit*”.

¹¹⁹ Njëjtë, fq. 133.

Kreu IV

Fikhu – shkenca juridike muslimane

A. Ndershmëria e juristëve

Transmetohet se Omeri, halifi i dytë, të cilin Pejgamberi i Zotit e përshkroi si njeriun me aftësi të mëdha njohëse, ka thënë: “Traditë është vetëm ajo që Pejgamberi e ka thënë ose e ka përcaktuar: Mos lejoni që ndonjë mendim i gabuar të bëhet Traditë për Bashkësinë”.¹²⁰

Dy ose tre shekuj pas vdekjes së Omerit, dhe gjatë historisë muslimane deri më sot, pohimi i tij është treguar jo vetëm si vrojtim korrekt por edhe si parandierje mendjemprehtë e gabimit themelor në raportin real të muslimanëve kundrejt të drejtës islame. Sikur që kemi theksuar shumë herë, ky gabim manifestohet në përzierjen e asaj që Zoti dhe Pejgamberi i Tij e kanë caktuar dhe mendimin që juristët e kanë përfaqësuar.

Vetë termi *el-fikh*¹²¹ me të cilin emërtohen punimet e juristëve muslimanë zbulon motivin burimor të krijimit

¹²⁰ Esh-Shewkani, *Kavlu'l-mufidi fi'l-ixhtihadi ve't-taklidi* (Fjala e dobishme për ixhtihadin dhe taklidin), Matbe'atu Mustafa El-Babi El-Halebi, El-Kahire, 1347 h., fq. 32.

¹²¹ Nyja shqese 'el' në gjuhën arabe është e barasvlershme me 'the' në gjuhën anglishte.

të tyre. Folja *fekah* d.m.th. “të kuptosh” dhe forma e saj emërore *fikh* d.m.th. “të kuptuarit, të marrit vesh”. Prof. Asaf Fyzee (Fejzi) thotë: “*Fikh tekstualisht d.m.th. të marrit vesh, të kuptuarit. Ky emërtim i është dhënë tërësisë së shkencës juridike pasi ai nënkupton përdorimin e pavarur të mendjes në zgjidhjen e pyetjeve juridike në situatën kur nuk ka tekst kur’anor apo nuk njihet hadithi për këtë*”.¹²²

Në *Err-Risaleh* (Trajesa), veprën që përgjithësisht konsiderohet vepra bazore më e hershme e shkencës juridike muslimane, Shafiu përgjigjet në pyetjen “Ç’është *kijas*? A mos është ky *ixhtihad* apo diç tjetër?” me fjalët: “Këto janë dy shprehje të një domethënieje”. I pyetur, ç’është kjo, ai u përgjigj: “Për çdo pyetje që i përket një muslimani ekziston ose tekst i obliguar (*shariat*) që e rregullon ose udhëzimi që tregon rrugën e të vërtetës. Nëse ekziston teksti, muslimani duhet ta ndjekë. Në rastin ku nuk ka tekst direkt aplikues, muslimani duhet të kërkojë rrugën e të vërtetës me *ixhtihad*. *Ixhtihadi* është *kijas*.”

Pastaj vijon një varg pyetjesh: “E kur njerëzit ta aplikojnë *kijas*in, a mund të jenë ata të sigurt se ajo që ata mendojnë është e vërtetë në sytë e Zotit? A mund të dallohen ata sipas *kijaseve* të veta? A ekziston në këtë një apo më shumë mënyra të të menduarit? A ekziston dallimi në obligueshmërinë e *kijas*it në raport me personin që e ka formuluar dhe në raport me njerëzit tjerë?” Në përgjigjen e matur në të gjitha këto pyetje Shafiu përgjigjet: “Dija ka të bëjë me dy kategori të të vërtetës: një të cilën është e vërtetë e mirëfilltë edhe në dukje edhe realisht dhe tjetrën, e cila ofron mundësi vërtetësisë. Kategoria e parë ka të bëjë vetëm me tekstin e Kur’anit dhe Sunnetit, vërtetësia e të cilit suksesivisht është dëshmuar nga brezi në brez. Vetëm këta tekste mund të lejojnë ose të ndalojnë diç, dhe kjo, sipas mendimit tonë, është pos-

¹²² Fyzee, *Outline of Mohammedan Law*, fq. 17.

tullati themelor të cilin asnjë musliman nuk guxon ta shpërfillë ose të dyshojë në të. Dija e arritur me anë të ixhtihadit, me anë të kijasit, i përket kategorisë së dytë dhe së këndejmi përmbajtja e tillë e obligon vetëm atë që erdhi deri te ai, e jo edhe dijetarët tjerë”. Pas kësaj Shafiu përpiqet që me shembull ta shpjegojë dallimin ndërmjet këtyre dy kategorive të dijes. Ai pyet: “Kur të gjendemi në Xhaminë e Shenjtë në Mekke dhe ta shohim Ka’ben para vetes, a jemi të obligueshëm që t’i kthehemi me përpikëri të plotë?” Pasi bashkëbiseduesi i tij foli afirmativisht, Shafiu pyeti: “A jemi të obliguar, kudo të gjendemi, që në namaz t’i kthehemi Ka’bes?” Përgjigja natyrisht është “po”. Shafiu pastaj pyet: “A jemi në atë rast të sigurtë se i jemi kthyer Ka’bes me saktësi të plotë?” Përgjigja është: “Nëse e keni në mend drejtimin kah Ka’ba me atë saktësi të njëjtë sikur në rastin kur e shihni me sy, atëherë përgjigja është “jo”. Por madje edhe atëherë, e keni kryer detyrën e juaj”.¹²³ Shafiu pastaj thotë: “Nga kjo del se obligimi jonë në aspekt të asaj që në mënyrë evidente është e ndryshme nga obligimet në aspekt të asaj që nuk është evidente. Rast i ngjashëm është me atë për çka nuk ekziston dispozitë obligative në tekstin e Kur’anit apo në Sunnet. Në atë rast ne përpiqemi të mësojmë me anë të ixhtihadit, kurse rezultati na obligon vetëm në masën në të cilën e konsiderojmë për të vërtetë”.¹²⁴

Duke folur për *ixhtihadin*, në një kaptinë më të vonshme, Shafiu përgjigjet në pyetjen për vlefshmërinë e tij duke u thirrur në hadithin e Pejgamberit të Zotit: “*Kurëdo që sunduesi bënë më së miri që mundet dhe udhëbeq drejt,*

¹²³ Esh-Shafi’i, *Err-Rrisaletu fi’l-ilmil’l-usul* (Trajtesa mbi shkencën e themeleve të së drejtës islame), tahkik ve sherh Ahmed Muhammed Shakir, Et-Tab’atu’l-ula, Mektebetu Mustafa El-Babi El-Halebi, El-Kahire, 1357 H (1940), fq. 476-486.

¹²⁴ Njëjtë, fq. 487-503.

do të shpërblehet dyfish (prej Zotit). Nëse bënë më së miri që mundet, kurse rezultati nuk është i mirë, sërish do të shpërblehet”. Pas kësaj Shafi'u shtron tri konkluzione kryesore për tërë problemin: *ixhtihadi*, duke e marrë parasysh natyrën dhe funksionin e vet, nuk garanton rezultate korrekte; rregullat të arritura me anë të *ixhtihadit* janë të përshtatshme të dallohen; ato i obligojnë vetëm ata që i konsiderojnë për të vërteta. Ai sërish thirret në shembullin e Ka'bes duke e cituar ajetin kur'anor: “Nga çdo vend që vjen, ti fytyrën tënde ktheja Tempullit të Shenjtë, dhe kudo të gjendeni ju fytyrat kah ajo anë ktheni”. (II, 150). Shafi'u thotë se Zoti ka përmendur vetëm Tempullin e Shenjtë dhe ka caktuar që çdo muslimanë t'i kthehet atij në namaz. Sa i përket saktësisë me të cilën i kthehemi Ka'bes, kjo i është lënë muslimanëve, që me anë të mendjes që ua ka dhuruar Zoti dhe të gjitha metodave disponuese të njohjes duhet të përpiqen, sa është në mundësinë e tyre, që saktësinë e plotë ta arrijnë. Një nga ajetet kur'anore që e citon Shafi'u është: “Dhe (Ai ka vendosur) shenjë treguese, dhe edhe sipas yjëve ata mund ta gjejnë rrugën e vërtetë”. (XVI, 16). Shafi'u thotë: “Nëse ata i angazhojnë mendjet e tyre dhe mjetet e njohjes, atëherë e kanë kryer obligimin e tyre. Kjo ‘përpyetje’ është e vetmja që na ka caktuar Zoti, e jo bindja e plotë në saktësinë të cilën ata ndoshta nuk do ta arrijnë. Nga ana tjetër, muslimanët nuk kanë të drejtë të thonë: pasi që bindja e plotë në saktësi është e paarritur, të kthehemi ngado që të dëshirojmë”.¹²⁵

Hulumtimi i tërë kësaj që e cituam nga vepra e parë e shkruar e jurisprudencës muslimane (shkencës juridike) pa dyshim tregon jo vetëm se lajthitja mbi definitivitetin e veprave të juristëve nuk ka ekzistuar në atë kohë por që edhe ato punime nuk kanë konsideruar se kanë të

¹²⁵ Esh-Shafi'i, *El-Umm* (Më e rëndësishmja), et-tab'a-tu-l-ula el-emirrije, el-Kahire, 1326 h. VII, fq. 148-149.

drejtë në fuqinë obligative mbi muslimanët. Për më tepër, Shafiun në veprën e vet të njohur *El-Umm* thekson se në rast të dallimeve të muxhtehidëve në mungesë të tekstit obligativ *secili prej tyre është i lidhur për mendimin vetjak dhe askush nuk mund ta refuzojë atë që personalisht mendon se është e drejtë me qëllim që verbërisht ta ndjekë mendimin e njeriut tjetër*.¹²⁶

Kjo ndershmëri në qëndrim nuk është karakteristike vetëm për Shafiun. E kemi cituar, sepse vepra e tij përgjithësisht konsiderohet vepra e parë e shkruar e shkencës juridike muslimane. Esh-Shevkanî transmeton disa thënie shprehimore të juristëve të mëdhenjë me emrat e të cilëve shkallërisht janë themeluar katër shkolla sunnite të së drejtës. Ja disa thënie:

Ebu Hanifeh (vdiq më 150 h.) thotë: “Askush nuk ka të drejtë ta pranojë mendimin tonë deri sa nuk e di nga është nxjerrë ai”. Ai po ashtu thotë: “Shpifin kur thonë se ne kijasit tonë i japim përparësi kundrejt Sheriatit. A ka nevojë të përsiatet kur ekziston tekst i shenjtë”.

Maliku (vdiq më 179 h.) thotë: “Unë jam vetëm njeri. Mund të gaboj, dhe mund të kem të drejtë. Prandaj së pari hulumtoje ç’po them. Nëse kjo pajtohet me Librin dhe Sunnetin, mund ta pranoni. Nëse nuk pajtohet, duhet ta refuzoni”.

Esh-Shafiun (vdiq më 204 h.) thotë: “Nëse çkado që them unë devijon nga hadithi, duhet ta ndiqni Hadithin, e kurrësi mua. Nëse për ndonjë thënie më vonë konfirmohet se është hadith, atëherë më nuk vlen ajo që kam konkluduar unë në kundërshti me atë qëndrim, kurse ju duhet ta ndiqni vetëm hadithin”.

Ibnu Hanbeli (vdiq më 214 h.) thotë: “Mos më imitoni mua, Malikun, Shafiun dhe Thevriun, por konclu-

¹²⁶ Esh-Sha’rani, *El-Mizân*, botimi arabisht, fq. 51.

doni nga ajo që edhe ata kanë konkluduar”.¹²⁷

Ibnu'l-Kajjimi shënon thëniet që e konfirmojnë faktin që të gjithë këta juristë i kanë dhënë përparësi madje edhe haditheve që nuk janë plotësisht autentikë mbi konkluzionet e tyre vetjake.¹²⁸ Shembull ilustrues për ndershmërinë e juristëve tanë të parë është qëndrimi i njohur i Malikut ndaj qëllimit të halifit që ta shpallë *El-Muvetta*-në (Librin e Malikut) si kod unik në tërë territorin e shtetit islam. Harun Rrashidi, halifi në këtë rast, ishte këmbëngulës në këtë qëllim, dhe shkoi aq larg sa që propozoi që libri i Malikut të varet në Ka'be, që do ta simbolizonte respektimin e tij të përgjithshëm dhe do të siguronte uniformitetin juridik të popullit. Mirëpo, Maliku, me shpirt e zemër të pastërt, ka refuzuar propozimin joshës të halifit me fjalët: *“Kryeparë i besimtarëve! Shokët e Pejgamberit të Zotit janë ndarë në anët e ndryshme duke bartur me vete atë që kanë dëgjuar ose kanë parë gjatë jetës së të Dërguarit. Pos kësaj kanë bartur edhe mendime të ndryshme për hollësitë e shumta. Dallimet midis dijetarëve muslimanë janë vetëm mëshira e Zotit për këtë popull. Secili nga ata ndjek atë çka konsideron se është korrekte, secili nga ata ka dëshmitë e veta dhe të gjithë lojalisht punojnë në rrugën e Zotit”*.¹²⁹

B. Shkollat e të drejtës

“Shkollat e së drejtës” është përkthimi i rëndomtë i termit *el-medhāhib*, i cili tekstualisht d.m.th. “rrugët së cilave ecet”. Në shumicën e punimeve për islamin termi *el-medhheb* është bërë identik me të drejtën islame. Ky iden-

¹²⁷ Esh-Shewkani, *El-Kawlu'l-mufid fi'l-ischtihadî we't-taklîdi*, fq. 15-27.

¹²⁸ Ibnu'l-Kajjim, *I'lamu'l-muvekki'in*, fq. 31-33.

¹²⁹ Muhammed Ebu Zehre, *El-Imamu Malik* (Imam Maliku), *Daru'l-fikri'l-arabijji*, El-Kahire, et-tab'atu'th-thaniyye, fq. 213-214.

tifikim, që në esencë është lajthitje e themeltë, na ofron shkak plotësues që t'i shqyrtojmë dy faktet kryesore për këto shkolla.

1. Katër shkollat e njohura – hanefite, malikite, shafi'ite dhe hanbelite – nuk janë kurrësesi shkollat e vetme në historinë e shkencës juridike muslimane, as që madje janë edhe përfaqësuesit e plotë të jurisprudencës sunnite. “Nga mesi i shekullit të parë, e deri te fillimi i shekullit të katërt”, thotë M. Ikbali, “në islam u paraqitën jo më pak se nëntëmbëdhjetë shkolla të së drejtës dhe mendimeve juridike. Vetë ky fakt është i mjaftueshëm të tregojë se si vazhdimisht kanë punuar mësuesit tonë të parë me qëllim që t'i plotësojnë nevojat e civilizimit në rritje”.¹³⁰

Shumica e këtyre shkollave, në të vërtetë, janë ngadhënjyer me ndikimin e katër shkollave të njohura. Mirëpo, ajo se këto nuk po paraqiten si shkolla me ndikim nuk d.m.th. se kanë qenë jovepruese, qoftë në arsimimin real të shkencës juridike muslimane apo të përcaktimit të drejtimit të zhvillimit të saj. Bibliotekat muslimane ende i vlerësojnë veprat e shkëlqyeshme të Ibnu Shibrimes (vdiq më 144 h.), Ibnu Ebi Lejlas, (vdiq më 148 h.), El-Evzaiut (vdiq më 157 h.), Sufjan Eth-Thevriut (vdiq më 175 h.), Davud Edh-Dhahiriut (vdiq më 270 h.), Ebu Xha'fer Et-Taberaniut (vdiq më 310 h.) dhe shumë të tjerëve. Të gjithë ata kanë dhënë kontributin, pothuaj, në çdo fushë të mendimit juridik dhe secilin prej tyre e kanë cituar shkollat tjera juridike, qoftë për lavdata, apo për kritikë. Puna e Davud edh-Dhahiriut ka qenë, në fakt, lloj i reaksionit në atë që ai e ka konsideruar inovacion të pastër ideor të nxjerrë mbi normat juridike pa kurrfarë autorizimi të Sheriatit. Më shumë se tre shekuj pas vdekjes së tij në Bagdad, Ibnu Hazmi i njohur nga Spanja

¹³⁰ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religions Thought in Islam*, fq. 165.

është bërë përfaqësuesi besnik i kësaj mënyre të të menduarit dhe i kontribuoi literaturës muslimane me një nga veprat më të shkëlqyeshme. Në librin *El-Ihkam fi usulil-ahkam* (Përkryeshmëria në themelet e dispozitave të sheriatit) Ibnu Hazmi doktrinën e tërësishme të shkollës dhahirite e ka shprehur me fjalët: “*Urdhëri kur’anor – ‘E nëse në diç nuk pajtoheni, drejtojuni All-llabut dhe Pejgamberit’* “(IV, 59) duhet të jetë rregull unik për çdo rast kontestues ndër të gjithë muslimanët.”¹³¹ Metoda e tij ideore-provokative e hulumtimit, krahas kriticizmit penterues, por vërtetë shpesh kriticizmi rigoroz jotolerant, nuk i ka mundësuar shkollës dhahirite rreth të gjërë pasuesish. Është me vlerë, ndërkaq, të përmendet se përkundër revoltit të Ibnu Hazmit kundër shumë elaborimeve të juristëve, nëpër të gjitha punimet e tij mund të hasësh në ide të lira të panumërta drejtpërdrejt të nxjerra nga tekstet e Sheriatit. Për shembull, ai citon ajetin kur’anor: “*Nënat, ato që duan ta plotësojnë gjidhënien, janë të obliguara t’u japin gjë fëmijëve të vet dy vjet të plota. I ati i fëmijës është i obliguar për furnizimin dhe veshmbathjen e tyre (gruas) ashtu si është rregull. Askush nuk ngarkohet më tepër, vetëm aq sa ka mundësi. Asnjë nënë nuk bën të dëmtohet me fëmijën e saj, e as babai me fëmijën e tij. Po ashtu është i obliguar edhe trashëgimtari (i fëmijës). E nëse pas një konsultimi dhe pëlqimi (prindërit) shfaqin dëshirën për ndërprerjen (më herët) e gjinit, nuk është ndonjë mëkat për ta. Nëse ju (baballarët) për fëmijën tuaj dëshironi gjidhënëse tjetër me kusht që pagesën t’ia bëni në mënyrë të duhur, nuk është ndonjë mëkat. Kini frikë nga All-llahu dhe dini se All-llahu sheh çka punoni.*” (Kur’ani, II, 233). Menjëherë pas kësaj Ibnu Hazmi pohon që “*nëse burri është i varfër dhe nuk ka mundësi që të mbahet, kurse gruaja e tij është e pasur, ajo*

¹³¹ Ibnu Hazm, *El-Ihkam fi usulil-ahkam* (Përkryeshmëria në themelet e dispozitave të sheriatit), Matbe’atu-s-sea’de, El-Kahire, 1345-1348 H. I, fq. 9.

është e obligueshme të bëjë shpenzime për të. Këtu baza juridike është fakti se gruaja është trashëgimtar i burrit".¹³²

Ky rregull, deri te i cili Ibnu Hazmi ka ardhur me deduksion, është pranuar, përkundër argumentimit të qartë, vetëm nga pasuesit e tij.

Ekziston, po ashtu, edhe shkolla shi'ite e së drejtës. *Shi'a* është shprehje arabe që d.m.th. *sektarizëm, lojalitet*. Për herë të parë është përdorur nga grupi lojal Aliut, dhëndërrit të Pejgamberit të Zotit. Ky lojalitet jo vetëm që nuk është përforcuar pas vdekjes së Pejgamberit të Zotit, por as nuk ka pranuar kurrfarë formë konkrete të sjelljes juridike deri pas vdekjes së Aliut, halifit të katërt. Prof. Asaf Fyzee, edhe vetë shi'it, thotë: "Kur halifati kaloi në duart e emevitëve pas vdekjes së katër halifëve dhe kur vetë feja u bë mjet i ambicieve politike, mbytja e Huseinit, nipit të Pejgamberit, i ka dhënë vulën shi'izmit zyrtar. Ky besim ka ruajtur kujtim të dhembshëm për tragjedinë në Kerbela, e krijoi imamin i cili do të bëhet objekt qëndror i dashurisë, normalisht të vërshuara në themeluesin e islamit, dhe sistematikisht e formuloi teologjinë (*kelamin*) dhe të drejtën (*fikhun*) në opozitë kundrejt besimit sunnit".¹³³

Përveç konceptit shi'it të pagabueshmërisë së imanit ose halifit, që sunnitët në bazë e refuzojnë, dhe dallimit në vërtetimin e autenticitetit për shkak të disa elementeve subjektive politike, nuk ekziston dallim i madh ndërmjet këtyre dy shkollave të së drejtës. Prof. Fyzee thotë: "Përveç mësimi mbi imamatin, dallimi ndërmjet shkollave sunnite dhe shi'ite nuk është shumë i madh... Sikur që ka treguar Goldziheri, në islam nuk ekzistojnë **sektet**, por vetëm shkollat,

¹³² Ibnu Hazm, *El-Muballa*, tabe'a Munir ed-Dimishk), El-Kahire, 1347-1352, X, fq. 92.

¹³³ Fyzee, *Shi'i Legal Theories* (Teoritë juridike shi'ite), e botuar në *Law in the Middle East*, fq. 113.

medhabib (sing. *medhheb*) të së drejtës muslimane. Duke folur rigorozisht, besimi në Një të Vetmin Zot dhe në pejgamberinë e Muhammedit janë dy besime të vetme të domosdoshme në islam. Në teorinë juridike të gjithë muslimanët janë vëllezër dhe me vlerë të barabartë, dhe dallimet në të menduar në disa pyetje juridike nuk i bëjnë, duke folur juridikisht, sekte të ndara, çfarë për shembull i gjejmë në të drejtën hinduse”.¹³⁴

Ekzistojnë edhe disa shkolla të mendimit ndër shi’itët, prej të cilave më të njohurat janë *ithna asherijjët* dhe *ismailitët*. “Zejditët, që janë të koncentruar në Jemen” thotë prof. Fyzee “kombinojnë mësimin shi’it dhe sunnit.”¹³⁵ Numri i shi’itëve, se si ata përafërsisht vetën e vlerësojnë, është rreth njëzet milionë, deri sa numri i përgjithshëm i muslimanëve sipas supozimit të prof. Gibb është 350 milionë.¹³⁶ Problemi themelor në lidhje me përcaktimin e plotë të numrit të popullsisë muslimane është në atë që këtë vlerësim nuk e kanë bërë vetë muslimanët. As në horizontet e Afrikës, as në botën e panjohur pas *perdes së hekurt* nuk ekziston kurrëfarë mundësie e arsyeshme e përcaktimit të plotë apo qoftë të kënaqshëm të numrit të kësaj popullsie.¹³⁷ Prof. Gibb, për shembull, e ka vlerësu-

¹³⁴ Fyzee, *Outlines of Mohammedan Law*, fq. 36.

¹³⁵ Fyzee, *Shi'i Legal Theories*, fq. 114.

¹³⁶ Gibb, *Mohammedanism*, fq. 26.

(Të dhënat mbi numrin e muslimanëve në botë janë të vjetëruara. Libri për herë të parë është botuar më 1958, dhe se autori është shërbyer me vlerësimet atëherë të vlefshme. Numri i tanishëm mund të jetë rreth një miliardë e gjysmë. Shih: Nexhat Ibrahim, *Kronologji e vendeve dhe popujve muslimanë*, Prishtinë, 2005. Përkthyesi N. Ibrahim).

¹³⁷ Po e përmendim vërejtjen e mëhershme mbi kohën e krijimit dhe shtypjes së këtij libri. Ndatja e botës në *shtetet e lira* dhe bota pas *perdes së hekurt* është bërë në kohën e luftës së ftohtë, është bazuar në konceptet ideologjike dhe nuk ka zënë vend as në shkencën e Perëndimit. Atje, kryesisht është përdorur në publicistikën politike dhe në praktikë, ku në anën tjetër edhe është formuluar – vërejtje e përkthuesit në gj. boshnjake F. Karçiq).

ar popullsinë e Egjiptit dhe të Sudanit lindor në rreth 24 milionë,¹³⁸ ndonëse sot vetëm popullësia egjiptiane e ka kaluar këtë numër.

2. Fakti i dytë që shpesh shpërfilllet kur është fjala për medhhebet ose shkollat e së drejtës është se asnjëra prej tyre nuk është themeluar vërtetë gjatë jetës së juristëve me emrin e të cilit më vonë ka filluar të identifikohet. Kjo zbulon edhe një fakt - juristët tanë të parë nuk kanë pasur për qëllim të themelojnë shkolla. Ata vetëm kanë përdorur të gjitha metodat dhe mjetet e veta të njohjes – qoftë në të dëshmuarit historik të autenticitetit, të komentimit gjuhësor apo të përfshirjes ideore të rasteve të reja – duke pasur qëllimin e përbashkët që t'i kontribuojnë raportit të shëndoshë të muslimanëve dhe Sheriatit të tyre. Asnjë prej tyre nuk ka menduar kurrë ta ngrejë veten si pengesë ndërmjet muslimanëve dhe Sheriatit. Është fakt me rëndësi të madhe se në të gjitha librat për Imam Ebu Hanifen në emër të të cilit shkolla e parë shkallërisht është themeluar – mund të zbulojë lehtë që metodat dhe mendimet që më vonë janë bërë karakteristike për këtë shkollë nuk janë futur as shënuar nga ana e Ebu Hanifes. Madje edhe në aspekt të dy nocioneve themelore – *ixhmait* dhe *kijasit* (ky i fundit rëndom, por gabimisht i është atribuar Ebu Hanifes si veçanësi e fikhut të tij) – është shënuar se dijetarët hanefitë kanë qenë ata që pas vdekjes së tij kanë nxjerrë rregullat juridike nga mendimet e tubuara të imamit për rastet e ndryshme.¹³⁹ Edhe më interesant janë raportet për këto libra për metodën e vërtetë që Ebu Hanife e ka aplikuar në aktivitetin e vet intelektual. Prof. Ebu Zehre shtron:

¹³⁸ Gibb, *Mohammedanism*, fq. 35.

¹³⁹ Ebu Zehre, *El-Imamu Ebu Hanifeh* (Imami Ebu Hanifeh), Daru-l-fikri-l-arebijj, El-Kahire, 1955, fq. 309-324.

“Rrugën që e rekomandonte më shumë ka qenë metodë studimi. Kurëdo që i shtrohej ndonjë problem, e kishte bërë zakon t’ua shtrojë nxënësve të vet dhe t’i inkuadrojë në përsiatje të përbashkët mbi zgjidhjen. Çdonjëri prej tyre ka qenë i lirë ta shtrojë mendimin e vet, që nganjëherë i kundërvihej mendimit të Ebu Hanifes. Kjo nganjëherë shpiente deri te diskutimet e nxehta, e deri edhe te zhurma. Deri sa rasti nuk iu bëhej i qartë, Ebu Hanife nuk ka dhënë rezimene e këtij studimi të përbashkët dhe ka sugjeruar ç’mendon ai vetë për problemin. Fakti se Ebu Hanife ka aplikuar këtë metodë të hulumtimit deri në vdekjen e vet, e ka bërë atë gjithnjë nxënës, dija e të cilit vazhdimisht rritet dhe mendimi i të cilit gjithnjë e më tepër lulëzon”.¹⁴⁰

Po ashtu kemi parë se si Imam Maliku, me emrin e të cilit është krijuar shkolla e dytë, ka refuzuar propozimin e halifit që vepra e tij *El-Muvatta’* të shpallet për kod të përgjithshëm juridik.

Aspak tjetërfare s’ka qenë as qëndrimi i Imam Shafiu, të cilin e përmendëm më herët. Qysh gjatë jetës ai e ndërroi mendimin për pyetjet e shumta pasi që nga Iraku erdhi në Egjipt. Kur u pyet: “Përse e ndërrove mendimin?”, ai u përgjigj: “Ajo ishte sipas asaj që kam parë, kurse kejo është për këtë që po e shoh”. Me emrin e tij, ndërkaq, u themelua shkolla e tretë.

Imam Ibn Hanbeli nuk ka shkruar kurrfarë vepre juridike. Ka lënë vetëm përmbledhjen e haditheve autentike. Ai shprehimisht thotë: “Unë nuk jam njeri i teologjisë dogmatike. Më parë jam kundër saj. Vetëm ajo që është në Libër dhe në Sunnet ose që besnikërisht transmetohet nga Shokët e Pejgamberit mund të pranohet”.¹⁴¹ Shumë autorë Ibnu Hanbelin e konsiderojnë më tepër tradicionalist (muhaddith) se sa jurist. Në fakt, ai kështu edhe ishte. Nën ndikimin e këtij

¹⁴⁰ Njëjtë, fq. 76.

¹⁴¹ Ibnu’l-Kajjim, *El-Menakib* (Shtigjet), botimi arabisht, fq. 156.

tradicionalizmi Ibnu Tejmije, që edhe vetë ishte hanbelit, ka kundërshtuar kundër gurëzimit të së drejtës islame të shkaktuar me ndjekjen e verbër të shkollave juridike. Një hanbelit tjetër, Et-Tūfi (vdiq më 716 h.) është bërë identik me konceptin e vet *el-maslaha* ose të *dobishmërisë* të cilin e bazoi në hadithin e njohur: “*Dëmi nuk guxon të bëhet as të lejohet*” dhe e futi pranimin e *dobishmërisë*, konceptin e kundërt me konceptin e dëmit, si parim të cilit i jepet përparësi në aplikimin e të gjitha teksteve të Sheriatit.¹⁴²

Fakti që askush nga këta juristë, duke i inkuadruar këtu edhe emrat e atyre që lidhen me katër shkollat sunnite, kurrë nuk ka pasur për qëllim të themelohen shkolla definitive, shtron pyetje të natyrshme. *Përse atëherë dhe si janë themeluar këto shkolla shkallërisht? Përgjigjja në këtë pyetje gjendet në vetë nocionin e ixhmait (konsensusit) të cilin këto shkolla e kanë proklamuar për burim të tretë të së drejtës islame.*

Në situatën kur dyert kanë qenë gjërë të hapura për komentimet individuale të teksteve hyjnore dhe për mendimet individuale në mungesë të teksteve aplikuese ka qenë lehtë të parashihet kaosi dhe frika nga shkapërderdhja e shkallërishtme e bashkësisë. Në kohën e halifëve të parë rreziku apo frika e tillë nuk ka ekzistuar nga dy shkaqe kryesore.

I pari, është devotshmëria e konfirmuar e muslimanëve e cila ka qenë pengesë e fuqishme ndaj dhënies pas tekeve dhe falsifikimeve.

I dyti, ka qenë udhëheqja e halifëve të parë të cilët me anë të këshillimit me popullin, për çka kemi folur më herët – kanë pasur mundësi të sigurojnë unitetin e qëlli-

¹⁴² Mustafa Zejd, *El-Maslaha fi't-teshri'l-islamijji ve Nexhmuddin Et-Tufi* (Koncepti i dobishmërisë në jurisprudencën islame dhe Nexhmuddin Et-Tufi), El-Kabire, 1954, fq. 116. Tërë libri merret me konceptin e Tufit.

meve dhe uniformitetin e mendimit juridik në popull. Me dobësimin e këtyre dy faktorëve defanzivë disa themele të tjera të uniformitetit është dashur patjetër të gjenden.

Argumentet e rëndomta për vlefshmërinë e *ixhmait* mund të redukohen në vijuesen:

1) Ajeti kur'anor: "Kush i kundërvihet të dërguarit, pasi që i është bërë e qartë e vërteta dhe ndjek rrugë tjetër nga ajo e besimtarëve, Ne e lëmë në atë që e ka zgjedhur (në Dunja) dhe e fusim në xhehennem. Përfundim i keq është ai." (Kur'ani, IV, 115).

2) Hadithi i Pejgamberit: "Populli im nuk do të jetë unik në mendimin e gabuar".¹⁴³

Ekzistojnë, ndërkaq, edhe shumë tekste me domethënie të njëjtë. Shtrohet pyetja: a sigurojnë tekstet e tilla konfirmim të mirëfilltë për burim të ri të jurisprudencës? Hulumtimi i veprave juridike mbi *ixhmain* zbulon inkoherencë esenciale jo vetëm në aspekt të vlefshmërisë por edhe të vetë ekzistimit. Për Ebu Hanifen, për shembull, kurrë nuk është thënë se ka futur nocionin e formësuar të *ixhmait* me kuptimin e caktuar juridik. Maliku e ka konsideruar unanimitetin e medinasve manifestim të mundshëm të praktikës së hershme të Pejgamberit. Shafi'u në *Err-Rrisalen* e tij kryesisht refuzon ekzistimin e *ixhmait* përveç mbi themele të fesë të cilët janë transmetuar nga brezi në brez, kurse vlefshmëria e të cilit zë fill në tekstet autentike. Për Ibnu Hanbelin është e njohur se ka thënë se çdo kërkesë për unanimitet është trillim i rëndomtë dhe ajo që më së shumti mund të kërkohet është se nuk dihet për çfarëdo ndarje për ndonjë rast të veçuar. Shi'itët tërësisht e refuzojnë idenë e *ixhmait*. Ibnu Hazmi e pranon vetëm unanimitetin e mendimeve ndër

¹⁴³ Mustafa Zejd, op. cit., fq. 121-127.

Shokët e Pejgamberit, pasi ai ka karakteristikën e konfirmitetit dhe lejimit të hershëm pejgamberik.¹⁴⁴

Si, atëherë, mund ta shpjegojmë më vonë zhvillimin e konceptit të *ixhmait*? Pasi që juristët e mëvonshëm shpeshherë pohonin se do të duhej të ekzistojë ndonjë tekst mbi të cilin është themeluar pajtimi i mendimeve, çfarë është, vërtetë, rëndësia juridike e *ixhmait*? A duhet të jetë kjo pajtueshmëria e mendimeve të të gjithë muslimanëve apo të të gjithë juristëve? Dhe, në cilindo rast, si mund të jemi të sigurtë se ky është konsensusi i vërtetë? Dhe kush janë juristët?

Prof. Ebu Zehre thotë: “Vetë vlefshmëria e *ixhmait* nuk është objekt i konsensusit ndër muslimanët. Ka juristë të mëdhenj të cilët shprehimisht hedhin poshtë edhe vetë ekzistimin e *ixhmait*. Ka edhe të tjerë që e pranojnë vlefshmërinë e *ixhmait*, mirëpo kur të paraqitet rasti që thirret në *ixhmain* më të hershëm, ata hedhin poshtë vetë ekzistimin e tij.”²⁸¹⁴⁵ Ai pastaj përfundon (sikur që edhe ne më herët kemi vepruar): “Sigurimi i unitetit popullor dhe vënia e pengesës lajthitjeve individuale kanë qenë shkaqe që *ixhmai* është ligjësuar si burim pas teksteve të shenjta.”¹⁴⁶

Derisa zhvillimi i konceptit të *ixhma'it* ka qenë shprehje konkrete e nevojës bashkërisht të hetuar për autoritet kolektiv dhe pengesë komentimeve dhe mendimeve individuale të normave juridike, që kanë të bëjnë me kijasin, kanë filluar të konsiderohen më të afërta me *ixhmain* si mjet për sigurimin e uniformitetit të mendimit. Rezultat ka qenë ndarja e muslimanëve në shkollat e ndryshme juridike. Se dëshira për unitetin shoqëror ka

¹⁴⁴ Muhammed Ebu Zehre, *El-Imamu Ibnu Hanbel* (Imami Ibnu Haubeli), Daru-l-fikri-l-arebijj, El-Kahire, 1947, fq. 259.

¹⁴⁵ Muhammed Ebu Zehre, *El-Imamu Ebu Hanifeh*, fq. 322.

¹⁴⁶ Njëjtë, fq. 323.

qenë faktor kyq për themelimin e këtyre shkollave qartë del nga fakti se punimet e tyre në të shumtën janë ngjasues. Prof. Gibb thotë: “*Është e vërtetë se dallimet midis tyre redukohen, në të shumtën, në pyetjet relativisht të parëndësishme të së drejtës dhe të ritualeve.*”¹⁴⁷

¹⁴⁷ Gibb, *Modern Trends in Islam*, fq. 14.

Kreu V

Mendimi juridik

Është fakt evident se të gjithë juristët tonë, edhe përkundër varietetit të punimeve dhe metodave të veta, janë përpjekur t'i shërbejnë Sheriatit, ligjit të së drejtës islame. Disa kanë menduar në cilësi të zyrtarëve, më së shumti në fushë të kompetencës gjyqësore. Të tjerët kanë shkruar ose kanë rrëfyer në seminarët e veta ose kanë mbajtur ligjërata publike. Nuk ka ekzistuar asnjë qendër nga e cila ka mund të sigurohet uniformiteti juridik. Vetëvetiu është e kuptueshme se ndikimet personale dhe aktgjykimet aktuale kanë qenë të përshtatshme që t'i formojnë rrethet e pasuesëve të cilat shkallërisht marrën formën e shkollës. Koncepti i dyshimtë (i pasigurt) i ixh-mait ka qenë faktikisht rezultat i pashmangshëm i vullnetit të bashkësisë. Prof. Muhammed Ebu Zehreh thotë:

“Jemi kujdesur për të gjitha të dhënat që kanë të bëjnë me biografinë e Ebu Hanifes me qëllim që të gjejmë diç që do të mund të konfirmojë atë që pasuesit ia kanë përshkruar në aspekt të aplikimit të ixh-mait. Kemi mundur të gjejmë vetëm dy citate: një prej El-Mekkej sipas të cilit Ebu Hanifeh ka qenë pasues rigoroz i traditës së përgjithshme të qytetarëve të vet dhe i dyti prej Sehl ibnu Muzahim i cili është: “Procedura e Ebu Hanifes gjatë nxjerrjes së dispozitave ka qenë:

- 1) *Miratimi i pakundërshtim i teksteve autentike;*
- 2) *Refuzimi i rreptë i sjelljes jo të bieshme;*
- 3) *Shqyrtimi i sjelljeve njerëzore me qëllim që të gjendet ajo që është më e mirë për interesin dhe stabilitetin e tyre*".¹⁴⁸

Rregullat juridike sipas analogjisë (*kijas*) paraqesin zhvillimin e një të vetmit rregull - ky është që në çdo dispozitë të Sheriatit që ka të bëjë me sjelljet njerëzore ekziston qëllimi të cilit i është drejtuar normimi. Nëse ky qëllim mund të përcaktohet, atëherë aplikueshmëria e tekstit duhet logjikisht të zgjerohet në çdo rast të ri ku shkak i njëjtë i dobishmërisë mund të dallohet. Ky koncept i dobishmërisë në terminologjinë e shkencës juridike muslimane quhet *el-masleha*.

Juristi i njohur El-'Izz ibnu Abdusselam thotë: "*Studimi themelor i qëllimeve të Sheriatit në aspekt të konceptionit të el-masleha sjellë deri te bindja e fuqishme që kudo dhe kurëdo që ekziston interesi i përgjithshëm, ai duhet të pranohet madje edhe në mungesë të tekstit të veçantë për këtë. Ky është qëllimi i pakontestueshëm i Sheriatit*".¹⁴⁹

Do ta citojmë edhe vërejtjen e saktë të Et-Tufit: "*Deri sa koncepti i el-masleha është objekt i unanimitetit ndër të gjithë juristët, el-ixhma është objekt i joharmonisë*".¹⁵⁰ Është fakt me rëndësi se Maliku – jurist i cili ka qenë aq pasues rigoroz i Hadithit se madje ka pranuar pajtimin e mendimit të medinasëve – ka qenë ai i cili mendimin e tij juridik e ka bazuar më së shumti në konceptin e *el-masleha-s*.

A kanë qenë, ndërkaq, muslimanët vërtetë të nevojshëm për grupime në suaza të shkollave të ndryshme juridike? A është koncepti i *ixhmail* përkthim korrekt i vullnetit popullor si është përcaktuar në Sheriat? A ka

¹⁴⁸ Muhammed Ebu Zehreh, *Ebu Hanifeh*, fq. 309.

¹⁴⁹ El-Izz, ibnu Abdi-s-selam, *Kava'idu'l-ahkam* (Themelet e dispozitave të sheriatit), II, fq. 62.

¹⁵⁰ M. Zejd, *El-Maslehatu fi't-teshri'i'l-islamijji*, fq. 127.

pasur zhvillimi i *kejasit* në shkolla të ndryshme rrjedhë të vërtetë, që do t'i shërbejë konceptit të *el-maslaha-s*?

Përgjigjja në të gjitha këto pyetje është një *jo* definitive. Ky tip i grupimit ka qenë faktikisht ai të cilit halifi i dytë Omeri i është frikësuar. Ai të gjithë shokëve të Pejgamberit u ka urdhëruar të predikojnë ç'të dëshirojnë në xhaminë medinase por kurrsesi që vetes t'i lejojnë të bëhen qendër të rretheve të ndryshme. Duke e bërë këtë, ai nuk e ka kufizuar lirinë e tyre të mendimit dhe të folurit. Vetëm ka tentuar të bëjë që të gjitha mendimet t'u bëhen të njohura të gjithëve. Në këtë është udhëhequr me konceptin themelor të "popullit si tërësi".

Edhe Kur'ani edhe Sunneti e fusin këtë koncept si të vetmin burim të autoritetit në aplikimin e dispozitave të tyre dhe në normimin e çdo rasti kur nuk ekzistojnë dispozitat e atilla. Një nga karakteristikat e shoqërisë muslimane është sikur që Kur'ani shprehimisht shtron: "... (ata) punët e të cilëve kryhen me këshillime midis vetë atyre". (Kur'ani, XLIII, 38.) Dy parime qartë dallohen në këtë ajet. I pari është parimi i *këshillimit* si mjet për zgjidhjen e çdo problemi të bashkësisë. I dyti është parimi i përfaqësimit në marrjen e vendimeve. Popullit i është lënë t'i gjejë dhe t'i zhvillojë metodat e aplikimit të këtyre parimeve në realitet në pajtim me kërkesat e kohës. Duke i sqaruar këto parime Muhammedi (alejhisselam) nuk ka thënë vetëm: "Ndiqne shumicën" por madje ka abstenuar nga mendimi i tij vetjak nga konsiderata ndaj shumicës gjatë betejës në Uhud.

Profesori Gibb thotë: "Bindja që e përbënë përmbajtjen e *ixhmasë* se feja më së miri është e ruajtur në vetëdijen e besimtarëve të rëndomtë – dhe konkluzioni mbi tolerimin e dallimeve dhe çështjet dytësore duket se mund ta shpjegojnë dallimin e shprehur ndërmjet enteve fetare të krishterizmit dhe islamit... Kam në mendje mungesën e hierarkisë dhe organizimit të tërësisbëm të koncilit,

*sinodit dhe peshkopatave që ka luajtur rol aq të madh në historinë e kishës kristiane. Mund të jetë që kjo është mungesë e organizimit në lidhje me atomizmin e shpirtit arab... por kjo është pyetje për shpjegimin e së cilit nuk ndihem kompetent". Ai pastaj tentoi të gjejë shpjegim për konceptcionin e themeltë islam të cilin ai e quan *vullneti i përgjithshëm* i popullit në parashtrimin se shoqëria islame është dashur të ketë instinkt shoqëror të zhvilluar lart. Çfarëdo shpjegimi real që do të mund të jetë, vullneti i përgjithshëm i popullit është themeluar sipas pranimin të përgjithshëm. Këtu mund t'i përkujtojmë fjalët e prof. Gibb në librin e tij *Muhamedanizmi: "Islami kurrë nuk është identifikuar me arabët, ndonëse vetë arabët në periudhat e caktuara janë identifikuar me të"*.¹⁵¹ Mund të shtojmë se juristi më i hershëm në historinë e shkencës juridike muslimane - Ebu Hanifeh - ka qenë persian dhe se autoriteti më i rëndësishëm i shkencës së hadithit - El-Buhari - ka qenë me prejardhje joarabe në çka edhe vetë emri i tregon.*

Prandaj, tërësia e shkencës juridike muslimane mund të reduktohet në tri themele:

1. Sheriati, kurse ky është Kur'an dhe hadidhet autentike të Pejgamberit.

2. Vullneti i përgjithshëm i popullit, si është urdhëruar me Kur'an dhe si është praktikuar nga ana e Pejgamberit dhe e halifëve të parë, e jo si është shprehur në mënyrë joelokute dhe jo të qëndrueshme me anë të ixhmait kontestues. Ky vullnet i përgjithshëm duhet të arrihet me anë të këshillimit dhe përfaqësimit të plotë.

3. Konceptioni i *el-masleha-s* ose i interesit të përgjithshëm duke prezentuar rezultat evident të të gjitha teksteve të Sheriatit duhet të miratohet edhe në aplikimin e teksteve të shenjta dhe në rezonimin juridik në të

¹⁵¹ Gibb, *Mohammedanism*, fq. 59.

gjitha rastet ku nuk ka tekste të tilla.

Krahas kësaj sinteze së qartë dhe të thjeshtë mund ta theksojmë dhe ta pranojmë plotësisht mendimin e Iqballit se *“transmetimi i pushtetit të ixtihadit prej përfaqësuesve të disa shkollave në kuvendin legjislativ islam i cili, duke e marrë parasysh zhvillimin e sekteve opozitare, është forma e vetme e mundur të cilën ixtima'i mund ta marrë në kohën e tanishme, do të sigurojë kontribut për diskutimet ligjore të laikëve të cilët pikërisht posedojnë shikim të thellë në çështje. Vetëm në këtë mënyrë mund ta përtërijmë aktivitetin e frymës së përgjumur të sistemit tonë juridik, dhe t'i japim vizion dinamik.”*¹⁵²

¹⁵² M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious thought in Islam*, fq. 174. Citati sipas përkthimit shqip, fq. 222.

Pjesa e tretë
SFERA E NDIKIMIT
E përktheu: Hidajet Fetahu

I. Ndikimet historike*

Diskriminimi religjioz është një dukuri e frikshme në çdo shoqëri, baza e të cilit formon një ideologji të caktuar. Veçanërisht kjo vlen atëherë kur rregullimi ligjor i kësaj shoqërie del nga shpirti religjioz, gjersa të kuptuarit ligjor mbështetet në të. Duhet llogaritur në mosmarrëveshje të forta, nëqoftëse në një shoqëri fillon të diskutohet zbatimi i drejtësisë islame, zbatim ky, i përbërë nga qytetarë jomuslimanë dhe muslimanë. Këtu duhet kujtuar edhe atë, se kjo mosmarrëveshje assesi nuk është bartur vetëm nga rrafshi i pastër akademik. Para prapaskenës së rrethanave deformuese historike, shihet qartë se një sërë autorësh ka marrë kahjen e pikëpamjeve të gabuara.

Në hyrje të librit të tij autobiografik *Rruga për në Mekë* Muhammed Asad na njofton me një pasuri mendimesh të cilat e kishin nxitur atë që më herët, se ndoshta do të kishte mundur që të na ndihmojë t'i kuptojmë paragjykimet, të cilat në të menduarit perëndimor qëndrojnë në përball Islamit. Ai është i mendimit se atë që sot e ndjejnë dhe mendojnë vendet perëndimore për Islamin, duhet kërkuar në përshtypjet e kryqëzatave që i kanë ngulitur në mendimet e tyre.

* Pjesën e tretë të librit e përktheu nga gjermanishtja Hidajet Fetahu - Said Ramadan, *Das Islamische recht - Theorie und Praxis, Wiesbaden, 1996.*

Më pastaj ai pyet: “A nuk ju kujtohet e çuditshmja, se i përshëndeti zbulimet e para të psikoanalizës, e cila na tregoi, se gjithë ajo që gjendet në jetën e ndjenjave të një njeriu të pjekur, e sidomos në pamundësi për të sqaruar kuptimin e nocionit *Indiosynkrasien*¹⁵³, ku bën pjesë tendenca simpatike për diç, dhe antipatia për të refuzuar diç – këta duhet kërkuar në përshtypjet e fëmijërisë së hershme? “Më tutje ai vazhdon: »A nuk janë popujt dhe civilizimet në themel grumbull individësh? Këtu nuk ka se si të dyshohet. Edhe zhvillimi i tyre është i lidhur ngusht me përshtypjet e fëmijërisë së hershme. Mu si të fëmijët e vërtetë, ka gjasa që ca përshtypje të jenë të këndshme apo jo të këndshme, ata mund të jenë në harmoni me të vërtetën objektive, ose për shkak të pikëpamjes naive të fëmijës kanë dalur nga një ngjarje e caktuar: si do që të jetë, efikasiteti i mbetur, dhe i formuar i çdo përshtypjeje nga këto, varet nga shkalla e fuqisë (forcës) fillestare.

Tani mund të vazhdojmë më tutje me temën tonë: shekulli që i parapriu kryqëzatës së parë – do të thotë mbarimi i mileniumit të parë sipas llogaritjes kristiane, jo pa të drejtë mund të quhet fëmijëria e hershme e qytetërimit perëndimor. Ajo ka qenë koha, kur Evropa për herë të parë pas shthurjes së perandorisë së Romës perëndimore filloi të shkojë rrugës së vet kulturore. Pavarësisht nga trashëgimia gati tërësisht e harruar romake, filloi mu atëbotë të lind literaturë e re te popujt; nën një shkrepje idesh religjioze të krishterizmit perëndimor filluan të zgjohen artet tashmë në agoni, të cilat në këtë agoni kishin rënë nga përleshjet luftarake në mes gotëve, hunëve dhe avarëve; nga format shoqërore të papërpu-

¹⁵³ Në botën antike sinonim për të shprehur *për* apo *kundër* lojalitet ndaj diçkaje. Përkthyesi HF.

nuara dhe të vrazhda të mesjetës së hershme filloi të kristalizohet një kulturë e re. Dhe pikërisht në gjendjen e saj kritike dhe sensible të zhvillimit dhe të lindjes së saj, gati se mund të thuhet – Evropa përjetoj një shok të jashtëzakonshëm: Kryqëzatat.”¹⁵⁴

Muhammed Asad duke përkthyer pasojat e mëdha të dala nga kjo tronditje e madhe mbi Evropën, shkruan: “Nga përjetimi traumatik dhe historikisht pozitiv i kryqëzatave, lindi vetëdija e bashkimit kulturor evropian; por nga po ky i njëjti përjetim, Islami u vendos në dritën e gabuar, nga e cila edhe sot e kësaj dite i shfaqet Perëndimit.”¹⁵⁵

Robert Jackson (Robert Xhekson), ish-gjykatës në gjyqin suprem të Shteteve të Bashkuara të Amerikës, vjen më vonë në të njëjtin përfundim. Ai shkruan: “Këto konflikte të gjata dhe të udhëhequra në mënyrë fanatike, në të cilat të dyja palët shpeshherë kanë bërë vepra të turpshme, në vetëdijen racore të perëndimit kanë shkaktuar një refuzim urrejtës kundrejt Islamit dhe gjithë asaj që ka krijuar ai, ngase u konsiderua si qytetërim, religjion dhe drejtësi e huaj për ne.”¹⁵⁶ Me të vërtetë është për t’u habitur se sa autorë të mirë në Perëndim janë bërë viktimë të pikëpamjeve të gabuara mbi Islamin, të cilat qëndrojnë përballë një kundërshtimi absolut me vlerat mësimore të këtij religjioni. Vetë disa autorëve muslimanë, të shkolluar në Perëndim, u ka munguar guximi që të largohen nga dilema të dyshimta, e cila ka lindur nga lidhja me Islamin dhe nga literatura perëndimore të cilën e kanë shfrytëzuar apo lexuar këta autorë.

¹⁵⁴ Muhammed Asad, *Rruga për në Mekë*, Shtëpia Botuese S. Fischer Berlin, 1955, fq. 12. Kjo vepër ekziston edhe në gjuhën shqipe me këtë titull, të botuar në Shkup, 2003.

¹⁵⁵ Po aty, fq. 14

¹⁵⁶ R. H. Jackson, nga parathënia e librit, *Law in the Middle East*, I, S. VII.

Përsa u përket të të ashtuquajturave libra muslimanë të “modës së vjetër”, ato ose janë në përgjithësi me një stil të shkrimit të stërvjetëruar, stil ky që nga njerëzit me mentalitet modern vështirë se mund të kuptohet, ose vetë hartuesit nuk janë në gjendje që qartë të qëndrojnë të ndarë nga njëri-tjetri, gjë e cila bën pjesë në mësimet themelore të Kur’anit famëlartë dhe të Sunnetit të shenjtë, dhe që janë vetëm ca pikëpamje të transmetuara të disa dijetarëve islamë, të cilët ka mundësi të kenë qenë me famë dhe të lexuar, por që në realitet nuk kanë qenë asgjë tjetër përveçse njerëz gabimtarë.

Pas një studimi të hollësishëm të shumë librave mbi këtë tematikë, del në pah një ndërmarrje e guximshme e pa shpresë të trajtojë të gjitha llojet e kritikës dhe të pikëpamjeve të gabuara mbi të drejtën islame, sidomos kur bëhet fjalë për ato udhëzime që u përkasin jomuslimanëve.

Një pasqyrë e shkurtër mbi obligimet ligjore të parimeve islame ashtu sikurse që janë të ruajtura ato në Kur’an dhe në Sunnet, lejohet të na jepë çelësin për zgjidhjen e problemeve dhe të mosmarrëveshjeve të plasuara.

II. Kriteret ndërkombëtare të barazisë

Në një raportim, të cilin e ka përpiluar nënkomisioni në Kombet e Bashkuara për ndalimin e diskriminimit dhe për mbrojtjen e pakicave¹⁵⁷ gjendet një definim i plotë i parimit për barazi dhe mosdiskriminim, të cilin ne dëshirojmë ta aplikojmë këtu, që të mund t'i sqarojmë pasojat ligjore të një trajtimi tjetërfare të qytetarëve jo-muslimanë në shtetet islame.

Në këtë raportim thuhet: “Parimi i barazisë ngërthen në vete dy pasoja.

- E para, minoritarët kanë të drejtën e nënshtetësisë së shtetit i cili ushtron sovranitet mbi atë territor në të cilin ata jetojnë. Kuptimi i nënshtetësisë në shtetet bashkëkohore do të thotë, të drejtat e njëjta për të gjithë.

- E dyta, diskriminimi është, qoftë ai *de facto* apo *de jure*, i palejueshëm për të gjitha pakicat.”

Në këtë njoftim më tutje thuhet se “disa shtete të cilat kanë marrë obligime mbi respektimin e të drejtave të minoriteteve, e kanë bërë këtë në formë të pëlqimeve obliguese ndërkombëtare, hartues të të cilëve kanë qenë ata vetë. Këto pëlqime obliguese janë dy llojesh: ose janë kontrata - ose deklarata, të cilat janë dhënë para Këshillit

¹⁵⁷ Kombet e Bashkuara, Komisioni për të drejtat e njeriut, Nënkomisioni për ndalimin e diskriminimit dhe për mbrojtjen e minoriteteve, Dokumentacioni i hartuar për mbledhjen e parë (24. Nëntor deri më 6. Dhjetor 1947), UN Doc. E/CN.4/Sub.2/6, 7. Nov. 1947, fq. 14.

të Kombeve të Bashkuara.”¹⁵⁸ Në këto lloje pëlqimesh apo miratimesh, vazhdon raportimi më tutje, “formalisht u njihet parimi i barazisë së plotë çdo minoriteti karshi të tjerëve: Barazia për të gjithë qytetarët para ligjit dhe trajtim i barabartë *de facto* dhe *de jure*.”¹⁵⁹

Në një memorandum mbi definimin dhe klasifikimin e minoriteteve, i cili iu dorëzua nënkomisionit të sekretarit të përgjithshëm (të OKB-së, përkthyesi), ky e pranon “vështirësinë për një definim të qartë të nocionit *Pakicë* që del nga këndvështrimi shkencor.”

Më pastaj ai vazhdon:

“Nuk bëhet gabim nëse konstatohet se së paku në lëmin e shkencave politike ky nocion më së shpeshti përdoret kur duhet përshkruar bashkësitë me tipare të veçanta (etnike, gjuhësore, kulturore dhe grupime religjioze etj.), dhe bashkësitë me karakter nacional.”¹⁶⁰

Për të drejtën islame vetëm tipari islam është me rëndësi. Nisur nga kjo, të gjitha dallimet, të cilat në të drejtën islame caktohen në bazë të përkatësisë fetare, janë shumë largë nga ajo se çka nënkuptohet me nocionin *minoritet* në dokumentet dhe deklaratat obliguese ndërkombëtare.

Për të drejtën e shtetësisë dhe të barazisë para ligjit de facto dhe de jure – të dy kriteret për barazi ligjore, ndërkombëtarisht të njohura kundrejt diskriminimit - diçka do të përpunohet edhe në kapitullin vijues.

¹⁵⁸ Po aty, fq. 1.

¹⁵⁹ Po aty, fq. 15.

¹⁶⁰ Kombet e Bashkuara, Komisioni për të drejtat e njeriut, Nënkomisioni për ndalimin e diskriminimit dhe mbrojtjen e pakicave, definimi dhe klasifikimi i minoriteteve, Memorandumi i dorëzuar nga Sekretari i përgjithshëm, Lake Success, N. Y. 1950, fq. 9.

III. Parimet e mirësjelljes njerëzore

Në Kur'an thuhet: "Nëqoftëse gjykoni mes njerëzve, atëherë gjykoni me drejtësi. Me të vërtetë paralajmërimi i All-llahut është i mrekullueshëm. All-llahu dëgjon dhe di gjithçka." (Kur'ani 4, 58). Të gjitha vlerat morale, sikurse: drejtësia, barazia, sinqeriteti e kështu me radhë, të gjitha këto duhet kultivuar dhe çdokush është i obliguar veprimet e veta t'i orientojë në pajtim me këto norma, pa marrë parasysh se cilit religjion i takon. Obligimi ligjor ndaj tyre varet nga ajo, nga se të vepruarit sipas tyre - pa respektuar ndonjë pengesë prej njeriut tek njeriu – mund të kërkohet sipas miratimit¹⁶¹. Me fjalë tjera, ato janë rregulla për një lidhje të fortë me religjionin.

Sa më islame që është miqësia në mes të muslimanëve, aq më e madhe do të jetë siguria për jomuslimanët, për t'iu siguruar validitet këtyre vlerave etike. Me këtë rast nuk duhet harruar se muslimani, sikurse edhe çdo njeri tjetër, nuk i ka respektuar gjithnjë këto parime; ai assesi nuk ka të drejtë këto devijime t'ua mvesh parimeve islame, sikurse që nuk i takon që këto devijime t'i arsyetojë me pretekst politik apo ekonomik. Sepse sipas botëkuptimit islam, këto vlera etike janë aty që të aplikohen dhe jo vetëm teoretikisht të pranohen. Ato janë ve-

¹⁶¹ Sqarim: Nëse dikush përkundrazi tenton që t'i shkelë këto të drejta, atëherë kërkohet pajtueshmëria ligjore në lidhje me këtë, që i njejtë të detyrohet t'i kultivojë ata. Përkthyesi HF.

tëm atëherë të gjalla nëse njerëzit jetojnë sipas tyre. Muhammedi s.a.v.s hyri njëherë në xhaminë e Medines ku hasi në disa muslimanë të cilët së bashku ishin thelluar në ibadet. Atyre iu drejtua me këto fjalë: “Kërkoni dituri sa më shumë që të mundeni, por mendoni pa ndërprerë, se shpërblimi i All-llahut pason sipas veprave.”¹⁶²

Me fjalë tjera, ka mundësi që statusi *de facto* i jomuslimanëve të pushojë (të jetë i bazuar) mbi diskriminim jo-ligjor – sikurse që ka ndodhur gjatë historisë, mirëpo statusi *de jure* i tyre është i përcaktuar në Kur’an dhe në Sunnet: ky është një status i cili iu përgjigjet kërkesave për drejtësi dhe barazi. Ky status *de jure* është aq shumë i fiksuar, sikurse tekstet e vet Kur’anit dhe të Sunnetit. Çdo orvatje që ky status përsëri të futet në praktikë në një shtet islam është me rëndësi të madhe kushtetutare. Ndërgjegjja fetare në asnjë mënyrë nuk iu kundërvihet këtyre përpjekjeve, por i nxit ato. Nga ky të menduar ka ndodhur, që disa dijetarë të së drejtës Islame, popullin e besimtarëve e kanë thirrë që të protestojë kundër Halifit Velid Ibn Jezid, nga se ky i fundit, prej frikës së një sulmi të romakëve i detyroi qytetarët jomuslimanë të Qipros të migrojnë në Siri. Tek më vonë, kur ata u sollën përsëri në vendlindje, në Qipro, iu lejua halifit që të jetojë në paqe.¹⁶³

Historiani i famshëm musliman Beladhuri njofton se njëherë disa malësorë të Libanit ishin çuar kundër shtetit Islam. »Si reagim ndaj kësaj ngjarjeje mëkëmbësi i atëhershëm, *Salih Ibn Ali Ibn Abdullah* dërgoi një ushtri për shuarjen e kësaj kryengritjeje. Për të gjithë burrat, pjesëmarrës në kryengritje dha urdhër që të vriten. Disa

¹⁶² El-Shatibi, *El-Muwafakat*, I, fq. 64.

¹⁶³ Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *Islamic Law and Constitution*, Karachi, Jamaat-e-islami Publications, 1955, fq. 188.

të tjerë nga popullata civile u dërguan në migrim, të tjerëve iu lejua që të jetojnë edhe më tutje në vend. Imam El-Evzaiu ishte akoma gjallë në atë kohë. Me të dëgjuar për ngjarjen në fjalë, i bëri akuza të rënda Salihut. Shkoqitjet nga letra, që ai i shkroi Salihut flasin në vete: “Dhimmitë (jomuslimanët nën mbrojtjen e shtetit islam që paguajnë xhizjen si kompenzim për mbrojtje - për-kthyesi) nga vendet malore të Libanit janë dërguar në migrim, kurse ti je tashmë i njoftuar për këte të vërtetë. Në mesin e tyre ka burra që nuk kanë qenë pjesëmarrës në kryengritje. Për mua është e pakuptimtë, pse njerëz të rëndomtë duhet të përgjigjen për vepra penale të individëve dhe pse duhet vjedhur atyre mallin dhe shtëpinë. Në Kur’an këta urdhëra flasin qartë, se secili do të përgjigjet për veprat e veta dhe se askush nuk guxon të akuzohet apo të mbajë përgjegjësi për veprat e tjetrit. Ky është urdhër i përhershëm dhe vlen gjithkund, dhe këshilla më e mirë që do të mund të ta japë me këtë rast është që të ta rikujtojë se çka ka thënë i Dërguari i Allahut në lidhje me këtë: do të vijë një kohë kur peygamberi do t’i akuzojë ata muslimanë të cilët jomuslimanët me të cilët është ra në ujdë i kanë trajtuar keq dhe ju kanë marrë shuma të mëdha tatimi.”¹⁶⁴

Profesor Hamidullahu shkruan: “Nuk duhet lejuar që të mos shikohet në domethënien praktike të së vërtetës, se muslimanët e ndjekin rregullin ligjor, se ky rregull ligjor zanafillën e vet e ka nga All-llahu, dhe se ky vullnet nuk guxon të injorohet nga shumica e cila ushtron pushtetin në atë vend. Në rastin e fundit, minoriteti ndjehet i autorizuar që të luftojë për vënien në jetë të pikëpamjeve të veta, kurse në demokracitë e ditëve tona, shumica nuk ndërron vetëm prej zgjedhjeve në zgjedhje, por edhe me

¹⁶⁴ Po aty.

anë të rigrupimeve të reja ajo ose riformohet ndryshe ose shpartallohet nga brenda. Partia e cila ushtron pushtetin momental, mundohet që politikën e ndjekur nga partia paraprake ta minojë. Ky rrëzim politik fillon si p.sh. me aprovimin e ndryshimeve ligjore, tashmë nga partia e re në pushtet. Edhe pa u zhyt në pyetjen e të përshtaturit të së drejtës islame kërkesave të evolucionit social, mbizotëron qëndrimi i pakontestueshëm se legjislacioni musliman i bazuar në burimin hyjnor është vërtetuar tashmë më stabil se çdo legjislacion laik. E drejta islame urdhëron për trajtim absolutisht të drejtë të jomuslimanëve dhe cakton direktiva të sigurta për këtë qëllim, të cilat me kujdes duhet respektuar. Për këtë arsye jomuslimanët nuk duhet patur frikë para zënkave politike dhe zgjedhjeve parlamentare në shtetet në të cilat ata jetojnë, me theks të veçantë nga e drejta islame që është në fuqi atje”.¹⁶⁵

Ajeti kura'nor: “Te ti kemi zbritur librin me të vërtetën në të, që të mund të gjykosh mes njerëzve, ashtu sikur të ka mësuar All-llahu. Mos u bë shok me të pa besët.” (Kur'an, 4, 105). Ky ajet kur'anor është shpallur së bashku me 8 ajete tjera kur'anore ku bëhet fjalë për një qytetar hebraik, të cilit iu fal gabimi, ngase për këtë kohë më parë kishte dëshmuar rrejshëm një musliman. Ky i fundit u dënua pastaj në vend të tij. Të gjithë komentuesit e Kur'anit janë unanimesë se këta ajete kur'anore janë shpallur për shkak të zënkës në mes të një muslimani dhe një hebraiku. Muslimani i quajtur Ibn Ubejrik kishte vjedhur një këmishë të hekurt dhe të njejtën e kishte fshehur në shtëpinë e një hebraiku, të cilin më vonë e

¹⁶⁵ Hamidullah, *Introduction to Islam*, Publikim i qendrës kulturore Islame, Hyderabad, Citizen Press, 1957. Ekziston edhe përkthimi në gjuhën shqipe me titull *Hyrje në Islam*.

kishte akuzuar për vjedhje. I tërë fisi i muslimanit do ta mbështesë atë, përderisa ky do të vazhdojë ta akuzojë padrejtësisht hebraikun për vjedhje. Pejgamberi s.a.v.s., i cili aspak nuk u ndikua nga intrigat politikaneske të hebraikëve që i ndërmerrnin në atë kohë, e liroi hebraikun nga aktakuza dhe e shpalli të pafajshëm. Me këtë veprim të tij, ai do t'i bind edhe muslimanët për pafajësinë e tij. Kështu shkruan *Muhammed Ali* më poshtë: “Në një kohë kur çdo musliman urgjentisht duhej mbrojtur Islamin, dhe nëse gjatë asaj kohe merrej ndonjë vendim kundër ndonjë burri i cili gëzonte përkrahjen e plotë të tërë fisit të tij, ngjarja e lartëshënuar ndikonte që i tërë fisi të humbej. Mirëpo, këto mendime nuk do të vlejné për Pejgamberin e All-llahut.”¹⁶⁶

Ja edhe shpjegimi i dy ajeteve kur'anore që u shpallën në lidhje me këtë grindje: “Kush bën ndonjë mëkat, ai këtë e ka bërë kundër vetvetes. All-llahu është i gjithëdijshtëm, di gjithçka. Kush bën ndonjë padrejtësi ose ndonjë mëkat dhe këtë pastaj ia ngarkon dikujt që është i pafajshëm, i tilli ngarkon vetveten me shpifje dhe mëkat.” (Kur'ani, 4, fq.111). Në këtë mënyrë u vendos baraspesha absolute e drejtësisë, së cilës do t'i jepet mu atëherë validitet, kur vihej në lojë humbja e besnikërisë së një fisi të tërë me të cilën lidhej nënçmimi i një muslimani. Bazuar mbi këto nënçmime, bashkëqytetarët jomuslimanë vazhdimisht do të kurdisin komplete ndaj shtetit.

Fajtori është fajtor, i pafajshmi është i pafajshëm, pa marrë parasysh se cilit religjion i takon. Në lidhje me këtë *Dr. Vaglieri* thotë: “Nuk është kurrfarë teprimi nëqoftëse pohohet se Islami nuk ka qenë kurrë i kënaqur se ka predikuar tolerancë, porse tolerancën ai e bëri pje-

¹⁶⁶ Muhammed Ali, *The Holy Qur'an*, arabischer Text, Uersetzung und Kommentar, 4 uberarbeitete Auflage, Lahore, 1951, fq. 220.

së përbërëse të ligjit fetar.”¹⁶⁷

Megjithatë, fjala *tolerancë* nuk është shprehje adekuate për ate që ne këtu e trajtojmë. Sepse *toleranca* flet për ndjenjë epërsie, e zbutur përmes mirësisë dhe mu kjo nuk i përgjigjet rastit më lartë të shënuar. Këtu bëhet fjalë shumë më tepër për ushtrimin e sinqeritetit prej njeriut për njeriun dhe se ky sinqeritet iu paraprinë të gjitha epërsive tjera. Ky ushtrim i sinqeritetit të ndershëm është në pajtim edhe me ajetin kur’anor si vijon: “*Me të vërtetë, Ne ju kemi dhuruar bijve të Ademit dinjitet.*” (Kur’an, 17, 70).

Para kësaj prapaskene mirë mund të kuptohet edhe konstatimi në vijim i *Sir William Muir*:

»Butësia (durimi) karshi atyre që janë mposhtur dhe kuptimi i sinqeritetit të ndershëmrisë së tyre, i qëndruan në kundërshtim të qartë tiranizimit dhe mostolerancës së romakëve... Krishtianët e Sirisë gëzonin më tepër të drejta qytetare nga sunduesit arab sesa nën sundimin e Heraikliut dhe kështu ata kurrë nuk i dogji malli që ta kthenin gjendjen e mëparshme.”¹⁶⁸

Megjithatë, lidhshmëria e vlerave etike, nuk i lidh në Islam vetëm dallimet ndërmjet religjioneve; ajo lidhshmëri shkon edhe më larg. Një parim moral i rëndësishëm në Islam është pikëpamja se të gjithë njerëzit kudo që dëshirojnë të jetojnë, të gjithë janë të së njëjtës prejardhjeje. Në Kur’an në lidhje me këtë thuhet:

»O ju njerëz, kini frikë nga Zoti juaj, që ju krijoi nga një e vetmja qenie, nga ai krijoi gruan (shoqen) e tij, kurse nga këta të dy, Ai lejoi që të shumohen edhe shumë burra e gra.« (Kur’an, 49, 1).

Kuptimi i jetës njerëzore qëndron në atë që popujt

¹⁶⁷ Laura Veccia Vaglieri, *An Interpretation of Islam*, Beirut, 1957, fq. 25.

¹⁶⁸ Sir William Muir, *The Caliphate. Its Rise, Decline and Fall*, London, 1891, fq. 128.

të afrohen dhe më mirë të njoftohen me njëri-tjetrin, e jo të rrinë indiferentë ose madje të qëndrojnë të armiqësuar ndaj njëri-tjetrit:

“O ju njerëz, Ne ju krijuam nga një burrë dhe një grua dhe u ndamë në popuj e fise që të njiheni mes njëri-tjetrit. S’ka dyshim se më i nderuari nga ju para All-llahut është ai i cili është më i drejti ndër ju. All-llahu është i gjithdijshtëm, di çdo gjë.” (Kur’an 49, 13).

Kjo do të thotë se muslimani nga aspekti fetar duhet me të gjithë njerëzimin të ndjehet i lidhur ngushtë; nga ana tjetër ai është i vetëdijshtëm për faktin se për shkak të kufijve gjeografik, linjave ndarëse politike dhe dallimeve në dukuri racore apo gjuhësore, në mes njerëzve nuk lejohet të ngriten barriera.

Ose, nëse flasim me *Kanonikus Taylor*: “Ai, Islami mënjanoi virtytet artificiale, pakuptimësitë dhe intrigat fetare, mbrapshtoi moralin sentimental dhe skrupulozitetin e përleshjeve teologjike me fjalë. Ai, Islami zëvendësoi devotshmërinë e murgëve me burrëri të pastër. Ai u dha skllëvërve shpresë, njerëzimit i dhuroi vëllezëri, kurse rrethanat themelore të natyrës njerëzore i bëri që të njihen (respektohen).”¹⁶⁹

¹⁶⁹ Referat i mbajtur para Kongresit kishtar në Wolverhampton më 07. Tetor 1887, cituar nga T. Arnold në librin e tij, *The Preaching of Islam*, fq. 71.

IV. Konceptioni islam mbi nacionalitetin

Nga qëndrimi sapo i diskutuar themelor duhet kuptuar edhe konceptimin islam mbi nacionalitetin.

Vetë shprehja *nacionalitet*, që origjinën e vet e ka në fjalën *nation*¹⁷⁰, tregon një lidhshmëri historike të një rase, të një prejardhjeje të përbashkët: gjuhë, histori, institucion politik. Të gjithë këta faktorë kanë kontribuar për ligjshmërinë e përqëndrueshme të nocionit *nacionalitet*. Ky është edhe shkaku, se pse Oppenheimi¹⁷¹ kishte tërhequr vërejtjen për një ngatërrim të nocionit *nacionalitet* në kuptimin e përkatësisë shtetërore-qytetare dhe të kuptuarit e *nacionalitetit* në kuptimin e përkatësisë racore.

Në Islam një ngatërresë e tillë nuk është e mundur. Sepse për Islamin, nga të gjitha llojet e nocioneve mbi nacionalitetin, me rëndësi (që vlenë) është vetëm nocioni administrativ mbi nacionalitetin.

Me këtë nënkuptojmë organizimin e domosdoshëm, organizim të cilin njerëzit e përdorin për bashkëjetesë dhe për marrëdhënie mes grupeve të ndryshme.

Në një organizim të tillë duhet në një mënyrë të jetë e pamundur, që përveç vlerave ideale dhe morale, as paragjykimet e as epërsitë e çfarëdo lloji të mos e ndajnë

¹⁷⁰ "Nation - Kombi: Racë e caktuar nga njerëzit me origjinë të njëjtë, gjuhë, histori, ose institucion politik", *The Concise Oxford Dictionary*, fq. 785.

¹⁷¹ Oppenheim, *International Law*, botim i H. Lauterpacht, vëll. 8, London, 1858, I, fq. 644.

njeriun nga njeriu, ose grupet nga njëri-tjetri.

Nacionaliteti nuk guxon të bëj kufizime, e as të ndajë njeriun nga njerëzit e tjerë, po as që i lejohet që të identifikohet me nacionalizmin ball-ngusht, i cili pushon mbi gjoja epërsinë linguiste (gjuhësore) apo territoriale-etnologjike.

Me fjalë tjera, shenja e barabarësisë që bazohet mbi përkatësinë e caktuar të një nacioni (kombi) apo shteti, bëhet tek atëherë valide, kur secili anëtarë i asaj bashkësie bazuar në ndërgjegjen e tij ndjen përgjegjësi, ndërgjegje kjo që nuk njihë kurrfarë paragjykime.

Statusi politik dhe detyrimet qytetare të cilat dalin nga përkatësia kombëtare, patjetër të bazohen në dy parime:

1. Përgjegjësisë kundrejt ndërgjegjes vetjake dhe;
2. Përgjegjësisë qytetare kundrejt atyre, me të cilët bashkëjetohet.

Çdo devijim nga këto dy parime është dëshmi për hipokrizi (munafik) individuale ose shoqërore, sepse përkatësia e vërtetë ndaj një shoqërie të caktuar është e mundur vetëm atëherë, nëse e gjithë kjo është e ndërtuar mbi bazamentin e vetëdijes për përgjegjësi dhe marrëdhënie të ndërsjella, përgjegjësi kjo që falë këtij bazamenti mund të rritet. Nëse në pyetje pra është vetëdija e vërtetë e përgjegjësisë, atëherë edhe religjioni fiton në domethënie e lidhshmërisë absolute, sa që nuk ngel pa u marrë parasysh. Kështu ka qenë që prej kohësh, dhe jo ndryshe, sikurse ka ndodh gjatë historisë.

I konvenon kjo dikujt apo jo - mes përgjegjësisë së vetëdijshme dhe religjionit, ose mund të thuhet edhe mes ndërgjegjes dhe religjionit - vazhdimisht ka pasur lidhshmëri të ngushtë. Shikuar nga aspekti religjioz, ata thuajse janë identik. Kjo vlenë për çdo religjion. Mirëpo, si qëndron çështja e një bashkëjetese shoqërore mes njerëzve, përgjegjësia vetëdijësore e së cilës dominohet nga

fe të ndryshme?

Përgjigje të thuktë nga kjo mund të kërkojmë në etikë, për këtë arsye nuk mund t'i qasemi kësaj ndërlidhjeje. Fakt është, kështu duhet edhe të jetë, se religjionit i takon vendi i vet në çdo shoqëri që të mund çdo kush në veçanti të veprojë në pëlqim me ndërgjegjen e tij, derisa të gjithë së bashku pa marrë parasysh përkatësitë e ndryshme fetare bashkëndikimi i tyre të jetë i harmonizuar. Kjo sidomos i përket Islamit, i cili që në fillim, jo që i shkatërroi të gjitha barrierat prej njeriut te njeriu, por vazhdoi edhe më tutje; ai instaloi konceptin objektiv të bashkimit etnik të të gjithë njerëzve si parim të besimit dhe veprimit. Sikurse edhe te të gjithë parimet tjera etnike, edhe në këtë rast Islamit i interesoi, që ta jetësojë atë, të cilën edhe e paralajmëroi.

Kenneth Cragg në lidhje me këtë shkruan:

“Muhammedi themeloi një shtet. Ai nuk propagoi vetëm një religjion. Ndoshta vetvetiu kjo nënndarje është kundër arsyes. Ne duhet në realitet të themi kështu: Ai propagoi një religjion në të cilin e themeloi një shtet.”¹⁷²

Sikurse na mëson historia, shekuj me radhë kanë bashkëjetuar në shtetin Islam raca heterogjene, grupime gjuhësore dhe popuj të ndryshëm në paqe.

A. von Kremer nënvizon: “Nga qindra fise të vogla dhe të mëdha, të cilat pandërprerë gjendeshin në përleshje gjakësore me njëri-tjetrin, fjala e Muhammedit (s.a.v.s.) krijoi një nacion (komb). Ideja për fe të përbashkët dhe me lider fetar të përbashkët, i lidhi fiset në një organizëm politik, i cili me një shpejtësi befasuese krijoi formën jetësore vetjake. Mirëpo, vetëm ideja e madhe pati mundësinë që ta arrijë këtë sukses, sepse du-

¹⁷² Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret*, fq. 159.

hej thyer parimi i jetesës popullore gjatë kohës pagane, si p.sh: s'pari mënyra e jetesës nëpër fise, sistemet e ndryshme klanore, edhe pse e pamundur të ndërpriten menjëherë, duhej patjetër t'i përshtateshin mendimit se të gjithë i takojnë një feje. Ngjau fati i madh dhe pas vdekjes së Muhammedit s.a.v.s. mbi pjesën më të madhe të gadishullit arabik mbretëronte paqë hyjnore, paqe të cilën fiset e prira për hakmarrje dhe plaçkë deri tani nuk e kishin njohur dhe parë kurrë. Religjioni i kishte pajtuar ata njëri me tjetrin.«¹⁷³

Ky pajtim nuk ndodhi vetëm ndër muslimanët në shtetin Islam. Kjo u përhap në tërë shoqëinë, në të cilën jetonin njerëzit me përkatësi të ndryshme fetare krahas për krahu dhe të barabartë me njëri-tjetrin.

Historiani spanjoll *Romera Navarro* në librin e tij *Histoire d'Espagne* (Historia e Spanjës) shkruan: “Nën sundimin e muslimanëve, banorët spanjollo-romanë dhe gotët perëndimorë të këtij gjysmë gadishulli kanë mundur t'i ruajnë pronat, ligjet, gjykatësit, kishat madje edhe klerikun e tyre. Gjendja jetësore e atyre të cilët e punonin tokën, e skllëvërve dhe e hebraikëve, u përmirsua dukshëm. Sidomos jeta e hebraikëve, të cilët gjatë kohës së sundimit të mbretërisë së gotëve perëndimorë ishin përndjekur mizorisht, kurse nën sundimin arab rikthyen lirinë e tyre të plotë. Atyre iu lejua që të marrin pjesë në qeverisjen e re, madje edhe të ushtrojnë funksione administrative në të. Atje, në Spanjë jetonin njerëzit e të gjitha racave dhe bindjeve të ndryshme fetare në liri dhe së bashku. Përderisa në Evropën krishtiane mbretëronte fanatizmi, në Spanjën e atëhershme aplikoheshin toleranca.”¹⁷⁴

¹⁷³ A. von Kremet, *Historia e ideve sunduese të Islamit*, Leipzig, 1888, F. 309 f.

¹⁷⁴ Zaki Ali, *Islam in the World*, vëll. 2, M. Ashraf, Lahore, 1947, fq. 148.

Para se të meremi me strukturën ligjore, e cila ka kontribuar shkëlqyeshëm, dëshirojmë që edhe njëherë t'ia bëjmë me dije njerëzimit të vërtetën, e cila njerëzve shpeshherë iu duket rarisht, të cilët me botëkuptimet moderne mbi nacionalitetin dhe nacionalizmin janë rritur, se po të bisedohet tani me *Arnold Toynbee*, “Kështu sikurse qëndrojnë punët momentalisht, shihet se ithtarët e *intolencës raciste* do ta rritnin ndikimin e tyre edhe më tepër. Nëse kjo pikëpamje e tyre në lidhje me çështjen racore, vjen në shprehje, atëherë do të ndodhë një katastrofë e madhe. Mirëpo, forcat të cilat luftojnë për tolerancë racore, edhe pse lufta e tyre në emër të tërë njerëzimit momentalisht duket e pagjasë, mund të fitojnë në epërsi, nëse ndikimi kundër vetëdijes racore, i cili deri më tani është mbajtur në prapaskenë hedhet në pjatat e terazisë. Është krejtësisht logjike se shpirti Islam mund të jetë forcë në kohën e duhur, forcë e cila me këtë luftë do të ndikonte bindshëm në të mirë të tolerancës dhe paqës.”¹⁷⁵

Një pikëtakim të besimeve të ndryshme, ashtu sikurse e kishte mundësuar Islami para më se 13 shekujve, është sot më se i nevojshëm dhe urgjent. Shkenca moderne, e cila sot gjithnjë e më tepër jetën njerëzore po e mbush me bashkim fizik gjithëbotëror, nuk mund assesi të kontestojë çështjen, se ky bashkim fizik nuk ka dhënë përgjigje të kënaqshme dhe se nuk është mjet shërimi për rritjen gjithnjë e më tepër të pasigurisë dhe jo sinqeritetit, gjëra këto që përhapen ndër njerëz.

Kemi cekur më parë se statusi politik dhe obligimet qytetare të cilat dalin nga përkatësia kombëtare apo shtetërore duhet nisur nga dy parime:

1. Përgjegjësisë kundrejt ndërgjegjes vetjake dhe,

¹⁷⁵ Arnold Toynbee, *Civilization on Trial*, Oxford University Press, 1953, fq. 205.

2. Përgjegjësisë kundrejt shoqërisë në të cilën jeton.

Për ne këto dy parime paraqesin shenja të shkëlqyeshme të botëkuptimit Islam mbi nacionalitetin. I pari ka të bëjë me rolin e religjionit i vërtetuar në statusin e qytetarëve, të cilët u përkasin religjioneve të ndryshme, kurse i dyti përcakton fundamentin ligjor mbi të cilin pushton shtetësia qytetare, përfshirë për të dy pjesët të drejtat dhe detyrimet.

A. Religjioni dhe nacionaliteti

1. Shënime të përgjithshme

Islami e shikon religjionin si lëmi në të cilën me vetëdije bëhet përpjekje dhe mbahet përgjegjësi. Kjo është krejtësisht e qartë, sepse besimi i sinqert në Zotin dome-thënë, parimisht në të gjitha sferat e jetës t'iu përmbahesh urdhërave të Tij. »Jepja Zotit atë që është e Zotit dhe jepja perandorit atë që është e perandorit«, është një pikëpamje që një muslimani i është krejtësisht e huaj, sepse kjo do të thoshte: “Dëgjueshmëria ndaj All-llahut qëndron më ulët se sa ajo që urdhëron perandori.” Sipas këtyre dy shprehjeve delë se All-llahu na paska një pushtet të kufizuar dhe se ndjekja e urdhërave të Zotit është me kusht. Në Kur'an thuhet qartë:

“Thuaj, lutja ime, sakrifica ime, jeta ime dhe vdekja ime i takojnë All-llahut, Zotit të botave. Ai nuk ka rival. Kjo më është urdhëruar dhe unë jam i pari i muslimanëve.” (Kur'an, 6, 163).

“Jo, i tërë urdhëri i takon vetëm All-llahut.” (Kur'an, 13, 31)

“Me të vërtetë, të Allahut janë krijimi dhe urdhëri.” (Kur'an, 7, 54).

Kjo pikëpamje *totalitare* është rezultat detyrimor i besimit të paluhatshtëm në All-llahun xh. sh. Religjioni i pushtuar nga simboli i një institucioni, me detyra të trashëguara, kohë pas kohe të ngritura mbi të dielën, të dielën mbrëma apo të premtën, shikuar nga këndvështrimi islam, është dëshmi për degradim të qëndrimit mendor. Dhe është një vetëmashtrim i njeriut, nëse ai mendon se këtu gjen lidhjen e tij me Zotin.

Por kjo nuk i përket vetëm Islamit. Profesori *Gibb* shkruan: “Islami është përshkruar shpeshherë si religjion *totalitar*. Megjithatë, të gjitha përfytyrimet fetare, të cilat përcaktojnë shfaqjet e vullnetit njerëzor, ndikojnë në krijimin e konceptit botëror dhe në përmbajtjen e intelektit njerëzor, ose janë *totalitar* potencial, ose *totalitar* parimor. Ata duhet mëpastaj të përpiqen, që kriteret e tyre të vlerësimin t’i jetësojnë, duke filluar nga të gjitha institucionet dhe fushat shoqërore, nga shkolla fillore, nëpërmjet ligjit, deri tek qeveria. Në këtë pikëpamje, judaizmi është totalitar, sikurse edhe krishterizmi. Nëqoftëse kjo është harruar, atëherë vetëm e vetëm, pasi që krishterizmi që nga vitet e para të lindjes së tij ka qenë i detyruar ta njohë autoritetin e ligjit romak, sepse mu në atë kohë gjendej para fitores mbi feudalizmin gjerman mesjetar, se përndryshe iu nënshtrohej dy sulmeve të armiqve të tij të përbetuar: *humanizmit dhe shkencës*.

Shkenca gjithashtu qëndron afër botëkuptimit se edhe ajo zhvillon ide totalitare, pasi që në aleancë me humanizmin dhe liberalizmin ekonomik e ndërpreu kryengritjen e fesë.

Po të kishim mund të gjykojmë sipas parashijes, të cilën na e ka dhënë Gjermania dhe Rusia, atëherë delë se totalitarizmi shkencor e mban xhaketën për ne gati, i cili (pra totalitarizëm) në ngurtësi dhe ashpërsi i tejkalon të gjitha, çka njerëzimi deri më sot ka përjetuar.

“I krahasuar me totalitarizmin shkencor, totalitarizmi fetar është një zgjedhë që durohet lehtë. Kushedi sa të pahulumtuara të duken forcat fetare, sipas tyre çdo kujt individualisht i pranohet personaliteti dhe vlera e tij dhe në bazë të këtyre dy gjërave i garantohet në njëfarë mase liria. Në Islam kjo liri, sikurse edhe e pamë, është zgjëruar edhe më tutje nëpërmjet formës organizative të lirë, mungesës së hierarkisë dhe bazuar mbi parimin ku duhet toleruar dallimet.”¹⁷⁶

Mbi fundamentin e kësaj pikëpamje, se çka nënkuptohet me fe dhe nga ndjenja e pastër përgjegjëse e çdo kujt individualisht, ky raport i mbajtur nga shpirti i dinjitetit njerëzor prej njeriut jomusliman deri tek ai musliman, në Islam është fort mirë i përcaktuar. Filloi me raportet dhe marrëdhëniet në mes të muslimanëve me krishtianët dhe hebraikët. Në Kur'an këta jomuslimanë përshkruhen me emrin *ehl'ul-kitab*, që në përkthim domethënë pjesëtarë të librit (qiellor). Me librin, në Kur'an mendohet për Biblën, mendim ky që bazohet në transmetime dhe në shpallje. Me këte besimi bëhet pikënisje për marrëdhëniet me muslimanët. Kjo pikënisje fiton edhe më tepër në domethënien e saj, ngaqë muslimanët iu besojnë të gjithë peygamberëve dhe shpalljeve të mëparshme.

Në Kur'an thuhet: “Thuani (o ju që besuat): Ne besojmë në Zotin një, në atë që neve na është zbritur në formë të shpalljes dhe në atë që i është zbritur Ibrahimit, Ismailit, Is'hakut, Jakubit dhe pasardhësve të tyre. Besojmë në atë që i është zbritur Musait, Isait dhe çka u është zbritur peygamberëve të tjerë nga Zoti i tyre. Ne nuk bëjmë ndërmjet tyre kurrfarë dallimi, dhe Atij (All-llahut) i jemi të nënshtruar. (Kur'an, 2, 136).

¹⁷⁶ Gibb, *Modern Trend in Islam*, fq. 85.

Mirëpo, kjo nuk domethënë se në të gjitha aspektet e besimit mbretëron përputhshmëri e plotë. Dallimet ekzistojnë. Kur'ani na bën këtë të qartë: “Kështu thirri ti ata (o Muhammed). Dhe qëndro këmbëngulës ashtu sikur të është urdhëruar dhe mos u lësho pas epsheve të këqija të tyre, por thuaj: ‘Unë besoj në secilin libër që e ka dërguar All-llahu dhe unë jam i urdhëruar që të gjykoj drejtë mes juve. All-llahu është Zot i ynë dhe Zot i juaj. Për ne veprat tona dhe për ju veprat tuaja. S’ka zënkë mes nesh dhe juve. All-llahu do të na bëj bashkë dhe tek Ai është rikthimi ynë.’” (Kur’an, 42, 15). Tek atëherë kur u formua kjo lidhje e ngushtë në Kur’an me krishtianët dhe hebraikët, Pejgamberi s.a.v.s e zgjëroi këtë lidhje edhe te pasuesit e drejtimeve të besimeve tjera. Kjo ndodhi në kohën kur muslimanët për të parën herë u takuan me anëtarët e besimit të Zaratustrës (zjarrputistët) të provincës Bahrein. Me këtë rast Pejgamberi i All-llahut pati thënë: “Na lejoni që të takohemi me ju, sikurse me ata të eh’ul-kitabit (me popujt e librit).”¹⁷⁷

Mënyra e udhëheqjes së halifëve të parë flet se ata i janë përmbajtur me përpikëri udhëzimeve të Pejgamberit në lidhje me trajtimin ndaj ithtarëve të besimit zaratustrian (zjarrputist) dhe i njëjti trajtim është përdorur si rregullore edhe në ato raste kur kanë qenë në pyetje ithtarët e besimeve tjera.

2. Jomuslimanët në shtetin Islam

Një përgjithësim i tillë nuk është e gjithë ajo që kërkohet në Islam. Shumë më tepër shikohet krijimi i një shteti si i domosdoshëm, në të cilin të gjitha sferat e jetës

¹⁷⁷ Ebu Jusuf, *Kitab’ul-hanach*, fq. 130.

organizohen dhe udhëhiqen sipas platformës islame. Si pra do të mund të jetësohej një urdhër i këtillë i përgjithshëm në praktikë në shtetin Islam? Si duket statusi i atyre banorëve, të cilët nuk i bashkangjiten ideologjisë së këtij shteti? Duhet shikuar ata si të huaj apo si qytetarë të barabartë, dhe si do të ndikojë kjo?

Islami i ndanë jomuslimanët në dy kategori:

1. Ata të cilët vendosen brenda kufijve të shtetit Islam, pozita ligjore e të cilëve është e përcaktuar mbi parimin e një kontrate politiko-shoqërore. Kjo kontratë quhet *akd'ul-dhimma*, që në përkthim domethënë: “një kontratë, respektimi i së cilës është detyrë ndërgjegjësore e bashkësisë”. Nëse një kontratë e tillë tashmë është vendosur, të dyja palët obligohen që t’i respektojnë të drejtat dhe detyrimet e njëra-tjetrës. Sipas mendimit tonë, me këtë rast jomuslimanëve u garantohet një status i cili plotësisht i përgjigjet botëkuptimit modern mbi nacionalitetin. Me fjalë tjera, ata janë qytetarë me vlerë të plotë të shtetit Islam.

2. Ata të cilët për një kohë të kufizuar qëndrojnë në shtetin Islam, pozita ligjore e të cilëve iu nënshtrohet kushteve dhe rregullave, ku atyre iu sigurohet leje qëndrimi. As në Kur’an e as në Sunnet nuk gjenden sqarime në lidhje me këtë lloj të lejes së qëndrimit. Ka raste precedencë, ku në kohën e Pejgamberit s.a.v.s në Medinë qëndronin njerëz, të cilët me Pejgamberin kryenin punë afariste.¹⁷⁸ Madje, edhe qytetarëve të një shteti të armiqësuar me shtetin Islam, iu garantohet mbrojtje e plotë, nëse ata tashmë kanë të rregulluar lejeqëndrimin, ose gjenden për vizitë në shtetin Islam. Në vitet e para të shtetit Islam, derisa po ndërtohej administrata, leja e qëndrimit për të huaj kishte mundësi të jepej edhe nga

¹⁷⁸ El-Buhari, *Kitab'ul-Buju'*.

qytetarë individë, e cila njëkohësisht edhe për vetë shtetin ka qenë valide. Më vonë, mbi këtë lëmi, dijetarët islamë të shkollave juridike kanë zhvilluar rregullat përkatëse. Të huajt, të cilët qëndronin tek muslimanët, nga Pejgamberi u quajtën “pronarë të kontratës mbrojtëse”¹⁷⁹ dhe për ata ka qenë e lejuar që t’i kultivojnë ritualet e tyre fetare.

3. Diferencimi religjioz në kushtetutat bashkëkohore

Diferencimin në mes të ithtarëve të besimeve të ndryshme, megjithatë nuk e gjejmë vetëm në Islam. Religjioni e ka përcaktuar kuadrin parimor të shumë shteteve. Tek disa prej tyre religjioni ka mund aq shumë ta ushtrojë ndikimin e vet, sa që në disa shtete disaherë u cenuan edhe të drejtat fetare të minoriteteve. Me *minoritet* mendojmë këtu nocionin e pastër numerik, duke pasur parasysh përkatësinë formale direkte apo indirekte ndaj një religjioni të caktuar. Religjioni i shumicës konsiderohet si parasundues. Para këtij parasundimi ka tekste kushtetutare, të cilat urdhërojnë për barazi qytetaro-shtetërore, pa marrë parasysh dallimet fetare. Ja disa shembuj në lidhje me këtë:

Nga kushtetuta e Suedisë:

“Mbreti patjetër gjithnjë t’i takojë besimit evangjelist (reformist, metodik), ashtu njëjtë dhe pa kurrfarë ndryshimi sikur që është marrë nga pohimi i Augsburgëve dhe rezoluta e Sinodit nga Upsala (qytet në Suedi).” (Neni 2)

¹⁷⁹ El-Shewkani, *Nej’ul-Ewtar*, VII, fq. 14.

“Mbreti patjetër për anëtarë të këshillit shtetëror të caktojë dhe emërojë qytetarë të aftë dhe në përgjithësi të ndershëm, të cilët i takojnë besimit të pastër evangjelist.” (Neni 4)

Nga kushtetuta e Norvegjisë:

“Besimi luteriko-evangjelist patjetër gjithnjë të mbetet fe shtetërore. Banorët (e shtetit) të cilët i takojnë kësaj feje janë të detyruar fëmijët e tyre t’i edukojnë në këtë fe. Jezuitët nuk tolerohen fare.” (Neni 2)

Nga kushtetuta e Irlandës:

“Shteti njih se nderimet e meshës publike i takojnë vetëm Zotit fuqiptotë. Ai patjetër ta mbajë emrin dhe fenë e tij lart dhe t’i nderojë ata. Shteti e njih pozitën e veçantë të kishës së shenjtë katoliko-apostolike si mbrojtëse e besimit, së cilës i takon shumica e konsiderueshme e qytetarëve.” (Neni 1)

Nga kushtetuta e Argjentinës:

“Qeveria federative patjetër ta kultivojë ritin e kishës katoliko-apostolike.” (Neni 2)

“Dhe për t’u zgjedhur kryetar apo nënkryetar, patjetër t’i takojë kishës katolike.” (Neni 77)

Nga kushtetuta e Burmas:

“Shteti njih pozitën e veçantë të budizmit si besim, të cilit i takon shumica e konsiderueshme e qytetarëve të unionit.” (Neni 1)

“Studimi i Palit dhe Sanskritit gëzon mbrojtje dhe shtytje nga vetë shteti.” (Neni 43)

Nga kushtetuta e Tajlandës:

“Mbreti i takon besimit budist, dhe kujdeset për respektimin e këtij besimi.” (Neni 7)

Nga kushtetuta e Spanjës:

“Kultivimi dhe pohimi i fesë katolike, që është religjion shtetëror në Spanjë, gëzon mbrojtje zyrtare.” (Neni 6)

“Asnjë ceremoni apo manifestim nuk është i lejuar, përveç atyre të religjionit katolik.” (Neni 6)

Nga kushtetuta e Greqisë:

“Religjioni shtetëror në Greqi është Kisha Lindore Ortodokse. Çdo religjion tjetër i njohur tolerohet dhe format e tij të lutjeve fetare mund të ushtrohen nën mbrojtjen e ligjit, por çdo lloj forme misionare dhe përzierje në religjionin shtetëror është e ndaluar.” (Neni 1)

“Çdo trashëgimtar i fronit Grek duhet patjetër t’i takojë religjionit të kishës ortodokse.” (Neni 47)

Nga kushtetuta e Anglisë (Bill of Rights):

“Qytetarët protestantë patjetër të mbajnë armë për mbrojtje ashtu sikurse ua lejon ligji.” (Neni 7)

“Çdo papist (katolik, HF) edhe ai i cili, ose e cila marton ndonjë prej tyre, dmth. papist (katolik), i meret e drejta të bëhet trashëgimtar i fronit. Secili mbret apo mbretëreshë duhet të deklarohet se është kundër transsubstancimeve të mësimave të kishës romako-katolike, të përfshira në statusin 30 Car: II St. 2. C. I; t’i përsëris ato dhe të qëndrojë pas tyre.” (Neni 2)

“Çdonjëri, që bazuar mbi këtë model ligjor bëhet trashëgimtar i fronit, dhe pastaj deklarohet se i takon religjionit katolik, ose dëshiron të martojë një papist apo papiste, duhet ta dorëzojë fronin (i merret automatikisht e drejta për t’u bërë Mbret apo Mbretëreshë). Kështu kjo është e përshkruar në Bill of Rights.” (I. Act of Settlement).

“Çdonjëri, që ia arrin të bëhet trashëgimtar froni, gjithnjë bazuar mbi këtë model ligjor, duhet patjetër t’i takojë bashkësisë së kishës Anglikane.” (3. Act of Settlement).

Një pjesë e betimit, që duhet ta japë mbreti apo mbretëresha është se ai apo ajo duhet të deklarojë se gjithçka që është në disponim të urdhërave dhe fuqisë së tij apo asaj do t’i shfrytëzojë për ta ruajtur dhe kultivuar pohimin evangjelist, reformist protestan, këtë gjithnjë duke e shtrirë deri te peshkopët dhe kleriku sundues i kishave, mbi të cilët qëndron Mbreti apo Mbretëresha. Gjithashtu garanton për të drejtat dhe privilegjet e tyre që u takojnë në bazë të ligjit.

B. Qytetarët jomuslimanë

1. Regullat themelore

Jomuslimanëve që jetojnë në shtetin Islam, përkatësia e tyre ndaj këtij shteti, iu garantohet në bazë të konceptit arab *ehl'ul-dhimme* (qytetarët jomuslimanë që paguajnë një lloj tatimi – xhizja ndaj shtetit Islam quhen dhimmi).

Ata quhen edhe *el-mu'adhidun*, që do të thotë “bartësit e kontratës” ose pjestarë në një “aleancë”, tek të cilët përkatësia kombëtare është e garantuar me kontratë, e cila është lidhur nga ana e paraardhësve të tyre dhe shtetit Islam. Obligimet dhe të drejtat e tyre janë të garantuara: 1) Bazuar në Kur'an dhe Sunnet, dhe 2) Me kontratë. Ja ca shembuj:

Nga Kur'ani:

“All-llahu nuk ju ndalon që me ata të cilët nuk ju luftuan për shkak të besimit, e as nuk ju dëbuan nga vatrat tuaja të sille-ni me mirësi (drejtësi). Sepse All-llahu i do ata që ushtrojnë drejtësi.” (Kur'an, 60, 8).

“O ju që besoni, përmbahuni kontratave.” (Kur'an, 5, 1).

“Nëse dubet të merrni ndonjë vendim, të keni parasysh drejtësinë, edhe po të jenë në pyetje (të afërmit tuaj) pjesëtar të farsëfisit të ngushtë, dhe përmbahuni lidhjes (zotimit) me All-llahun. Kjo është ajo për të cilën Ai ju urdhëron, që të jeni të paralajmëruar.” (Kur'an, 6, 152).

“Derisa ata (partnerët kontraktues jomusliman) e mbajnë besnikërinë ndaj juve, veproni edhe ju në të njejtën mënyrë.” (Kur'an, 9, 7).

“O ju që besoni! Qëndroni këmbëngulës në rrugë të All-llahut, të dëshmuar në drejtësi! Armiqësia e një populli ndaj jush nuk

dubet t'ju largojë nga rruga e drejtë, përndryshe të veproni drejtë. Jini të drejtë, kjo është afër devotshmërisë. Dhe frikësohuni Allahut. Me të vërtetë, All-llahu është i informuar për veprimin tuaj.” (Kur’ani, 5, 8).

Nga sunneti: Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë:

“Shikoni pra! Ai i cili me partnerin e tij kontraktues është i vrazhdë, ose ia këput të drejtën, ose më tepër e ngarkon, se sa që është e paraparë me kontratë, ose i merr atij diçka nga pasuria e tij pa pëlqimin e tij, kundër këtij personi unë në ditën e gjyqimit do të paraqitem në cilësinë e akuzuesit.”¹⁸⁰

“Dhe nëqoftëse ata (jomuslimanët) janë të gatshëm që ta nënshkruajnë kontratën e dhimmisë, atëherë sqaroju atyre qartë se të gjitha të drejtat dhe obligimet në mes jush dhe atyre janë reciproke (të ndërsjella).”¹⁸¹

“Vetëm sinqeriteti, jotradhëtia, me marrje përsipër të çdo lloj obligimi.”¹⁸²

2. Mënyra e të vepruarit e Pejgamberit a.s

Shpërngulja e Muhammedit a.s nga Mekka në Medinë shënoi kthesë, si në aspektin mbi çështjet e rëndësishme të shpalljes, po ashtu edhe në kuadër të gjithë asaj që kishte të bëjë me sjelljen dhe të vepruarit e tij. Në Mekkë, Muhammedi a.s. ka qenë predikues. Në përhapjen e mesazhit të tij, ai dhe pasuesit e tij nuk mund të ndërmerrenin diçka tjetër, përveç se të këmbëngulnin ndaj të gjitha përndjekjeve që bëheshin ndaj tyre. Në

¹⁸⁰ Ebu Davud, *Kitab’ul-Xhibad*, veç tjerash edhe *El-Haraxh*, fq. 125.

¹⁸¹ ‘Abdullah Mustafa Al-Maraghi, *Et-Teshri’ul-islami li-gairi’l-muslimin* (Legjislacioni Islam për jomuslimanët), Egjipt, fq. 64.

¹⁸² Po aty, fq. 29.

Medinë Muhammedi a.s. disa javë pas arritjes së tij atje ia arriti të themelojë qytet-shtetin e parë, i cili i përfshiu në gjirin e tij të gjithë ata të cilët i besuan Muhammedit si i Dërguar i All-llahut. Po ashtu, edhe ata të cilët qenë të gatshëm që ta njohin autoritetin e tij prej burrështeti. Themeli dhe qëllimi i këtij shteti ka qenë, jetësimi i bashkëjetesës së të gjithëve të cilët ishin përcaktuar për të dhe ndërtimi i një mbrojtjeje të përbashkët si nga jashtë ashtu edhe përbrenda.

Kushtetuta e këtij shteti ishte hartuar mbi një dokument të gjatë dhe kishte përshkruar në përpikëri raportet mes fiseve të ndryshme muslimane në njërin anë, dhe të njëjtat këto marrëdhënie mes muslimanëve dhe hebraikëve në anën tjetër. Bazuar në shumëllojshmërinë e grupeve të ndryshme etnike, shteti i posaformuar kishte karakter konfederativ. Çdo grup njihej si bashkësi në vete në kuadrin e një lidhjeje të përbashkët që gjente përdorim në dy mënyra:

Te muslimanët bazuar mbi parimet e besimit islam, dhe tek çifutët bazuar mbi kushtet e vendosura në marrëveshjen e përbashkët.

Ja disa shkoqitje të përkthyer nga kjo kushtetutë:
Pejgamberi a.s. ka thënë:

“Të gjithë hebraikëve që kanë vendosur të na bashkangjiten neve, ju garantohet mbrojtja e njëjtë sikurse muslimanëve. Nuk lejohet shtypja dhe as rebelimi ndaj tyre. Hebraikëve ju takon feja e tyre, muslimanëve feja e tyre.”

Hebraikët e fisit Benu Auf përbëjnë të njëjtën bashkësi me besimtarët. Mes të gjithëve duhet të mbretërojë mirësia dhe drejtësia. Çdo përgjegjësi në lidhje me ndonjë lloj diskriminimi, ngarkon në veçanti individin i cili shkakton një gjë të tillë. Ndër ju duhet gjithnjë të ketë vend për këshillime të përbashkëta. Gjithashtu, ju mbani

përgjegjësi të përbashkët për mbrojtje nga çdo sulm (apo kërcënim) ndaj Medines, gjithashtu edhe ndaj çdonjërit i cili nëpërmjet kësaj copë letre ndjehet i lidhur në këtë bashkësi. Hebraikët duhet ndarë me muslimanët të gjitha shpenzimet e luftës, derisa zgjatë e njehta. Askush nuk guxon ta lëshojë qytetin pa marrë leje personale nga Pejgamberi a.s. për të. Fiset tjera hebraike (nga të cilat, tetë veçanërisht janë përmendur), po ashtu edhe aleatët e tyre dhe ata që ndjehen të varur prej tyre, fitojnë statusin e njejtë sikur fisi Benu Auf. Ky dokument i shkruar, nuk guxon në asnjë mënyrë të bëhet strehim për ata të cilët shndërrohen në shkelës të tij (qofshin konvertues në fe tjetër, ose cenes të ligjit, HF). Ata, të cilët vendosin që ta lëshojnë Medinen, duhet t'ju lejohet një gjë e tillë, edhe atyre që vendosin të vendosen këtu (pra në Medine), duhet t'ju mundësohet një gjë e tillë, megjithatë, të tillët duhet ta dinë, se këtu do të përgjigjen për padrejtësi dhe për cenim ligjor (për konvertim në fe tjetër, apo për kalim në rradhët e dikujt tjetër).¹⁸³

Fjalitë e përmendura në tekstin më lartë janë të përkthyer fjalë për fjalë. Nga këndvështrimi arab ky tekst mund të ketë domethënie se kinse hebraikët përbëjnë një pjesë të bashkësisë. Mirëpo mund të ketë domethënie se ata (hebraikët) janë bashkësi e cila është e bashkuar në bashkësinë muslimane.

Megjithatë në të dyja rastet mund të konstatohen dy fakte:

1. Krijimi i një shoqërie, e cila i përfshinë muslimanët dhe hebraikët.
2. Statusi ligjor për hebraikët është i përshkruar në një dokument, për të cilin ata kanë dhënë pëlqimin e tyre. Me fjalë tjera, ky dokument paraqet marrë-

¹⁸³ Ibn Hisham, vëll. 2. Kairo, 1950, fq.503.

veshje të dyanshme, nga e cila do të shohim më vonë, se merr formën e kontratave, për vendimin e të cilave organizohen bisedime si në kohën e paqës, po ashtu edhe pas luftërave.

3. Barazi e plotë ekziston në lidhje me mbrojtjen dhe sigurinë, pavarësisht prej dallimeve religjioze. Në vetë përmbajtjen e këtij dokumenti është e in-korporuar ndjenja e *lidhshmërisë*, që vlenë për të gjithë, dhe një koncept të përgjegjësisë personale që përcakton një rol të nënrenditur ndaj përgjegjë-sive të bashkësisë.

Duke u bazuar në këtë dokument, profesori *Muham-med Hamidullah* shkruan:

“Kushtetuta e këtij shteti të parë musliman – i cili i themeluar mbi një numër bukur të madh të etnikumeve të ndryshme duhej marrë formën e një shteti konfederativ – ka mbetur për ne plotësisht i gjallë. Ne nuk gjejmë aty vetëm urdhërin: ‘muslimanëve fenë e tyre, hebraikëve fenë e tyre’, ose se ‘mes tyre duhet të mbretërojë dasha-mirësia dhe drejtësia’, por se edhe kjo që mund të pritej më së paku: ‘Hebraikët ... janë një bashkësi me besimtarët (që d.m.th. me ata të lidhur, bashkuar)’, sipas mënyrës së leximit të *Ibn Hishamit* dhe *Ebu ‘Ubeidit*: ‘një bashkësi (si një pjesë) e besimtarëve’ (që d.m.th. e muslimanëve).

“E vërteta se fshatrat e pavarura hebraike, sipas kë-saj kushtetute të qytet-shtetit, nga copë të lira iu bashka-ngjitën këtij shteti të ‘lidhjes’, dhe Muhammedin s.a.v.s. e njohën për burrështeti (sundues suprem), sipas mendim-it tonë d.m.th. se edhe qytetarët jomuslimanë të vendit kanë pasur të drejtë votimi me rastin e zgjedhjes së drej-tuesit të shtetit musliman”.

“Mbrojtja ushtarake e përmendur në kushtetutë (do-kument) është obligim për të gjitha shtresat e popullatës

për shkak se ata kanë marrë pjesë gjatë hartimit të saj.”¹⁸⁴

Pas këtij dokumenti pasuan vendime kontratash të ndryshme me fiset kristiane. Si shembull do ta marrim këtu kontratën e famshme me fisin *Nexhran*.¹⁸⁵

Kjo Kontratë fillon me formulimin e qartë:

“Për arsye se janë nënshjetas të qeverisë së vet (d.m.th. të qeverisë së posaformuar), ata patjetër duhet...” dhe në fund konstatohet një lloj tatimizimi special. Këtu ka edhe disa shkoqitje tjera nga kjo kontratë: “Për sa u përket *nexhranasve* dhe pjesëtarëve të tyre, gëzojnë mbrojtjen e urdhëruar nga All-llahu, dhe sigurinë e premtuar nga Pejgamberi i tyre dhe i Dërguari i All-llahut s.a.v.s., siguri kjo, që do të përfshijë mallin, jetën, fenë e tyre, ata që janë prezentë dhe ata që mungojnë, farefisnin dhe anëtarët familjarë, kishat e tyre dhe gjithë atë që ata e disponojnë, qoftë pak apo shumë. Asnjë peshkop dhe asnjë murg nuk do të emërohet nga muslimanët. Ata nuk guxojnë të ndjehen të nënçmuar.¹⁸⁶ Nuk janë të detyruar të inkuadrohen në sistemin mbrojtës (të kryejnë shërbimin ushtarak).¹⁸⁷

Mes tyre duhet të mbretërojë vetëm drejtësia ... Dhe kush merr kamatë nga afarizmi i mëhershëm, për të tillin nuk vlenë mbrojtja dhe siguri im. (Çdonjëri është përgjegjës për vetëveten), dhe askush nuk do të përgjigjet për fajin e tjetërkujt.”

¹⁸⁴ M. Hamidullah, *Der Islam, Geschichte, religion, Kultur* (Islami, Historia, Religjioni dhe kultura. Qendra Islamike Gjenevë & Qendra Islamike Paris), 1968, § 415, 416 dhe 417.

¹⁸⁵ M. Hamidullah, *El-Wethaik'us-sijasijeh* (Dokumente politike), vëll. 2, Kairo, Lexhnet'ul-Taalif ve't-tarxhumtu ve'n-Nashr, 1956, fq. 111.

¹⁸⁶ Ebu Jusuf, jep në *El-Haraxh* dy pikëpamje të transmetuara nga i njëjti tekst: njëra, në të cilën anulohet nënçmimi (poshtërimi), dhe në të dytën, në të cilën nënvizohet ndalesa për rekrutim detyrimor. Jemi përcaktuar për të dyjat, sepse na duken identike.

¹⁸⁷ Ebu Jusuf, *El-Haraxh*, fq. 72.

Në këtë dokument të dytë, ne i gjejmë ato urdhëra (porosi), të cilat s'pari u lëshuan (lejuan) për hebraikët, por me një formë më të zhvilluar përsëri. Përcaktohet një lloj tatimi special. Shkruhet një koncept përfshirës mbrojtës. Përyjashtohen nënçmimet, kurse ushtria nuk është detyrim për ta. Sa i përket fajdes, pozicionimet janë të njëjta, si për muslimanët ashtu edhe për jomuslimanët. Këtë e vërteton edhe teksti kur'anor më poshtë:

“O ju që keni besuar, kini frikë All-llahun, dhe nëse jeni besimtarë të sinqertë, hiqni dorë prej kamatës. Nëse këtë nuk e bëni, atëherë ta dini se ju pret lufta nga All-llahu dhe i dërguari i Tij.” (Kur'an, 2, 278).

E vërteta, kjo kontratë mes Pejgamberit s.a.v.s. dhe kristianëve nga fisi *Nexhran* paraqet obligimin ndaj të cilit janë përmbajtur edhe halifët pasardhës¹⁸⁸, mjafton për të konstatuar kompromiset dhe statusin juridik të tyre i siguruar me këtë kontratë. Assesi nuk bëhet fjalë këtu për një lojë shahu, qëllimi i së cilës do të kishte qenë fitimi në kohë dhe aneksimi i mëtutjeshëm i territoreve. Kur e ngarkoi Pejgamberi s.a.v.s. *'Amr Ibn Hazmin*¹⁸⁹ me përcjelljen dhe realizimin e kontratës mes muslimanëve dhe fisit *Nexhran*, emërimin të tillë i parapriu edhe një paralajmërim nga Kur'ani: “O ju që besoni, përmbahuni kontratave tuaja.” (Kur'an, 5, 1). Me fjalë tjera, çfarëdolloj statusi, i cili një hebraiku, kristiani apo ndonjë pjesëtar tjetër të ndonjë bashkësie tjetër fetare i garantohej me ndonjë kontratë të tillë, validiteti i tij ishte detyrimor, sikur të rridhte nga ndonjë tekst autentik i së drejtës islame.

¹⁸⁸ Kur'an, 9, 29; 2, 62; 5, 82 etj.

¹⁸⁹ Ebu Jusuf, *El-Haraxh*, fq. 72.

V. Përcaktimi i pozitës ligjore

Ka edhe dokumente të tjera, të cilat janë nga Pejgamberi s.a.v.s., e që tekstualisht dallohen nga të lartëpërmendurit, por në esencë kanë të njëjtën domethënie. Këto dokumente së bashku me tekstet themelore, të cilët tashmë këtu u përmendën, paraqesin bazën ligjore mbi të cilën themelohet pozita ligjore e qytetarëve dhe banorëve jomuslimanë në një shtet islam. Nëse konceptin modern të nacionalitetit e aprovojmë si kriter, mund të dallohen dy tipare zbatuese:

- E para i përgjigjet definicionit të nacionalitetit të dhënë nga profesori *Oppenheim*: “Nacionaliteti i një personi qëndron në veçantinë e tij, të jetë shtetas i një shteti të caktuar, si rrjedhim edhe qytetar i tij.”¹⁹⁰ Sepse nuk ekziston kurrfarë dyshimi rreth asaj se *ehl’ul-dhimmeb* janë qytetarë të shtetit islam.

- Tipari i dytë rezulton nga fakti se në mes shtetasve muslimanë dhe jomuslimanë ekziston njëlloj dallimi. Ky dallim përfshin tri lëmi – me këtë dakordohen të gjitha tekstet autentike të së drejtës islame, edhe ato:

- A. Tatimimi,
- B. Të drejtat politike dhe;
- C. Të drejtat personale (që d.m.th. të drejtën familjare, trashëgimore dhe të drejtën e gjendjes civile).

¹⁹⁰ Oppenheim, *International Law*, I, 8, fq. 642.

A. Tatimimi

1. Mosmarrëveshjet

Shtetasit jomuslimanë janë të obliguar që të paguajnë një lloj tatimi, të cilin nuk e paguajnë shtetasit muslimanë. Në Kur'an ky lloj tatimi është i shpallur me emrin *el-xhizjeh*, dhe që nga atëherë u bë pjesë përbërëse e çdo kontrate që nënshkruhej brenda Bashkësisë. Në shikim të parë mund të mendohet këtu se bëhet fjalë për një trajtim jo të barabartë para ligjit. Dhe me të vërtetë, një lloj pabarazie si duket ekziston, megjithatë, siç do të shohim, jo si një lloj pabarazie që do të mund të përshkruhej si “*diskriminim*.” Shumë autorë, si muslimanë ashtu edhe jomuslimanë, e kanë keqkuptuar *xhizjen*, madje pjesërisht kanë shkuar aq larg, sa që nënshtetësinë e plotë e kanë përkufizuar vetëm për muslimanët.¹⁹¹

Mexhid Hadduri, në një artikull mbi të drejtën ndërkombëtare, jep të dhënë se populli i librit (dmth. hebraikët dhe krishtianët), nuk i nënshtrohen një “mohimi të plotë, porse ky lloj tatimi është një dënim i pjesërishtëm për mosbesimin (që janë jobesimtarë) e tyre.”

Ai vazhdon më tutje duke shkruar se “këtij populli të librit (eh’ul-kitab) i është lejuar pa kurrfarë pengese të jetojë në shtetin islam, me kusht që të respektojë tatimin për kokë të banorit dhe të njohë ligjin dhe të drejtën islame, e drejtë kjo që atyre iu është garantuar përmes nënshkrimit të kontratave dhe hyrjes në një aleancë me pa-

¹⁹¹ A. S. Tritton, *Islam: Belief and Practices*, botuar nga E. O. James, vëll. 2, Londër, Hutchinson’s University Library, 1954, fq. 117. Në këtë kapitull, si dhe bazuar në metodat e tij poetike, profesori Tritton thirret në përpunimin e pikave ligjore të bazuara mbi gjendjet faktike nga historia politike.

rinë muslimane.”¹⁹²

Megjithatë ai (*Mexbid Hadduri*) na çliron nga ndërhyrja e mëtutjeshme mbi parashtrimin e tij apo të *Hughes* ashtu që duke u shprehur se: “Kushtet të cilat i përcaktojnë marrëdhëniet mes dhimmive dhe muslimanëve janë marrë pjesërisht nga Kur’ani dhe Hadithi dhe pjesërisht edhe nga tradita dhe zakonet e mëhershme, të cilat dijetarët muslimanë të shkollave juridike më vonë i inkorporuan në ligjin e shenjtë si pjesë përbërëse të tij.”¹⁹³

Ky konstatim demaskon ndërmarrjen e ndonjë hulumtimi, që pasqyron qëndrimin themelvënës të së drejtës islame. Juristët muslimanë nuk kanë të drejtë që të miratojnë çfarëdo lloj traditash apo zakonesh lokale si pjesë përbërëse të së drejtës islame. Ata mund të bëjnë interpretimin e një teksti të caktuar, ose të njejtin ta zbatojnë për një gjendje faktike, ose të shprehin mendimin e tyre, derisa mungon një tekst i zbatueshëm. Mirëpo, assesi, në asnjë mënyrë nuk kanë të drejtë që traditën dhe zakonet lokale t’i lartësojnë gjer në ligjin e shenjtë. Shenjtëria, fjalia të cilën këtu e përdori *Hadduri*, është në fakt atribut që i takon vetëm All-llahut fuqiplotë. Ajo s’mund të dalë në mënyrë enigmatike nga zanafillat njerëzore. Nëse ne çdo burim tjetër juridik nga Kur’ani dhe tekstet profetike e lëmë jashtë vëmendjes, na mbetet akoma urdhëri në Kur’an, i cili e obligon pagesën e *xhizjes*, kurse interpretimi gabim i këtij urdhëri është përgjegjës për mosmarëveshjet themeltare. Në vijim pasojnë katër përkthimet e të njëjtës dispozitë (urdhër) nga katër autorë të ndryshëm:

- **Nga Muhammed Ali:** “*Luftoni kundër atyre që nuk besojnë All-llahun dhe ditën e gjykimit dhe që nuk ndalojnë atë që*

¹⁹² Majid Khadduri, *International Law*, trajtesë në: *Law in the Middle East*, fq. 362.

¹⁹³ Po aty.

e ka ndaluar All-llahu dhe i dërguari i Tij, dhe që nuk pasojnë religjionin (fenë) e vërtetë, në mesin e atyre që janë pronarë të librit (ehl'ul-kitab), derisa ta paguajnë xhizjen si miratim (njohje) për gjunjëzimin e tyre.” (Kur’ani, 9, 29).¹⁹⁴

- **Nga Marmaduke Pickthall:** “Luftoni kundër atyre, në mesin e të cilëve ka nga popujt e librit (ehl'ul-kitab), të cilët nuk besojnë në Zotin një dhe në ditën e gjykimit, dhe të cilët nuk ndalojnë atë të cilën All-llahu e ka ndaluar nëpërmjet të dërguarit të Tij dhe të cilët nuk pasojnë fenë e vërtetë, deri sa nga rullneti i tyre nuk do të paguajnë xhizjen, deri sa të mposhten.” (Kur’ani, 9, 29).¹⁹⁵

- **Nga A. J. Arberry:** “Luftoni ata, të cilët nuk e besojnë Zotin një dhe ditën e gjykimit dhe nuk ndalojnë atë që e ndaloi All-llahu dhe i dërguari i Tij – njerëzit, të cilët nuk e kultivojnë fenë e vërtetë, edhe pse i takojnë asaj, atyre që tanimë u kishte zbritur libri – derisa ta paguajnë xhizjen dhe derisa të nënshtrohen.” (Kur’ani, 9, 29).¹⁹⁶

- **Nga N. J. Dawood:** “Luftoni kundër të tillëve në mesin e tyre, atyre që u kishte zbritur shpallja (libri), të atillët që nuk besojnë as në Zotin një dhe as në ditën e gjykimit, të cilët nuk ndalojnë atë që e ndaloi All-llahu dhe Pejgamberi i Tij, dhe që nuk e pranojnë fenë e vërtetë, derisa ta paguajnë tatimin (xhizjen) nga vetë dora e tyre dhe deri sa të jenë nënshtroar plotësisht.” (Kur’ani, 9, 29).¹⁹⁷

Së pari duhet të bëhet e qartë, se kjo dispozitë duhet kuptuar në dritën e paralajmërimeve të tjera që e trajtojnë këtë çështje (d.m.th. të luftuarit), si p.sh. (leja për të luftuar) iu është dhënë atyre, të cilët luftohen pasiqë u është shkaktuar padrejtësi« (Kur’ani, 22, 39) dhe “luftoni në rrugë të All-llahut kundër atyre që luftojnë kundër jush, por

¹⁹⁴ Faqja 390 tregon faqen e përkthimit të Muhammed Ali.

¹⁹⁵ Faqja 243-244 tregon faqen e përkthimit të Marmaduke Pickthall.

¹⁹⁶ Faqja 210 tregon faqen e përkthimit të A. J. Arberry.

¹⁹⁷ Faqja 313 tregon faqen e përkthimit të N. J. Dawood.

mos e teproni. Me të vërtetë All-llahu nuk i do ata të cilët e teprojnë." (Kur'ani, 2, 190). Shpallja e kësaj dispozite pasoi në një kohë, kur perandoria romake kishte mobilizuar ushtrinë e saj për ta sulmuar Arabinë, me kusht që ta nënshtrojë shtetin islam të posaformuar.

Qëllimi kryesor i kësaj dispozite ka qenë fushata ushtarake, të cilën Pejgamberi s.a.v.s. e udhëhoqi si kundërmasë ndaj veprimit të perandorisë romake. Mirëpo me të mbërritur në Tebuk (Pejgamberi) konstatoi se romakët nuk kishin ndërmarr kurrfarë sulmi. Për këtë arsye ai e ktheu ushtrinë prapë, pa i ra ndërmend që të futet në territorin e tyre. Përkthimet e ndryshme të dhëna nga ne në ajetin e lartëpërmendur kur'anor kanë të bëjnë me tekstin e shkruar në arabishte **'an jedin'**. Dy fjalët arabe, nga të cilat ajo e dyta në përkthim d.m.th. "dorë", që mund të kuptohet se "vjen nga pozita e pushtetit", ose "të keshë pushtet mbi diçka", ose "të jeshë në gjendje për të pasur pushtet."

Shprehja e njejtë përdoret në Kur'an në trajtën e shumësit, dhe sjellet në lidhshmëri me shprehjen "*Zot pushtetar (i plotfuqishëm)*" (Kur'ani, 38, 17), dhe në lidhje me krijimin e qiellit: "*dhe qiellin Ne e krijuam atë me fuqi (pushtet).*" (Kur'ani, 51, 47).

Aspak nuk mund të dyshohet, se në arabishte teksti 'an-jedin' qëndron direkt në lidhshmëri me të paguarit e xhizjes nga ana e popullit të librit. Për këtë arsye, kuptimi këtu mund të jetë vetëm si vijon: "derisa ata ta paguajnë xhizjen, nëqoftëse janë në gjendje ta bëjnë këtë."

Çdo të kuptuar e fjalës "pushtet apo fuqi" që del nga 'an-jadin' shkon në të mirë të popullit të librit, dhe të le të kuptosh se të gjithë ata të cilët nuk janë në gjendje që ta paguajnë xhizjen, lirohen nga ky obligim. Sikurse do të shohim më tutje, mënyra se si muslimanët e parë e kanë zbatuar këtë urdhër, i përshtatet plotësisht këtij in-

terpretimi. Këtij interpretimi ia kemi bashkangjitur thënien autentike të Pejgamberit sal-lall-llahu alejhi ve sellem: “Shikoni! Kush prej juve me partnerin e tij kontraktues është mizor dhe dorështrënguar ... ose atij i merr diçka kundër vullnetit të tij nga pasuria e tij, kundër këtij njeriu unë ditën e gjykimit do të paraqitem si akuzues.”¹⁹⁸ Me domethënie janë edhe fjalët e halifit të dytë të muslimanëve, Umerit r.a që i tha derisa ishte i shtrirë për vdekje në shtrat: »Atë që unë pasardhësve të mij veçanarisht dua t’ua mbjellë në zemër, janë dhimmitë: kontratave tashmë të lidhura me ta t’iu përmbahen, të luftojnë për mbrojtjen e tyre dhe asnjëherë të mos i tatimojnë përtej mundësive të tyre.” Domethënia e këtij paralajmërimi është edhe më e theksuar, nëse kihet parasysh, se mu Ebu Lu’lua i cili bëri atentat ndaj Umerit r.a., halifit të dytë të muslimanëve, ishte zjarrputist dhe vetë pjesëtar i dhimmive (d.m.th. të atyre që paguanin xhizjen, popuj të librit).

Mirëpo, ka edhe një mospajtueshmëri këtu që del si vështirësi gjuhësore, shkak i së cilës ka qenë udhëheqja e një diskutimi të gjërë. Fjala arabe *sâgirûn*, me të cilën mbaron dispozita, rrjedh nga folja *sagara*, që në përkthim përafërsisht do të thotë: “nënshttrim ndaj”, ose “ndaj dikujt të jesh i gjunjësuar (nënshttuar).” Nga se kjo është një shprehje e fuqishme, në shumicën e përkthimeve iu dha kuptimi deri diku *poshtërim*. Mirëpo, nëse ne e përdorim fjalën e njëjtë të shkruar në Kur’an (7, 119), edhe atë në lidhshmëri me *magjistarët e faraonit* në momentin kur ata i nënshtrohen (gjunjëzohen) *Musait* a.s, atëherë mendimin për poshtërim duhet doemos përjashtuar, sepse gjunjëzimi i tyre para *Musait* a.s kishte të bënte me ndër-gjegjësinë e tyre të shprehur ndaj besimit, edhe pse në

¹⁹⁸ Ebu Davud, *Kitab’ul-xhihad*, sikurse: *El-Haraxh*, fq. 125.

atë moment ata ndjeheshin paksa të poshtëruar. Të shprehurit fuqishëm e këtij termini, ka qenë mjeti i vetëm i përshtatshëm gjuhësor ndaj provokimit, të cilin e shkaktoi mobilizimi i perandorisë romake. Në kuptimin më të gjërë, kjo fjalë objektivist nuk do të thotë kurgjë tjetër, përveçse nënshtrim i popullit të librit ndaj shtetit islam. Sikurse dhënia (paguarja) e tatimit – *khizjes* në harmoni me mundësitë e tyre financiare, gjithashtu edhe pozita e tyre ligjore si qytetarë të shtetit Islam që përjashton çdo mundësi të poshtërimit, kanë qenë përcaktime të kontratës së Nexhrânit.

2. *Khizja* (tatimi)

Khizja, e cila si zakonisht përkthehet si “tatim për krye të banorit”, apo thjesht *tatim*, e cila nga shumica kuptohet si tatim për jomuslimanët, që shërben si kompensim për atë se u lejohej ta kultivojnë fenë e tyre, në të vërtetë në qenien e tij është diçka tjetër, sepse në parim ky tatim është i bazuar në partneritetin e sinqertë mes qytetarëve të barabartë të një shteti islam. *Xhezja*, fjalë arabe, nga rrënja e së cilës rrjedh *khizja* d.m.th. “e riparon, e ndreq, e ve diçka në vend të vet”, d.m.th. “të japësh diçka për atë që e ke borxh, si kompensim për atë që të është dhënë.” Për muslimanët *khizja* nuk mund të jetë çmimi, të cilin ata e marrin nga jomuslimanët nga se këta të dytët nuk e besojnë Islamin. Religjionit i përshkruhet shkalla në Kur’an dhe në Sunnet, që qëndron mbi çdo vlerë materiale. Kur halifja i famshëm *Umar Ibn ‘Abd’ul-aziz*¹⁹⁹ e pranoi një letër nga një guvernator musliman, në të cilën ai i shkruante halifit se me kalimin e

¹⁹⁹ Ebu Jusuf, *El-Haraxh*, fq. 131

një numri të madh të jomuslimanëve në islam, po zvoglohen të ardhurat nga xhizja, halifi iu përgjegj si vijon:

“Pejgamberi ynë s.a.v.s. nuk është dërguar të punojë me para, por si përcjellës dhe publikues i së vërtetës.”

Xhizja nuk mund të shikohet si dënim ndaj dikujt që nuk e ka pranuar Islamin, sepse atëherë do të konsiderohej si masë detyrimore dhe do të qëndronte në kundërshtim me ajetin kur’anor: “Në fe nuk ka dhunë.” (Kur’an, 2, 256). Po të ishte xhizja dënim me para për arsye se nuk besohet në Islam, atëherë do të trajtohej me dispozitat tjera që mund të ngriten në lidhje me dënimet në para. E vërteta, se gratë, fëmijët, të varfërit, murgjit dhe të gjithë ata që nuk kanë mundësi ta kryejnë këtë pagesë, janë të përjashtuar nga pagimi i xhizjes, është dëshmi e mjaftueshme, se nuk bëhet fjalë për dënim me para.²⁰⁰

Veç kësaj, qytetarët jomuslimanë që nuk janë të aftë ta paguajnë xhizjen, lere që nuk obligohen për një gjë të tillë, por ata gëzojnë të drejtën që nga arka e shtetit islam të ndihmohen dhe të përkrahen. Halid Ibn’ul-Velid në kontratën e tij të famshme me popullin e Hirasë, ka nënvizuar si vijon:

“Po e përcaktoj dhe po ju premtoj këtu, se nëse dikush për shkak të pleqërisë së thellë, ose nga ndonjë arsye tjetër nuk do të jetë në gjendje që të punojë, ose nëse dikush që dikur ka qenë i pasur e tani është bërë varfanjak gjithë pjesëtarët e besimit të tij detyrohen ta ndihmojnë atë, të gjithë këta njerëz lirohen nga të paguarit e xhizjes, dhe me të gjithë të tjerët që në një mënyrë janë të varur prej tyre, do të kenë të drejtën të marrin ndihmë nga arka shtetërore islame, deri në momentin, derisa të vendosin të mbeten banorë të shtetit islam.”²⁰¹

²⁰⁰ Khaddur, *International Law*, trajtimi në Law in the Middle East, fq. 363.

²⁰¹ Ebu Jusuf, *El-Haraxh*, fq. 144.

Nëse një qytetar jomusliman vdes dhe nëse i njeiti ka ngecur me pagimin e xhizjes, atëherë mbetja e xhizjes së papaguar nuk lejohet t'u ngarkohet pasardhësve të tij.²⁰²

Ebu Jusuf në veprën e tij *El-Haraxh* shkruan: “Nëse një dhimmi (pjesëtar nga popujt e librit) vdes para se të paguajë xhizjen, në këtë rast kjo nuk mund t’iu bëhet obligim pasardhësve të të vdekurit dhe as pasurisë së ngelur të të vdekurit.”

Gjithashtu përjashtohet plotësisht mendimi se xhizja është obligim për jomuslimanët për t’i lënë ata “të gjallë (në jetë)”. Në lidhje me këtë sjellim ajetin kur’anor që shprehet në mënyrë të prerë: “*Dhe juve nuk ju lejohet që t’ia shuani dikujt jetën, që All-llahu e bëri të palënduar, përveç se, kur veproni sipas drejtësisë.*” (Kur’ani 6, 152).

Siguria e çdo njeriu, qoftë musliman apo jomusliman, nuk është vetëm parim i patundshëm por edhe parim i palëndueshëm dhe i shenjtë. Natyra e xhizjes mund të kuptohet më së miri, nëqoftëse thirremi në të kujtuarit se jomuslimanët nuk janë të obliguar t’i përgjigjen detyrimit ushtarak. Kjo krejtësisht është e drejtë, nëse merret parasysh se shteti Islam është i ngritur mbi një ideologji, të cilën jomuslimanët nuk e besojnë. Nga ana tjetër, ata janë qytetarë të barabartë me të gjitha të drejtat dhe obligimet sikurse edhe qytetarët muslimanë, dhe mu për këtë arsye ata duhet të mbrohen si nga sulmet nga jashtë, po ashtu edhe nga ato përbrenda. Për këtë arsye ata e paguajnë xhizjen, dhe jo për diçka tjetër. Dhe mu për këtë arsye, nga disa dijetarë të së drejtës islame, xhizja është quajtur edhe “tatimi për mbrojtje.”²⁰³

Nuk ka dëshmi më të mirë për saktësinë e asaj që u tha më lartë, se sa një transmetim i një ngjarjeje, e cila

²⁰² Maudoodi, *Islamic Law and Constitution*, Karachi, 1955.

²⁰³ Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, fq. 108.

ndodhi gjatë kohës së sundimit të Umerit r.a, halifit të dytë. Pasi që gjenerali musliman Ebu Ubaida mësoi se romakët kishin përgatitur një ushtri të madhe për ta sulmuar territorin të cilin e kontrollonin muslimanët, ai i urdhëroi guvernatorët në Siri që dhimmive t'ua kthejnë tërë shumën e paguar të *xhizjes*. Në lidhje me këtë ka dhënë këtë sqarim: “Kemi marrë vesh se një ushtri e fuqishme është duke marshuar dhe për këtë arsye kemi vendosur t'i kthejmë paratë e marra. Sepse kjo para është paguar me kusht që ne t'u mbrojmë juve në çdo aspekt dhe ne jemi betuar se këtë detyrë e marrim mbi vete. Tani nuk jemi në gjendje që ta mbamë këtë premtim. Dashtë Zoti që të na kurorëzojë me fitore ndaj romakëve, përsëri mundeni të llogaritni në obligueshmërinë tonë ndaj marrëveshjeve që i kemi ratifikuar së bashku.”²⁰⁴ Nga ajo që raportuan historianët në lidhje me këtë ngjarje, kuptojmë, se krishtianët kanë qenë aq të mahnitur me veprimin e drejtë nga ana e muslimanëve, sa që u dëshiruan bekim dhe fitore ndaj romakëve, nga se u befasuan nga trajtimi kështu i sinqertë dhe i drejtë nga ana e muslimanëve.²⁰⁵

Thomas Arnold në lidhje me *xhizjen* shkruan: “Ky tatim nuk është dënim për krishtianët se ata nuk donin që Islamin ta pranonin si besim të tyre, ashtu sikur dëshiron dikush që të besojë, por ky tatim u bë obligim edhe për të tjerët dhimmi, si kundërvlerë për mosdetyrimin ushtarak dhe mbrojtjen që u garantonin muslimanët atyre. Kur populli i Hirasë e dërgoi shumën e tubuar për pagimin e *xhizjes*, nuk nguruan që ta përmendnin edhe atë, se ky pagim bëhet me kusht, që muslimanët dhe udhëheqësit e tyre t'i mbrojnë ata nga shtypësit e ndryshëm,

²⁰⁴ Ebu Jusuf, *El-Harash*, fq. 138.

²⁰⁵ Po aty.

qofshin ata muslimanë apo të tjerë. Edhe në kontratën, të cilën e pati ratifikuar Halidi me qytetet në fqinjësi me Hiranë qëndron e shkruar: “Nëqoftëse ju mbrojmë, atëherë na takon xhizja, nëqoftëse jo, atëherë kjo nuk është e domosdoshme.”²⁰⁶ Se xhizja u bë obligim për jomuslimanët që u liruan nga detyrimi ushtarak, të njëjtën të lehtë kuptosh edhe kontrata e lidhur me krishtianët nga Nexhrâni. Edhe pse konsideroheshin qytetarë të shtetit, u kërkua prej tyre të paguanin një lloj tatimi dhe si kundërvlerë u garantohej e drejta për mbrojtje të plotë. Ndryshueshmëria mes këtyre dy dispozitave mund të sqarohet vetëm nëpërmjet dispozitës së tretë, d.m.th. lirimi nga detyrimi ushtarak. Në lidhje me këtë *Arnoldi* shkruan: “Xhizja ka qenë obligim për të gjithë meshkujt që ishin në gjendje të shëndoshë si zëvendësim për detyrimin ushtarak, të cilin po të ishin musliman do të duhej ta kryenin. Është për t’u shquar këtu, se kristianët, të cilët shërbenin në ushtrinë muslimane, nuk obligoheshin ta paguajnë xhizjen.”²⁰⁷ Kështu që *Arnoldi* koncentrohet në të dhënat që na janë transmetuar edhe neve nga të dy historianët *Beladhuri dhe Taberiu*, si dy fise jomuslimane, bazuar në atë se kishin shërbyer në ushtrinë muslimane ishin liruar nga pagesa e xhizjes. *Tritton* përmend raste të tjera, ku jomuslimanët u janë bashkangjitur ushtrisë muslimane dhe në këtë mënyrë kanë qenë të liruar nga pagimi i xhizjes.²⁰⁸ Disa nga halifët i kanë vlerësuar ca nga shërbimet e qytetarëve jomuslimanë si kontribute të vlefshme për shtetin musliman dhe ky kontribut është llogaritur si kompensim për mospagimin e xhizjes nga

²⁰⁶ Sir T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, përpunimi i vëll. të 4, Lahore 1956, fq. 60.

²⁰⁷ Po aty.

²⁰⁸ Tritton, *Eh'ul-dhimma fi'l-Islam*, përkthimi në arabishte nga Hasan Habashi, Dar ul-Fikr il-Arabij, Kairo, fq. 199.

ana e tyre.²⁰⁹ Nga ana tjetër, edhe pse bujqit egjiptianë u liruan nga shërbimi ushtarak sepse i takonin besimit islam, por prej tyre megjithatë si zavendësim për këtë kërkohet që të paguajnë një lloj tatimi sikurse që e paguanin edhe kristianët.²¹⁰

3. Letra e Ebu Jusufit

Një burim i cituar shpeshherë në lidhje me të paguarit e xhizjes, është edhe letra e *Ebu Jusufit*, gjyqtar suprem gjatë kohës së sundimit të halifit abbasit *Harun'ur-Rrashid*, të cilën ai ia dërgoi halifit në fjalë. Vijon përkthimi fjalë për fjalë i ca pikave të cituara në këtë letër:

“Tatimi për krye të banorit mund të merret vetëm nga burrat. Gratë dhe jomadhoret (fëmijët që nuk e kanë arritur moshën e pjekurisë) përjashtohen nga kjo. Ata që qëndrojnë mirë ekonomikisht paguajnë 48 dirhemë²¹¹, burrat me të ardhura mesatare 24 dhe ata të cilët ekzistencën jetësore e fitojnë nëpërmjet punës së krahut paguajnë vetëm 12 dirhemë, me ç’rast ky lloj pagimi (i puntorëve të krahut) bëhet njëherë në vit. Në mungesë të parave të gatshme mund të aplikohet edhe pagimi me kundërvlerë. Më tutje, tatim nuk lejohet të merret nga personat nevojtarë që jetojnë nga sadakaja, as nga të verbërit që nuk mund të ushtrojnë ndonjë profesion, dhe as nga të hendikepuarit që jetojnë nga lëmosha, as nga të

²⁰⁹ Es-Sujuti, *Husn'ul-muhadareti bi akbar misr wa'l-kahirah*.

²¹⁰ Sir T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, fq. 62. Vepra e Thomas Arnoldit është përkthyer në gjuhën shqipe me titull: *Historia e përhapjes së islamit*, Prishtinë, 2004.

²¹¹ Vlera e dirhemit (drahmes) gjatë historisë islame ka ndryshuar në bazë të ndryshimit të gjendjes ekonomike. Në kohën derisa Pejgamberi a.s. ishte gjallë, vlera e një dirhemi ka qenë e barabartë me 1 euro (2 DM), në kohën e Omerit r.a. kjo vlerë ka qenë -80 centi (1.50 DM).

çalët, me përjashtim, të verbërit dhe të çalët të cilët janë pasanikë. Më tutje nuk lejohet të merret tatim as nga murgjit në manastire ... e as nga ata që janë shumë pleq, të cilët as që mund të punojnë, dhe as që kanë lloj pasurie dhe as nga të sëmurët psikikë. Dhe, o sundimtarë i besimtarëve! Zoti të ndihmoftë! Është e domosdoshme që njerëzit (d.m.th. qytetarët jomuslimanë), të cilët kanë qenë të mbrojtur nga Pejgamberi dhe nga kushëriri yt Muhammedi s.a.v.s., edhe prej teje të trajtohen me butësi, të informohesh drejt për pasurinë e tyre që të mos i tatimosh më tepër se që ata disponojnë, të mos ju merret asgjë përveç asaj që e kanë borxh. Sepse, transmetohet se i Dërguari i All-llahut, Pejgamberi s.a.v.s. ka thënë: “Ai i cili e shtyp një qytetar jomusliman në mënyrë që e tatimon më tepër se që duhet, kundër këtij njeriu unë do të dëshmoj!”²¹²

‘Edhe fjalët e fundit të halifit të dytë të muslimanëve Umer Ibn’ul-Hattab r.a. që i tha në shtratin e vdekjes kanë këtë përmbajtje: ‘I paralajmëroj pasardhësit e mi në lidhje me të trajtuarit e njerëzve (qytetarët jomuslimanë) të cilët kanë gëzuar mbrojtjen e të dërguarit të All-llahut. Ata duhet të gëzojnë kënaqësi të plotë bazuar në premtimet që u janë bërë, jeta dhe pasuria e tyre duhet mbrojtur, edhe po të rrezikohej hyrja në luftë për mbrojtjen e tyre dhe ata nuk lejohet që të tatimohen përtej mundësi-ve që i kanë...’.

Njëherë Umeri r.a. ishte duke ecur rrugës, kur i doli një njeri përpara dhe iu lut për sadaka. Njeriu qe plak dhe i verbër. Umeri r.a. e preku nga prapa në shpatulla dhe i tha: ‘Cilës bashkësi i takon?’ ‘Ai u përgjigj: ‘(unë jam) Çifut. Umeri r.a. tha: ‘Çka të shtiu në këtë gjendje të vështirë, në të cilën unë të shoh?’ Ai u përgjigj: ‘Më

²¹² Ebu Jusuf, *El-Haraxh*, fq. 134.

duhet të paguaj xhizjen: jam plak dhe i vobegët.' Atëherë Umeri r.a. e morri atë për dore dhe e dërgoi te shtëpia e vet dhe i dha diçka nga arkëza personale. Pastaj i dërgoi administruesit të *Bejtu'l-malit* (thesarit shtetëror) një raportim (korespondencë), në të cilën shkruante:

'Kujdesu për këtë njeri dhe për ata që janë si ky. Për All-llahun! Nuk do të ushtrojmë asnjëherë drejtësi (nuk do të jemi asnjëherë të drejtë), nëse marrim nga ai deri sa është i ri, kurse kur të plaket për fatin e tij e lëmë të kujdeset ai vetë. Zekati është vetëm për nevojtarët dhe të vobegtit. (Kurani, 9, 60) – Të vobegtit janë muslimanët, ky këtu është një nevojtar nga *populli i librit* (ehlu'l-kitab).' Umeri r.a. e liroi atë dhe ata si ai nga të paguarit e xhizjes.²¹³

4. Lartësia e xhizjes

Duhet nënvizuar patjetër, se shuma e përmendur në letrën e Ebu Jusufit nuk është për t'u llogaritur si kriter detyrimor. As në Kur'an e as në Sunnet nuk përmendet kurrfarë shume e përcaktuar. Mundësitë financiare të dhimmive (qytetarëve jomuslimanë) kanë qenë i vetmi kriter i vlefshëm për caktimin e lartësisë së xhizjes. Kjo shihet qartë nga validiteti i teksteve autentike duke marrë parasysh marrëveshjet e lidhura ndërmjet administratës muslimane dhe dhimmive. Vetë gjatë kohës së Pejgamberit a.s dhe gjatë kohës së halifëve r.a., ndryshonte lartësia e shumave tatimore. *Tritton* sjell shuma të ndryshme, të cilat erdhën në shprehje gjatë sundimit të halifit Umar el-Hattabit r.a., Halid Ibn'ul-Velidit dhe Ebu

²¹³ Ebu Jusuf, *El-Haraxh*, fq. 69-72; dhe M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, fq. 106.

'Ubeidës (Zoti i mëshiroftë dhe qoft i kënaqur me këta të gjithë), të gjithë këta shokë (sahabë) të Pejgamberit a.s. Ai, Tritton përmend më tutje, gjithashtu, se kriter i vetëm kanë qenë mundësitë ekonomike dhe se shuma e xhizjes ka lëvizur në bashkërenditje me mundësitë ekonomiko-financiare, madje dikujt edhe i është falur krejtësisht pagimi, nëse nuk ka pasur mundësi financiare për pagesë.²¹⁴

5. Tatime tjera

Përveç xhizjes, ka pasur edhe tatim mbi tokën dhe tatim mbi tregtinë. Një diskutim i këtyre tatimeve nuk bën pjesë në kuadrin e temës trajtuese këtu. Tatimi mbi mallin (tokën), i cili në terminologjinë juridike përshkruhet si *el-haraxh* mund të merret nga qytetarët jomuslimanë që janë pronarë tokash, vetëm atëherë kur ata tashmë e kanë pranuar Islamin. Domethënë këtu bëhet fjalë për tatim, i cili është i lidhur për pronën, pa marrë parasysh përkatësinë fetare të pronarit. Tatimi mbi tregtinë, i cili në arabishte njihet me terminin *el-'ushur*, dhe i cili në mesin e juristëve muslimanë dhe jomuslimanë një kohë të gjatë ka qenë jashtëzakonisht diskutabil, së pari herë është aplikuar nga halifi Umer r.a. Ebu Jusufi në lidhje me këtë shkruan: “Ka qenë Umer Ibn'ul-Hattabi r.a. i cili e aplikoi i pari *el-'ushur*-in (tatimin mbi tregtinë), dhe ne këtë mund ta konsiderojmë si absolutisht të drejtë dhe valid për të gjithë.”²¹⁵ Matja procentuale e këtij tatimi ndryshe mes qytetarëve muslimanë dhe jomuslimanë në kohën e Umerit r.a., sipas disa dijetarëve bazohet në

²¹⁴ Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, e përkthyer në arabishte nga Hasan El-Habash, me titullin *Eb'ul-dbimmeh fi'l-Islam*, Kairo, fq. 22.

²¹⁵ Ebu Jusuf, *El-Haraxh*, fq. 134.

faktin se gjatë asaj kohe pjesa më e madhe e shtetasve muslimanë ishin të angazhuar në fushëbeteja për mbrojtjen e shtetit, kështu që tregtia kryesisht ishte në duart e qytetarëve jomuslimanë.²¹⁶ Gjithashtu nuk duhet injoruar se parimet e përgjithshme mbi të cilët u ngritën këto tatime, kryekëput janë bazuar në gjendjen ekonomike e cila mbretëronte në atë kohë. *Ebu Jusufi* na njofton gjithashtu me një korrespondencë interesante të këmbyer ndërmjet Umerit r.a. dhe njërit nga guvernatorët e tij, *Ebu Musa El-Esh'ariut*. Ky shkruante: “Disa tregtarë muslimanë depërtojnë në territore jomuslimane, nga të cilët atje merret e dhjeta (pjesë).” Umeri r.a. iu përgjigj: “Tatimoi ata njësoj mbi tregtinë e tyre, sikurse që i tatimojnë ata tregtarët muslimanë.”²¹⁷ Kjo e dhjetë që përmendet në korrespondencë është përkthimi i nocionit *el-'ushur*, që një kohë të gjatë qe aq diskutabil në mesin e juristëve. *El-'ushr*, njëjësi nga *el-'ushûr*, domethënë një e dhjeta (1/10). Me fjalë të tjera, përveç rregullave të shkruara mbi *shizjen*, në të drejtën islame nuk gjejmë asnjë tekst autentik, i cili përcakton dallimin e të tatimuarit mes qytetarëve muslimanë dhe jomuslimanë në shtetin islam. Edhe autori *Tritton* pajtohet me këtë, pasi që edhe atij nuk i shkoi për dore, edhe pas zbulimit dhe studimit të papirusit, të gjetur nga ana e tij në Egjypt, nuk gjeti mbështetje në asnjë tekst kur'anor apo pejgamberik. Ai shkruan: “Nga transmetimi i haditheve përgjithësisht të vërteta mësojmë se ka qenë Umeri r.a. i cili e aplikoi tatimin e tokës dhe tatimin për krye të banorit si të unjësuar në të gjithë perandorinë e atëhershme islame.”²¹⁸ Ai

²¹⁶ Maoododi, *Islamic law and Constitution*, fq. 186.

²¹⁷ Ebu Jusuf, *El-Haraxh*, fq. 135, dhe: Hamidullahi, *Muslim Conduct of State*, fq. 145.

²¹⁸ Tritton, *Islam and the Protected Religions*, në: *Journal of the Royal Asiatic Society*, III, korrik 1928, fq. 485-508.

(Umeri r.a) me këtë rast duhet ta ketë menduar tatimin për kokë të banorit, sepse tatimi për të parën herë është urdhëruar në Kur'an. Saktësia e çdo transmetimi historik, shikuar edhe nga aspekti i zgjedhjes së terminologjisë juridike, por edhe nga lidhshmëria e tij ligjore, mund të vërtetohet vetëm nëpërmjet harmonizimit të tij me tekstet kur'anore apo me ato pejgamberike.

Hasan Habashi, përkthyes i librit të *Trittonit Halifët dhe jomuslimanët* (Caliphs and Nonmuslim), është dashur që në fusnotat e kësaj vepre të bëjë sqarim në lidhje me përshkrimet historike të çështjeve diskutabile specifike mes tatimit për tokën dhe tatimit për krye të banorit.²¹⁹

6. Tatimimi special i qytetarëve muslimanë

Domethënia e xhizjes nuk mund të shtjellojë (qartësojë) pozitën ligjore të qytetarëve jomuslimanë, derisa nuk merret në konsideratë edhe tatimi i cili kryesisht është obligim i shtetasve muslimanë. Në arabishte ky tatim u emërua zekât (zekat), që në përkthim të fjalëpërfjalshëm do të thotë "pastrim". U quajtë edhe *es-sadaka*, që në përkthim do të thotë *lëmoshë*. Të dy këta emërtime sollën deri në keqkuptime, sepse ky lloj tatimi u trajtua si tatim i butë, dhe u la nën mëshirën e vlerësimit individual subjektiv. Mirëpo, kjo nuk është aspak e saktë. "Pastrimi" që vjen në shprehje në nocionin e parë, paraqet mendimin kuptimor më të rëndësishëm sa i përket kohezionit shoqëror brenda një shteti islam. Fillon në ndërgjegjen e çdo individi, ku ai parandjen se duhet të pastrohet, pastrim ky që i përfshinë të gjitha sferat e jetës. Derisa të falurit e namazit është i domosdoshëm si

²¹⁹ Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, fq. 223, 227.

shprehje e spiritualitetit njerëzor, njëkohësisht edhe ushqim shpirtëror, si i tillë nuk mjafton të ndikojë në pastrimin e jetës njerëzore. Gradimi i vlerave shpirtërore para pronës dhe pasurisë së njeriut është shenjë e qartë e këtij lloji pastrimi. Nisur nga kjo është më lehtë të shpjegohet, se pse zekâti në tetëdhjetë e dy urdhërat e Kur'anit përmendet në lidhshmëri me namazin. Dhënia e sadakasë mbi baza vullnetare ka qenë fillimisht dëshmi e besimit të pastër. Me themelimin e shtetit të parë islam në Medinë, dhënia e sadakasë u bë obligim. Në Kur'anin famëlartë në lidhje me këtë thuhet:

“Merr (O Muhammed) sadakë nga pasuria (malli) e tyre nëpërmjet të së cilës ti do t'i pastrosh dhe do t'i urtësosh ata.” (Kur'ani, 9, 103).

Kur e dërgoi Muhammedi s.a.v.s. Mu'adh Ibn Xhebelin në Jemen, e porositi: “Do të shkosh tek ehlu'l-kita-bët (popujt e librit)! Paralajmëroi ata se duhet të besojnë në një të vetmin Zot dhe në të dërguarin e tij. Nëse e pranojnë këtë gjë, atëherë thuaju atyre, se All-llahu ka porosit pesë kohë të namazit në ditë. Nëse fillojnë ta falin namazin, atëherë thuaju, se All-llahu i ka obliguar ata me një tatim nga pasuria e tyre, i cili nga të pasurit u ndahet të vobegtëve.”²²⁰

Se këtu bëhet fjalë për të bërit e tatimit obligim, shihet edhe nga fjalët në vijim të Pejgamberit s.a.v.s.: “Ata të cilët do ta paguajnë tatimin në mënyrë që të marrin shpërblimin nga All-llahu, ata edhe do ta shijojnë një gjë të tillë. Megjithatë, sa u përket atyre të cilët këtë e refuzojnë, ose nuk e bëjnë vullnetarisht, ne do t'i detyrojmë ata në një gjë të tillë dhe nga ata do të marrim diç më tepër si dënim për mospagimin vullnetar. Ky është njëri nga urdhërrat e All-llahut. Anëtarëve të familjes së Mu-

²²⁰ El-Shewkani, *Nej'ul-entar*, fq. 123.

hammedit s.a.v.s. nuk ju takon të marim diç nga ky tatim.”²²¹ Në lidhje me këtë Kenneth Cragg shkruan: “Bazuar mbi parimet kur’anore dhe në paralajmërimet e transmetuara, zekâti parimisht u bë veprimtari shoqërore në Islam ... Mbledhja dhe shpërndarja e zekâtit kohë pas kohe u ndërmorr nga organizata të ndryshme. Fillimisht shteti luante një rol të rëndësishëm.”²²² Kjo kohë, kur shteti kishte rol domethënës në mbledhjen e tatimit është koha e zbatimit pejgamberik në lidhje me praktikimin e tatimit. Ebu Bekr r.a., halifi i parë musliman, i dha urdhër ushtrisë që t’i luftojë ata muslimanë, të cilët refuzojnë pagimin e tatimit. Kur u pyet ai: “Si mundesh të luftosh vetëm kundër muslimanëve?”, përgjigja e tij ka qenë: “Unë jam i obliguar të luftoj kundër çdo muslimani i cili bën dallim mes namazit dhe zekâtit. Të paguhet zekati mbi pasurinë e muslimanit është obligim.”

Kjo renditje ka qenë rrjedhojë natyrore e udhëzimit kur’anor: “... përveç atyre që janë në namaz, të cilët janë këmbëngulës në namazet e tyre; dhe ata në pasurinë e të cilëve një pjesë është për lypësit, si dhe për ata të cilët nuk janë të aftë që të lypin.” (Kur’ani, 70, 22-25).

Përqindja e cila është përcaktuar nga Pejgamberi a.s. ka qenë 2,5% nga teprica në para, gjersa për të gjitha vlerat tjera të pasurisë janë përcaktuar përqindje të ndryshme. Pagimi bëhet vetëm nga neto-teprica, derisa kjo tepricë çdo vlerë pasurie e tejkalon për një minimum. Dijetarët juristë, marrë parasysh mjetet investive moderne nuk janë të një mendimi, megjithatë, ata prezentojnë pikëpamjen, se tepricë mund të konsiderohet vetëm ajo shumë neto, kapital ky që duhet tatimuar, nëse tashmë prej tij janë zbritur të gjitha të dhënat e domosdoshme

²²¹ Njëjtë, fq. 130.

²²² Cragg, *The Call of the Minaret*, fq. 151.

jetësore. Të ardhurat nga zekati derdhen në arkë të veçantë, dhe mund të përdoren vetëm për ato qëllime që janë cekur me urdhërat kur'anor:

“Zekati është vetëm për të vobegtit dhe nevojtarët dhe atyre që janë të ngarkuar me tubimin e tij, zemrat e të cilëve duhet zbutur (përfitur) për lirim e të burgosurve dhe borxhlinjve, për luftë në rrugë të All-llahut, dhe për udhëtarin: urdhër i All-llahut. All-llahu është i urtë dhe i gjithëdijshëm.” (Kur'ani, 9, 60).

Në pajtueshmëri me pikëpamjen parimore të të mbështeturit shoqëror në njëri-tjetrin (që d.m.th. se jeta shoqërore është një tërësi e pandarë që përqëndrohet në ndërgjegjen njerëzore), Islami ka për obligim që dhënien e zekatit ta kufizojë tek qytetarët muslimanë. Me këtë është krijuar një nxitje drejtësie që bartet nga besimi dhe në emër të All-llahut ia arrin qëllimit që të jetë i zbatueshëm, nëpërmjet së cilës i tejkalon kufijt e *luftës klasore*. Në anën tjetër kjo nuk do të thotë assesi se qytetarët jomuslimanë janë të përjashtuar nga siguria dhe barazia sociale. Historia na raporton për një dokument shtetëror që u hartua nga urdhërdhënësi *Halid Ibn'ul-Welid*, që ky në formë të një teksti-kontrate që ishte vendosur me qytetarët jomuslimanë të Hirasë (Hirah) ia transmetoi halifit, halifit të atëhershëm. Në këtë dokument, të cilin ne më lart e kemi përmendur, qytetarët jomuslimanë jo që u liruan nga pagimi i xhizjes derisa nuk do të kenë mundësi që ta paguajnë, por atyre iu garantua e drejta e plotë në sigurim social nga arka shtetërore.

Në lidhje me mënyrën e të vepruarit me zekatin, si një nga parimet islame, ose sikurse që ai atë e quan: “akt i dorëzimit fetar, për besimtarët i përcaktuar në Kur'an”, profesori Gibb shkruan: “Ate (zekatin) duhet marrë nga çdokush, qoftë vullnetarisht ose me masa detyrimore – duke iu bashkangjitur vëllezërisë islame; megjithatë nuk

mund të konsiderohet thjeshtë tatim. Ai (zekati) është shumë më tepër se hua, që duhet dhënë për hirë të Allahut dhe se kjo dhënie do të kompenzohet në mënyrë të shumfishtë (kuptohet nga ana e All-llahut).”²²³

Nëse ate tashmë duhet mbledhur, qoftë edhe detyrimisht – atëherë konform nocioneve pozitive ligjore, ky duhet konsideruar si tatim. Prapaskaena religjioze e tij nuk është gjë tjetër, përveç se një mbështetje e fortë morale e karakterit obligativ. Kjo mund të shërbejë edhe si përgjigje ndaj pikëpamjes së profesorit *Tritton*, i cili shkruan se: “Nga asnjë musliman nuk raportohet se ai paguan tatim”;²²⁴ sepse vetë ai në njërën nga veprat e tij thotë: “Lëmoshë ligjore apo tatim fetar, do të ishte përshkrimi më adekuat për këtë veprimtari. Në fillim Muhammedi s.a.v.s. është bazuar në butësi, kurse më vonë vendosi një shumë ligjore.”²²⁵ Në librin e tij *Caliphs and Non-Muslims*, madje ai shkruan se: tatimi i paguar nga jo-muslimanët ka qenë shumë më i ulët se sa tatimi të cilin e paguanin qytetarët muslimanë.²²⁶

7. Krahasimi dhe përfundimi

Një krahasim ndërmjet xhizjes dhe zekatit bazuar në tekstet dhe komentet e më lartpërmendura, na çon deri te një rradhë përfundimesh:

1. Sikurse xhizja po ashtu edhe zekati janë të bazuar mbi themele religjioze, ku njëra ju përket qytetarëve jo-muslimanë, kurse tjetri qytetarëve muslimanë.

2. Xhizja, e cila si tatim merret vetëm nga qytetarët

²²³ Gibb, *Mohammedanism*, fq. 54-56.

²²⁴ Tritton, *Islam and the Protected Religions*, fq. 486.

²²⁵ Tritton, *Islam, Belief and Practices*, fq. 25.

²²⁶ Tritton, *Caliphs and Non-Muslims*, përkthimi arabisht, fq. 237.

jomuslimanë, është vendim vullnetar, më mirë të japë xhizjen se sa të shërbej në ushtrinë muslimane. Shteti ka mundësi që këtë lloj tatimi t'ia përshtat kushteve kohore dhe ndikimeve të reja të peshuara dhe domethënëse. Umeri r.a, halifi i dytë musliman, i liroi qytetarët kristianë të fisit Benu Taglib nga pagimi i xhizjes, pasi që tashmë ishte bindur se fisi në fjalë të gjitha aktivitetet armiqësore të drejtuara ndaj shtetit islam i ndalonte dhe i luftonte që në kufij.²²⁷

Sa i përket zekatit, ky është obligim dhe nuk mund të anulohet në asnjë mënyrë.

3. Përqindja e xhizjes është shumë më e vogël se sa përqindja e zekatit. Xhizjen duhet paguar vetëm burrat (meshkujt) e rritur dhe të aftë për shërbim ushtarak. Klerikët dhe murgjit janë të përjashtuar nga pagimi. Gjithashtu, xhizja nuk mund t'iu ngarkohet trashëgimtarëve. Në të kundërtën, zekati, është i përcaktuar me një përqindje të saktë dhe vlen për të gjithë: qofshin ata meshkuj, gra, fëmijë apo të rritur, madje të paguarit e zekatit mbi pasurinë e atij / asaj që tashmë ka vdekur ka përparësi.

4. Xhizja tubohet në arkën shtetërore, derisa zekati tubohet në arkë speciale dhe përdoret për qëllime të caktuara, qëllimi kryesor i të cilës është lidhshmëria shoqërore me njëri-tjetrin. Kjo lidhshmëri shoqërore nuk është e orientuar vetëm në shërbim të qytetarëve muslimanë. Bazuar në urdhërat kur'anor, sipas Umerit II edhe nevojtarët e popullit të librit janë shfrytëzues të barabartë të mjeteve nga zekati.²²⁸

Ibn Sa'd (VIII, 260, 272) na njofton se: “*Umer Ibn 'Abd'ul-aziz* gjatë kohës së halifatit të tij ka lëshuar urdhëresë në të cilën qëndronte: “Nëse dikush nga qyteta-

²²⁷ Ebu Jusuf, *El-Harash*, fq. 120.

²²⁸ Letra e Ebu Jusufit.

rët jomuslimanë robërohet nga armiku, lirimi i tij do të paguhet njëjtë nga arka shtetërore, sikur që paguhet kjo edhe për qytetarin musliman.”²²⁹

5. Mbledhja e këtyre dy tatimeve para prapaskenës fetare nuk do të thotë se mbledhja e tatimit kufizohet vetëm në këto dy tatime. As që domethënë se me këtë parim vulozet mosbarazia. Shumë më tepër është mu barabarësia e cila është përcaktuar si parim themelor. Udhëzimin pejgamberik tashmë e kemi cituar: “Dhe nëse ata (jomuslimanët) janë të gatshëm të lidhin një kontratë dhimmije, atëherë sqaroju atyre se të gjitha të drejtat dhe obligimet ndërmjet nesh dhe jush janë të njëjta.” Raportohet nga ‘Ali Ibn Ebi Talib r.a., halifi i katërt, dhëndërr dhe kushëri i Pejgamberit s.a.v.s., se ka thënë:

“Pëlqimi i tyre për ta nënshkruar kontratën dhimma është parakusht që prona e tyre vlen sa edhe prona jonë, se gjaku i tyre vlen sa edhe gjaku ynë.”²³⁰

Barazia e lindur e njerëzve është parim, të cilin dijetarët muslimanë për kontraverza të ndryshme e kanë pas pikënisje. Es-Sarahsi konstaton se edhe pas çdo lufte, nëse ka mospajtueshmëri mes dy palëve për persona të veçantë, megjithatë duhet nisur nga fakti se të gjithë njerëzit janë të lirë, sepse fillimisht çdo njeri është i lirë.²³¹

²²⁹ Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, fq. 110.

²³⁰ El-Kasani, *El-Bedai*, VII, fq. 110-111.

²³¹ Al-Sharakhsi, *Sharh al-Siyar al-Kabir*, botim arab, III, fq. 64.

B. Të drejtat politike

1. Kufizimi i pushtetit qeveritar

Në mesin e të gjitha teksteve autentike ka një urdhër themelor në Kur'an, i cili në fushën e të drejtave politike na sqaron një diferencim sikurse që vijon: “O ju që besoni (apo që keni besuar), dëgjojeni All-llahun dhe të dërguarin e Tij, dhe ata të cilët në mesin tuaj e kanë pushtetin.” (Kur’ani, 4, 59).

Nga i gjithë teksti kur’anor delë qartazi se me mënyrën e të drejtuarit “O ju që keni besuar” mendohet vetëm për muslimanët. D.m.th. sipas Muhammedit a.s, pushteti suprem mund të ushtrohet vetëm nga radhët e besimtarëve. Sepse këtu bëhet fjalë për shtet ideologjik, i cili parimisht është i varur nga përgjegjësia-vetëdijësore e përkrahësve të tij. Islam nuk do të thotë kurgjë tjetër veçse *dorëzim*, *nënshttrim*, dhe se musliman është ai, i cili *dorëzohet*, *nënshtrohet*. Ky dorëzim apo nënshttrim mund të pasojë vetëm nëse është i përcaktuar nga All-llahu dhe i dërguari i Tij. Dëgjueshmëria e muslimanit kundruall këtyre urdhërave mund t’i besohet një lloj personaliteti, i cili do të jetë në gjendje që këto urdhëra edhe t’i zbatojë në vepër. Vetëm ai i cili beson në ideologji mund të priret të jetojë sipas parapërcaktimit të saj.

Shprehja kur’anore *ulī’l-emri minkum*, ose në përkthim “ata ndër ju, që e kanë pushtetin urdhërues”, mund t’i përkas kryetarit të shtetit, ose gjithë atyre, të cilët ndodhen në krye të shtetit. Megjithatë, ne besojmë se këtu lejohet qëllimisht një fushëveprim, edhe ate vetëm për një arsye se Islami nuk ka urdhëruar për formë të caktuar të qeverisjes. Janë konstatuar disa parime, përderisa

detajet duhet t'i përshtaten kohës, përparimit të qenies njerëzore dhe rrethanave administrative. Këtu është mënyra e qeverisjes, nga e cila varet kufizimi i pushtetit të vërtetë sundues, kjo ka qenë kryekëput në pajtueshmëri me parimin e drejtësisë, nga se kuadri për përkufizim të autoritetit ka qenë vetëm kufizim i turbullt. Me fjalë të tjera, ne mund të konstatojmë se: kryetari i një shteti islam patjetër të jetë musliman. Dhe më tutje mund të vazhdojmë, se përsa i përket përcaktimit politik, fjala e fundit i mbetet këtij burrështeti, ose dikujt nga qytetarët muslimanë, i cili emërohet nga kryetari i shtetit.

Megjithatë, nisur që nga koha e shtetit të parë Islam dhe historia islame e cila do të zhvillohet më pas, kemi raste të panumërta në të cilat qytetarët jomuslimanë ushtruan poste të larta me përgjegjësi brenda shtetit islam.

- Sa për ilustrim, Pejgamberi i All-llahut, ambasador të parë në shtetin e Negusit, Abisininë e atëhershme (sot Etiopi) e emëroi Amr Ibn Umejj ed-Damri, i cili akoma nuk kishte kaluar në Islam.
- Halifi i dytë, Umeri r.a. e emëroi një kristian grek për administrues kryesor të arkës në Medinë.

Dijetarët e shkollave juridike përgjithësisht të pranuar, sikurse El-Mawerdi dhe Ebu Ja'la El-Farra, që i takojnë shkollës (medhhebit) *shafiite*, gjegjësisht *hanbelite*, nuk janë turpëruar që ta përfaqësojnë pikëpamjen se "Halifi ligjërisht është i autorizuar që jomuslimanët t'i emërojë si ministra dhe anëtarë të komisioneve ekzekutive".²³² *Arnoldi* na njofton për shumë raste, në të cilat kristianët dhe hebraikët nga ana e halifëve emëroheshin guvernatorë, sekretarë

²³² Hamidullah, *Introduction to Islam*, fq. 139

shtetërorë, madje edhe kryeministra.²³³ Edhe *Tritton* na njofton për shembuj identikë.²³⁴

2. Zgjedhjet

Me këtë rast vlen që të përmendet se shtetasit jomuslimanë kanë të drejtën e zgjedhjes, po ashtu edhe të drejtën që të bëhen parlamentarë. Është jashtë çdo dyshimi se e tërë përbërja parlamentare është një institucion modern, që duhet shikuar në prizmin e dritës së parimeve themelore islame. Nga hartimi me shkrim i kushtetutës medinase kemi përmendur klauzolën: “Ata (qytetarët muslimanë dhe ata çifutë duhet të konsultohen dhe të këshillohen gjithnjë bashkërisht me njëri tjetrin”; dhe “duhet të mbajnë përgjegjësi për mbrojtje të përbashkët ...”; dhe “Çifutët duhet t’i ndajnë shpenzimet e luftës së bashku me muslimanët ...”. Gjithashtu e kemi përmendur thënien e Pejgamberit të All-llahut se të gjitha detyrimet dhe të drejtat ndërmjet qytetarëve muslimanë dhe jomuslimanë janë të njëjta dhe reciproke. Të gjitha këto përcaktime shërbejnë qartazi si vërtetim se qytetarët jomuslimanë kanë disponuar-disponojnë të drejtën që të zgjedhin dhe të jenë të zgjedhur në parlament - kuvend. Në anën tjetër, parlamenti ushtron pushtet legjislativ, i cili medoemos t’u nënshtrohet teksteve të së drejtës islame, ligj të cilin deputetët jomuslimanë nuk e besojnë. Ky problem mund të zgjidhet nëse me kushtetutë përcaktohet se është jolegjislativë nëse parlamenti miraton ligje që do të ishin në kundërshtim me Kur’anin dhe Sunnetin e Pejgamberit.²³⁵

²³³ Arnold, *The Preaching of Islam*, fq. 63-65

²³⁴ Tritton, *Caliphs and Non-Muslims*, botim arabisht, fq. 19-37

²³⁵ Maudoodi, *Islamic Law and Constitution*, fq. 189.

3. Autonomia shoqërore

As në Kur'an e as në Sunnet nuk mund të gjeni ndonjë tekst i cili ndalon që shtetasit jomuslimanë të kultivojnë gjuhën, kulturën, ritet dhe zakonet e tyre fetare. Ibn Hishâmi na njofton se në *Bejt'ul-Midras* në kohën e Muhammedit a.s. ka punuar qendra për edukim për çifutët medinas.²³⁶ Kjo qendër trajtonte tema edhe nga Islami, parashtrheshin pyetje të shumta dhe jepej përgjigje në to. Kështu që njëherë një çifut dhe një çifute u sollën përpara Muhammedit s.a.v.s. nga se kishin bërë prostitucion (zina). Muhammedi s.a.v.s. iu drejtua Rabinit të *Bejt'ul-Midrasit* që ta pyes se si qëndron dënimi në lidhje me këtë rast në Teuratit e tyre.²³⁷ Një tjetër rast transmetohet edhe nga El-Makrizi: Pasi që *Hajberi* ra në duar të muslimanëve dhe popullata çifute iu dorëzua forcave muslimane, Pejgamberi a.s. urdhëroi që të gjitha rrotullat e Teuratit t'i rikthehen çifutëve.²³⁸ Ky episod është sqarim dhe shembull tipik në vete se përpjekja që njerëzit t'i kultivojnë të drejtat e tyre fetare ka qenë e pakontestueshme.

Më gjerësisht se kjo mund të themi se Islami është i vetmi rregull ligjor i cili parasheh autonomi të plotë për të gjithë ata që sot mund të konsiderohen si "*pakicë-minorit*". A. von Kremer në lidhje me këtë shkruan: "Bashkësitë jomuslimane i janë gëzuar një autonomie të plotë, sepse qeveria ua la atyre në disponim mënyrën e pavarur të qeverisjes brendapërbrenda çështjeve të komunitetit të tyre, po ashtu udhëheqësit e tyre ushtronin funksione ligjore të pavarura në lidhje me zbardhjen e rasteve që ndodhnin në kuadër të religjionit të tyre."²³⁹ Kjo autono-

²³⁶ Ibn Hisham, I, fq. 552.

²³⁷ Po aty, fq. 564.

²³⁸ El-Makrizi, *Imta' ul-Asma'*, I, fq. 323.

²³⁹ A. Von Kremer, *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (Historia e

mi ligjore bazohet, sikurse do të shohim më vonë, në tekstet kur'anore dhe në vetë sjelljen dhe traditën e Pejgamberit s.a.v.s.

4. Liritë

Marrë parasysh gjithë atë që është theksuar në shumë tekste më parë dhe që u përmend në kapitujt e veçantë, s'do të ishte e tepërt, nese përfundojmë se të gjithë parimet e etikës dhe të dinjitetit njerëzorë, në shtetin islam janë të të njëjtit validitet, si për shtetasit muslimanë, po ashtu edhe për ata jomuslimanë. Paprekshmëria mbi personalitetin njerëzor është themeli i barazisë ndërnjerëzore e urdhëruar nga All-llahu i madhëruar. Liria mbi shprehjen e mendimit të lirë në të folur dhe në të shkruar, zgjedhja e lirë e përkatësisë ndaj ndonjë bashkësie të caktuar, zgjedhja e lirë e profesionit, zgjedhja e lirë në të ardhur dhe në të shkuar, është e siguruar për të gjithë shtetasit, qofshin ata muslimanë apo jomuslimanë. Kjo e drejtë rrjedh nga përgjegjësia e plotë, që çdonjëri e ka ndaj Allahut dhe ndaj vetvetes. Në Kur'an në lidhje me këtë thuhet: "Çdo shpirt është peng për atë që e ka merituar." (Kur'ani, 74, 38).

Pikëpamje të ndryshme në Kur'an janë gjithmonë aspekte me ndikim ndaj jetës njerëzore, madje janë përshkruar edhe si qëllim i krijimit: "Po të dëshironte Zoti yt, të gjithë njerëzit do t'i kishte bërë nga një popull, megjithatë ata nuk pushojnë së qenuri jo unik, me përjash-tim të atyre, të cilët Zoti yt i mëshiroi, mu për këtë Ai ata edhe i ka krijuar." (Kur'ani, 11, 118).

Kjo përsëritet vazhdimisht në Kur'an dhe Muham-

Orientit gjatë sundimit të halifëve), Wien, 1875, I, fq. 183.

medi a.s. vetëm duke u bazuar në epërsinë e madhe të tij shpirtërore ka mundur të heqë dorë që të tjerëve t'ua imponojë pikëpamjen e tij mbi të vërtetën. "Ai (Muhammedi) tha: 'O populli im më thuani, nëse unë kam argument të qartë nga Zoti im dhe Ai më dhuroi mëshirë nga ana e Tij, e cila juve nuk ju është zbuluar, duhet ne atë juve (pra mëshirën) t'ua detyrojmë, e cila juve nuk ju konvenon?' (Kur'ani, 11, 28).

Edhe atëherë kur muslimanët në Mekkë iu ishin nënshtruar përndjekjeve më të këqija (më të rënda), Muhammedit s.a.v.s. i zbriti udhëzimi hyjnor: "Thirr (O Muhammed) për në rrugën e Zotit tënd me urtësi dhe këshillë të bukur dhe polemizo me ata në mënyrën më të mirë ." (Kur'ani, 16, 125).

Pra, nuk lejohet që liria individuale të kufizohet në çfarëdo mënyre qoftë ajo, përveçse, ai nga e drejta e tij ligjore i tejkalon kufijt dhe përmes veprimeve të tij joligjore i dëmton interesat e popullit dhe të drejtat e patjetërsueshme të të tjerëve. Çdo kufizim i lirive të përmendura më lart, tregon për devijim nga fjala dhe përmbajtja e të drejtës islame. Ndjenja për pëgjegjësi e çdo njeriu përballë vetvetes dhe All-llahut, sikurse që është shpallur në Kur'an, shkon dorëpërdore me respektimin e njeriut dhe dinjitetin njerëzor, për të cilin çdo kush ka të drejtë. Në Kur'an në lidhje me këtë thuhet: »Ne me të vërtetë bijtë e Ademit i pajisëm me dinjitet.« (Kur'ani, 17, 70).

Veçanërisht kur bëhet fjalë për qytetarët jomuslimanë, shteti islam duhet të kujdeset që të drejtat e tyre në çdo aspekt të jenë të siguruara. Në lidhje me këtë është e nevojshme që edhe njëherë të citohen fjalët e Pejgamberit s.a.v.s.: "Keni mendjen! Kush prej juve është mizor ndaj palës në kontratë, ose ia këput atij të drejtat, ose e ngarkon atë më tepër se që i ka mundësitë, ose përkundra vullnetit të tij i merr atij diçka nga pasuria (pronësia)

e tij, kundër këtij njeriu unë personalisht do të paraqitem në rolin e akuzuesit.”²⁴⁰

5. Propozimet themelore për një kushtetutë islame

Ajo që u tha deri më tani shumë mirë mund të ndriçohet nëpërmjet disa neneve të të ashtuquajturve “*Parimet themelore të kushtetutës islame*”, të cilat njëzëri u miratuan nga tridhjetë e një juristë nga Pakistani në Konferencën katërditore të mbajtur nga 21-24 Janar 1951.²⁴¹

“*Neni 6: Qeveria është e obliguar që të sigurojë plotësimin e nevojave themelore njerëzore, d.m.th. nevojën për ushqim, veshmbathje, banim, kujdes mjekësor dhe edukim për të gjithë qytetarët, të cilët kohë pas kohe, ose vazhdimisht për arsye të papunësisë ose sëmundjes, ose nga shkaqe të ndryshme, nuk janë në gjendje që të sigurojnë ekzistencën e tyre. Dallime mbi baza religjioze ose racore në këto raporte nuk do të bëhen.*”

“*Neni 7: Qytetarët kanë të drejtë në të gjitha të drejtat, të cilat u takojnë me ligj islam, kjo do të thotë, se në kuadër të ligjit atyre ju takon siguri e plotë e jetës, pronës dhe dinjitetit njerëzor të tyre, të drejtë të kultivimit të lirë të fesë dhe definimit të saj, të drejtën në të shprehurit e mendimit të lirë, të drejtën e lëvizjes, të drejtën në zgjedhjen e lirë të profesionit, të drejtën për bashkangjitje të lirë me ndonjë bashkësi tjetër, barazi në shfrytëzimin e mundësive dhe të drejtën për shfrytëzimin e institucioneve publike dhe atyre shërbyese.*”

“*Neni 8: Në asnjë kohë nuk lejohet t'i cungohen ndonjë qytetari këto të drejta, përpos, nëse këto janë*

²⁴⁰ Shih faqen 140. Një përmbledhje për këtë temë gjendet në shkrimin tonë *Mealim fi't-tarik*, botimi arabisht, Damask, 1955, fq. 67-70.

²⁴¹ Maoodi, *Islamic Law and Constitution*, fq. 197, 199.

ndryshe të rregulluara me ligj dhe askujt nuk lejohet t'i shqiptohet dënimi, për pa iu dhënë rasti për mbrojtje dhe pa pas vendim të rregullt gjyqësor.”

“*Neni 10:* Qytetari jomusliman i shtetit ka liri të plotë në kuadër të ligjit sa i përket kultivimit të fesë dhe besimit. Ai ka të drejtë edhe mbi të gjitha çështjet e të drejtës së personalitetit për sa u përket rregullave të tij fetare, zakoneve dhe dokeve.”

“*Neni 11:* Të gjitha obligimet të cilat shteti Islam i ka në kuadër të sheriatit karshi qytetarëve jomuslimanë plotësisht do të respektohen. Edhe ata e kanë të drejtën në nënshtetësi sikurse edhe qytetarët muslimanë, formuluar sipas paragrafit 7.”

“*Neni 12:* Kryetar shteti duhet gjithnjë të jetë musliman i gjinisë mashkullore, i cili, shikuar nga aspekti i devotshmërisë, diturisë dhe marrjes së vendimeve të shëndosha gëzon përkrahjen e popullit, apo të përfaqësuesit të zgjedhur nga ai.”

“*Neni 14:* Kompetencat e kryetarit të shtetit nuk janë autokratike, veçse të natyrës konsultative (shurâ), d.m.th. personi në fjalë e ushtron postin e tij në atë mënyrë, ku ai këshillohet me personalitete të cilët kanë pozita me përgjegjësi në qeveri, gjithashtu edhe me përfaqësuesit e zgjedhur nga populli.”

Këtu duhet patjetër të theksohet se këto parime themelore qenë të “propozuara” nga juristët pakistanezë. Propozimet e tyre nuk ngërthejnë në vete të drejtën obligative.

E vërteta, se juristët njëzëri i kanë përhapur këto propozime, edhe pse ata u takojnë drejtimeve të ndryshme të të menduarit, mund të shërbejë si vërtetim në lidhje me të sqaruarit e teksteve ligjore themelore islame. Se politikanëve pakistanezë nuk u shkoi për dore, që mbi bazat e këtyre propozimeve, por edhe shumë të tjerave të përpilojnë një kushtetutë, nuk mund të fajësohen këta

juristë, e as Islami, për të cilën gjë shumica e politikanëve nuk tregojnë mirëkuptim.

6. Përfundim

I vetmi dallim përsa u përket të drejtave politike është se posti më i lartë shtetëror është i rezervuar për qytetarët muslimanë, sikurse që u përmend më lart. Megjithatë ky dallim nuk paraqet ndonjë veçanti në Islam. Ne kemi përmendur tashmë disa fragmente nga kushtetuta e Argjentinës, Burmës, Greqisë, Irlandës, Norvegjisë, Spanjës, Suedisë, Tailandës dhe nga *Bill of Rights-i* anglez, ku çdo kund është përcaktuar një religjion i caktuar, të cilës duhet t'i takojë kryetari i shtetit. Në disa kushtetuta, madje përcaktohet edhe përkatësia fetare e ndonjë besim-drejtimi të caktuar brendapërbrenda besimit katolik. Në disa të tjera, ata të cilët largohen nga besim-drejtimi i tyre, ose marrohen me ndonjë pasues të besimit tjetër, përjashtohen nga mundësia që të jenë trashëgimtarë të fronit (për t'u zgjedhur mbret). Në një Memorandum, të prezentuar nga sekretari i përgjithshëm i Kombeve të Bashkuara në lidhje me “definimin dhe klasifikimin e minoriteteve” thuhet: “Sipas nenit 20 të Deklaratës së përgjithshme mbi të drejtat e njeriut ‘çdokush pa kurrfarë dallimi ka të drejtë në gëzimin e të gjitha lirive, të cilat janë të përmendura në këtë deklaratë...’ Duhet vënë re, se neni 21 i Deklaratës në fjalë, ka të bëjë me të drejtën e çdo njeriu për të marrë pjesë në qeverinë e vendit të vet, dhe të drejtën në ushtrimin e funksioneve në entet publike të vendit – me këtë pranohej, se të drejta të caktuara ligjërishit ju dedikohen vetëm

shtetasve të shtetit.”²⁴²

Logjika e gjithë kësaj është se kufizimi i të drejtave të caktuara politike të shtetasve është konform kriterëve themelore të nënshtetësisë, të cilat e definojnë grupin etnik predominues. Po të pranohet religjioni si tipar, nëpërmjet të të cilit të mund të konstituohet një minoritet, sikurse që ndryshueshëm përmendet në memorandum dhe i përcaktuar në shumicën e marrëveshjeve ndërkombëtare -, atëherë do të duhej të aplikohet konsideratë reciproke në lidhje me nocionin *tërësi shtetërore*. Në një rezolutë²⁴³, miratimi i së cilës u bë në Lima (Peru) në vitin 1938, Shtetet e Bashkuara deklaruan se masat e marra për mbrojtjen e pakicave gjuhësore dhe religjioze në Amerikë nuk mund të zbatohen “sepse atje akoma nuk ekzistojnë parakushtet me të cilat grupet etnike determinohen si minoritet”.

Megjithatë, edhe pse ata (amerikanët) nuk e pranuan konceptin, i cili bazohej mbi gjuhën apo religionin e pakicës, duheshte që të gjurmojnë për një nocion tjetër përcaktues për shumicën, i cili mund të sigurojë stabilitetin e shteteve. Sipas nenit 2 të Kushtetutës së Shteteve të Bashkuara të Amerikës, i huaji që nuk ka lindur në Amerikë, por disponon me shtetësi amerikane, nuk mund të zgjedhet për president të shtetit.²⁴⁴

Këtu pra ne e shohim veten të konfrontuar mes dy kriterëve të mundshëm që një person t’i takojë dhe të jetë lojal ndaj shtetit: njëri kriter është i lidhur direkt me lindjen, kurse tjetri me ideologjinë e tij. Në një lidhshmë-

²⁴² **Definimi dhe klasifikimi i minoriteteve**, (Memorandum i prezentuar nga sekretari i përgjithshëm), Kombet e Bashkuara, komisioni për të drejtat e njeriut, nënkomsioni për ndalimin e diskriminimit dhe për mbrojtjen e minoriteteve, Lake Success, New York, 1950, fq. 11.

²⁴³ Oppenheim, *International Law*, fq. 715.

²⁴⁴ *Po aty*, fq. 662.

ri të tillë paraqitet nevoja që të sqarohet ngatërrimet në lidhje me nocionin *shtetas* dhe nocionin *qytetar të shtetit* në aspektin ligjor, domethënie që bën ndërmjetësimin e të dy nocioneve. Ne tashmë e kemi cituar definicionin e *Oppenheimit* në lidhje me nacionalitetin e një personi, sa i përket vetive të tij si *shtetas* dhe si *qytetar* i shtetit. Megjithatë, përcaktimi i një lloji definicioni të tillë është që nacionalitetin ta përshkruajë në lidhshmëri me të drejtën popullore. Në të kundërtën, në të drejtën shtetërore ekziston dallim mes llojeve të ndryshme shtetasish: si p.sh. mes atyre që gëzojnë të drejta të plota politike dhe për këtë arsye përshkruhen si qytetarë shteti dhe në anën tjetër mes atyre që kanë më pak të drejta dhe që për këtë arsye nuk mund të kualifikohen si qytetarë shteti.

Në disa vende të Amerikës Latine, me nocionin *qytetar shtetëror* ose *nënshtetas* kuptohet tërësia e të drejtave politike, e cila ndonjë personi mund t'i shqiptohet si dënim (në raste delikvente), që d.m.th. e humb shtetësinë pa e humbur të drejtën e nacionalitetit në kuptimin e të drejtës ndërkombëtare. Në Shtetet e Bashkuara nocionet *shtetësi* dhe *nacionalitet* shpesh ndërrohen, ku nocioni *shtetas* përdoret për përshkrimin e një personi i cili në Shtetet e Bashkuara i gëzon të gjitha të drejtat politike dhe personale. Kurse të tjerët përshkruhen si *nationals*, pra (persona me nënshtetësi). Të dy grupet janë të obliguara për lojalitet ndaj Shteteve të Bashkuara, i gëzojnë megjithatë jo të gjitha të drejtat e shtetësisë së SHBA-së²⁴⁵. Edhe të dy përshkrimet *shtetas britanik*, dhe *shtetas nga Komonvelti - Commonwealth*, kanë domethënie të ndryshme. Nga pikëpamja islame e nacionalitetit ekzistojnë dy lloje të shtetasve të besueshëm: në të parin bëjnë pjesë shtetasit muslimanë. Ky grup themelin e ka në fenë e tyre, që

²⁴⁵ Oppenheim, *International Law*, fq. 645.

pushon mbi ideologjinë e shtetit.

Grupi i dytë janë shtetasit jomuslimanë, që karakterizohet në bazë të *marrëveshjes-dhimma*. Përndryshe, nuk mund të mendohet asnjë shtetas i besueshëm. Në sferën e të drejtave politike, përveç të drejtës që kryetari i shtetit është i kufizuar të jetë shtetas musliman, të drejtat tjera politike lidhur me vendin e lindjes, prejardhjen etnike, gjuha, religjioni nuk mund t'i mohohen askujt. Për këtë arsye, ngatërresat e nocioneve në terminologjinë moderne nuk duhet të na vështirësojnë hyrjen në tekstet autentike islame, e as që ta rëndojnë pikëpamjen tonë përballë fakteve.

C. E drejta personale.

1. Autonomia ligjore

Autonomia ligjore e dhënë shtetasve jomuslimanë paraqet shenjën dalluese të së drejtës islame. Këtu duhet shikuar ndikimin mbipartiak të fesë në aplikimin e të drejtës. Dhe veçanërisht këtu është e siguar se dallimi në fe në kuadër të një territori musliman është arsyeja e integritit të grupeve fetare. Kjo autonomi e së drejtës është e bazuar në rregullat që janë të shkruar në ajetet pasuese kur'anore:

‘Nëse ata vijnë te ti (Muhammed), kështu gjyko mes tyre, ose largohu nga ata (ku do beqesh dorë nga ndarja e drejtësisë). Dhe nëse ti largohesh nga ata, ata nuk mundën të të dëmtojnë: por nëse ti gjykon mes tyre, atëherë gjyko me drejtësi. Me të vërtetë Zoti (All-llahu) i do ata që veprojnë me drejtësi. Si duan ata të të zgjedhin ty për gjykatës, kur ata e kanë Terratin, në të cilin është

i shkruar vendimi gjyqësor (për ata)? Megjithatë, dhe përkundër gjithë asaj, ata e kthejnë shpinën (refuzojnë): të tillët nuk janë besimtarë. Me të vërtetë, Ne e kemi zbritur Terratin, në të cilin gjendet udhëzim dhe dritë. Sipas tij, peygamberët (që ishin të dëgjueshëm ndaj Neve), kanë gjykuar me jehuditë, dhe kështu edhe shërbetorët e All-llabut, dhe të zotët e ligjit, sepse detyra e tyre ishte që ta ruajnë (mbrojnë) librin e All-llabut, dhe këta qenë dëshmitarë për këtë. Për këtë arsye friksohuni nga Unë, e jo nga njerëzit, dhe mos i shitni Argumentet e Mia për çmim të ulët (për asgjë send). Kush nuk gjykon sipas asaj që ka shpallur All-llahu – të tillët janë mosbesimtarë.

Ne ju kemi përcaktuar në te (Terrat): jetën për jetë (njeriun për njeri), syri për syrin, hunda për hundën, veshi për veshin, dhe dhëmbi për dhëmbin, dhe për lëndimet (tjera) ndëshkim (hakmarrje) më të lehtë. Mirëpo, kush heq dorë nga kjo, ajo është shlyerje (shpagim) për mëkatet e tij. E kush nuk gjykon sipas asaj që e zbriti (shpalli) All-llahu – të tillët janë të padrejtët (mizorët). Dhe Ne ia mundësuam Isait, birin të Merjemes, që të ecë (pasojë) gjurmëve të peygamberëve para tij, për përmbushjen (përplotësimin) e asaj, që tashmë ishte shpallur në Terrat. Dhe ne ia dhamë atij Inxhilin, në të cilin gjendet udhëzimi dhe drita, për përplotësimin e asaj që ishte para tij në Terrat, një paralajmërim për të devotshmit.

Populli i Inxhilit, duhet të gjykojë sipas asaj që All-llahu shpalli në te. Kush nuk do të gjykojë sipas asaj që All-llahu ka shpallur në te – të tillët do të jenë të indinjuarit (kryengritësit – të dalët jashtë rruge. Dhe Ne të shpallëm ty librin, në të cilin gjendet e vërteta, si përplotësim të asaj që ishte shpallur në librat e mëparshëm, njëherit edhe rojtar (garantues i tyre). Pra, gjyko mes tyre sipas asaj që ta ka shpallur All-llahu, dhe mos i paso interesat (epshet) e tyre kundër së vërtetës, e cila të zbriti (të erdhi) ty. Ne çdonjërit prej juve ia përcaktuam rregulloren (status) e qartë dhe rrugën e drejtë që duhet të pasojë. Dhe po të kishte dëshiruar All-llahu, të gjithëve do t'u kishte bërë një popull. Megjithatë, Ai dëshiron që juve t'u sprovtojë nëpërmjet asaj që ua ka dhënë (për atë

shkak ju bëri, ashtu sikurse që jeni). Kështu pra, garoni në vepra të mira me njëri-tjetrin. Të gjithë do të kethebeni tek All-llahu, dhe pastaj Ai – All-llahu do t'ju sqarojë për gjërat, për të cilat ju nuk ishit unikë.

Pra, gjyko mes tyre sipas asaj që All-llahu ka shpallur, dhe mos i paso epshet e këqija të tyre, dhe ruaju nga ata, që të mos munden të të shmangin, madje edhe nga një pjesë e asaj që ta shpalli All-llahu. Nëse ata të refuzojnë (shmangen prej teje), atëherë dije se All-llahu ka ndërmend që ata t'i ndëshkojë për gjitha mëkatet e tyre. Me të vërtetë shumë njerëz janë të padëgjueshëm».

“A thua dëshirojnë ndoshta gjykimin nga koha e mosdijes (injurancës, xhahilijetit)? Por, kush mund të jetë gjykatës më i mirë përveç All-llahut, për një popull, i cili është i bindur në besimin (fenë) e tij”. (Kur’ani, 5, 42-50).

Nga këta ajete në sipërfaqe dalin qartazi dy parime. Ata janë:

1. Autonomia ligjore për shtetasit jomuslimanë është e përcaktuar, dhe
2. Gjykimi islam mund të zbatohet, derisa të dyja palët jomuslimane e dëshirojnë një gjë të tillë.

As në këto ajete, e as në ndonjë vend në Kur’an apo Sunnet, ka ndonjë tekst autentik, që këtë të drejtë autonome do të mund ta reduktonte vetëm në sjelljen personale mes grupeve etnike jomuslimane. Shumë më tepër nga kjo, përpjekjet shkojnë në atë drejtim, që shtetasit jomuslimanë të jenë të liruar nga të gjitha ndalesat islame, për gjërat që në bazë të fesë së tyre janë të lejuara. Shembujt më të mirë për këtë janë konsumimi i mishit të dërrit dhe pijet dehëse (alkoolike etj.). Sjelljet e Pejgamberit s.a.v.s. dhe më vonë të halifëve r.a., tregojnë se edhe pse për muslimanët këto gjëra ishin të ndaluara, dhimmi-shtetasve iu lejua që të tregëtojnë me këto mallëra. Të gjithë dijetarët islamë janë të një mendimi me pikëpamjen se të gjitha akuzat e paraqitura në lidhje me

blerjen apo shitjen e këtyre pijeve alkoolike dhe mishit të dërrit, në të cilat njëra nga palët është shtetas musliman, pranohen dhe vlejné vetém ligjet e *dhimmi-shtetasve*.

Nëqoftëse akuza e parashtruar mbështetet mbi kontratën e lidhur me ndonjë musliman, atëherë kontrata e tillë për shtetasin *dhimmi* është valide, kurse për shtetasin musliman jo. Njoftohet se Umeri r.a. i ka urdhëruar disa guvernatorë që nga shtetasit jomuslimanë të mos marrin kurrfarë pije dehëse (alkoolike etj.) si kundërvlerë për mospagimin e *tatimit* – *xhizjes*, por që atyre, pra shtetasve jomuslimanë t’iu lejojnë që këto pije t’i shesin dhe nga të ardhurat e fituara ta paguajnë *xhizjen* – *tatimin*.²⁴⁶

Nga një rrotull e papirusit, e cila ruhet në muzeun britanik, *Tritton* na njofton se në shekullin e parë musliman, një guvernator musliman, për të punësuarit *dhimmi* (shtetas jomuslimanë) në oborrin e tij kishte urdhëruar që të furnizohen me verë.²⁴⁷

Mirëpo, mendimet e dijetarëve në dy pika nuk dakordohen me njëri-tjetrin:

1. Se a është e zbatueshme e drejta qytetare dhe e drejta penale në masë të njëjtë si për muslimanët ashtu edhe për dhimmitë, përderisa në librat ligjorë fetarë nuk hasim në ndonjë tekst adekuat me kuptim tjetërfare, dhe;
2. Statusi dhe roli i juridiksionit musliman në rastet e përplasjes me normat ligjore (me të drejtat normative).

²⁴⁶ El-Kassas, *Abkam’ul-Kur’an*, VII, fq. 530.

²⁴⁷ Tritton, *Caliphs and Non-Muslims*, botimi arabisht, fq. 209.

2. Territorialiteti i të drejtës islame

Juristët muslimanë pra, me fjalë të tjera, kanë pikëpamje të ndryshme, për sa i përket parimit territorial mbi të cilin mund të zbatohet e drejta islame.

Shumica e këtyre pikëpamjeve ligjore duhet ndërli-dhur me qëndrimin e teksteve në fjalë, ose duke pasur parasysh autenticitetin e këtyre teksteve, ose lidhur me domethënien apo rezonancën (distancën) e tyre. Për ta kuptuar këtë më së miri, varet nga lloji dhe mënyra e an-gazhimit tonë me Kur'anin dhe Sunnetin e Pejgamberit a.s., i pavend, sikurse që shihet kjo nga një numër i madh i veprave në lidhje me këtë temë, të cilat kuadrin e punimit tonë do e hedhnin në erë.

Dr. Choucri Cardahi duhej ta pranonte se një inter-pretim i përplasjes së normave ligjore në Islam nuk mund të prezentohet vetëm në një numër faqesh të kufi-zuara. Pastaj ai vazhdon: “Është e dobishme të përmen-den disa vepra nga dijetarë islamë të periudhës së mëher-shme dhe të mundohemi që zgjedhjet e rekomanduara empirike nga shkollat e ndryshme juridike t’i rregullojmë në mënyrë sistematike.”²⁴⁸ Megjithatë, mu ky konstatim është karakteristikë për mënyrën proceduese gjatë hu-lumtimit, e cila jo vetëm që nuk mund të kontrollohet, por shikuar nga aspekti sistemor, asaj i mungon çdo bazë. Për këtë nuk ekziston asnjë dëshmi bindëse, për-veç pohimit të Dr. Cardahit se “vendimet kur’anore e vërtetojnë statusin e vlerës më të ulët të *dhimmive*, mbytja e të cilëve, sikurse në të drejtën popullore gjermane të Perëndimit – *leges barbarorum* – ka qenë më lehtë të falet,

²⁴⁸ Cardahi, Chouri, *Conflict of Law*, punim në: *Law in the Middle East*, fq. 334

se sa ajo e një muslimani.” Më pastaj ai si dëshmi dhe shembull e merr shkollën juridike *malikite*. Për ç’arsye, pyesim me të drejtë, pse ai nuk e citon *Ebu Hanifen*, i cili është angazhuar për barazi të plotë ligjore mes *dhimmive* dhe muslimanëve, me përjashtim të së drejtës familjare dhe përcaktimit të pijeve alkoolike dhe mishit të derrit? Mirëpo, si është e mundur, që autori nuk i ik mendimit të *Ebu Hanifes*, se një musliman, i cili e vret një *musta’min* (një jomusliman, i cili përkohësisht qëndron në një vend-shtet islamik, dhe të cilit i është siguruar mbrojtja), duhet të paguajë dije, në vend që të dënohet sipas parimit të rihakmarrjes? Po të ishte këshilluar ky me tekstet themelore të shariatit, mbi të cilët pushojnë të gjitha pikëpamjet juridike të juristëve, pikëpamje këto, të cilat mund të studiohen dhe të verifikohen vetëm në dritën e këtyre teksteve, atëherë “rendi sistemor” i synuar nga Dr. Cardahi do të ishte lehtë që t’i arrihej.

3. Dënimi me vdekje

Këtu dëshirojmë që edhe njëherë ta shfrytëzojmë shembullin e vrasjes dhe dënimit me vdekje. Në Kur’an për këtë thuhet qartazi:

“*Jeta juaj gjendet në rihakmarrje, o ju që kuptoni, po të dëshironi të jeni të devotshëm.*” (Kur’ani, 2, 179).

“*Ju kemi përcaktuar Ne juve aty, jetën për jetë.*” (Kur’ani, 5, 45)

“*Nga kjo arsye i kemi urdhëruar bijtë e Israilit, se nëse dikush e mbyt një njeri – pra për vrasje të dikujt apo për veperdhune në vend -, kjo do të thotë sikur ai ta ketë vranë të tërë njerëzimin.*” (Kur’ani, 5, 32).

“*Dhe ju nuk guxoni të vritni (t’ia shuni dikujt jetën), të cilën All-llahu e ka bërë të palëndueshme, përpos, nëse është fjala*

me drejtësi.” (Kur’ani, 6, 152).

Kurse Pejgamberi i All-llahut s.a.v.s. ka thënë:

“Për çdo vrasje duhet ushtruar rihakmarrje.”

“Është amanet i im i vërtetë (dënimi me rihakmarrje) në të mirë të dhimmive, dhe si i devotshëm ndaj detyrës edhe kundër tyre.”

Me këto fjalë, të cilat janë të transmetuara nga Abd’urr-Rrahman El-Bejlamani, Pejgamberi s.a.v.s. urdhëroi ekzekutimin e një muslimani, i cili e kishte vrarë një dhimmi.²⁴⁹

Nga gjithë këto tekste kuptohet qartazi se pavarësisht nga religjioni, për çdo vrasje është e urdhëruar rihakmarrja.²⁵⁰ Ka edhe një transmetim tjetër, i cili çoi deri te interpretime (mendime) të ndryshme. Ky transmetim është si vijon: “Një musliman nuk bënë të ekzekutohet për vrasjen e një mosbesimtari. As që guxon të vritet aleati, përderisa ai e respekton aleancën e lidhur.”²⁵¹ Dijetarët e fikhut e pranojnë autenticitetin e këtij hadithi, por në lidhje me domethënien e tij përfaqësojnë pikëpamje të ndryshme.

Disa nga ata, sikurse *Maliku dhe Shafiu* mendojnë se ky hadith d.m.th. kufizim i parimit të përgjithshëm të rihakmarrjes. Të tjerët sikurse *Ebu Hanifeh* e shpjegojnë atë në kuptimin e lidhshmërisë së përgjithshme, ashtu sikurse kjo rezulton nga tekstet e Kur’anit dhe të Hadithit. *Ebu Hanifeh* është i mendimit se kjo rezulton nga dy kategori tekstualisht të dala nga vetë hadithi, duke përdorur për pjesën e parë nocionin *mosbesimtar (kâfir)*, dhe në pjesën e dytë të transmetimit nocionin *aleatë (dhû*

²⁴⁹ Esh-Shewkani, *Nej’ul-ewtar*, VII, fq. 12; Shih El-Maragi, *Et-Teshri’ul-islamijj li gajr’il-muslimin*, fq. 83.

²⁵⁰ Autori nuk e përdorë termin *Vergeltung*, që në shqip do të thotë hakmarrje, por fjalën *Wiedervergeltung*, që në shqip do të thotë rihakmarrje. Përkthyesi HF.

²⁵¹ Shih El-Maragi, *Et-Teshri’ul-islamijj li gajr’il-muslimin*, fq. 82.

'abdin). Kështu pra, me mosbesimtarë, sipas mendimit të *Ebu Hanifës* kuptohet një jomusliman armiqësor dhe në përputhshmëri me Hadithin për vrasjen e këtij jomuslimani armiqësor nuk guxon të ekzekutohet as muslimani, por as dhimmiu. Qartësinë e një interpretimi të tillë mund ta kuptojmë vetëm atëherë nëse e riaktualizojmë të vërtetën se në Islamin e kohës së hershme ka pasur vetëm dy kampe pjesëmarrëse në ngjarjet e përgjithshme: në njërin anë qytetarët e shtetit islam dhe në anën tjetër fqinjët e armiqësuar të tyre. Mes këtyre dy blloqeve ka ekzistuar gjendje lufte.

Nga kjo mund të sqarohet lehtë përse *Ebu Hanifeh* për rastet ku një musliman e mbyt një *musta'min* e propozoi *dijen* në vend të rihakmarrjes. Arsyen për këtë duhet kërkuar në transmetimet juridike për nënndarjen në *dar'ul-islam* (territori islam), dhe *dar'ul-harb* (territori i armikut), nga e cila rezulton se vizitorit nga mirësjellja e mirë muslimane për një kohë i sigurohet e drejta e mysafirrit dhe lëvizja e lirë, asgjë tjetër se që do të sigurohej për një shtetas, anëtar i bllokut armiqësor. *Esh-Shafiu* e anuloi këtë nënndarje dhe në vend të saj e futi konceptin *dar'ul-ahd*. Ky nocion në vete i ngërthen shtetet jomuslimane që janë të gatshme që me shtetin islam të mbanë marrëdhënie paqësore. Ky koncept ka qenë i bazuar në tekstin kur'anor si vijon: "*Dhe nëse ata dëshirojnë paqen, atëherë përmbaju edhe ti asaj dhe beso në Zotin.*" (Kur'ani, 8, 61). Megjithatë, *Esh-Shafiu* nuk e aprovoi këtë parim assesi në marrëdhëniet paqësore me botën e jashtme. Por, ai aprovoi një emërtim juridik për një *status quo*, i cili edhe para kësaj tashmë ekzistonte. Këtij statusi iu dha përparësi para shoshitjes (së mendimeve) në lidhje me shtetasit jomuslimanë në një shtet të huaj.

Në Kur'an në lidhje me këtë thuhet:

"Sa u përket atyre, të cilët kanë besuar, por që nuk

janë shpërngulur (së bashku me ty në Medine), kështu ju nuk jeni assesi përgjegjës për mbrojtjen e tyre, derisa ata t'i lëshojnë vendet e tyre të lindjes. Por, nëse ata e kërkojnë ndihmën tuaj për fenë, atëherë është obligim i juaji që të jeni pranë tyre, përveçse kundër atij populli me të cilin jeni në aleancë”.

Një udhëzim si ky do të duhej të ishte i mjaftueshëm që për juristët e mëvonshëm të shërbente si projekt për lidhjen e kontratave për njohjen e shteteve të huaja autonome dhe njëherit për vendosjen e marrëdhënieve paqësore me ta. Shumë juristë kanë prezentuar mendime që shmangen nga kjo vijë e qartë e konstatuar nga Kur'ani. Profesori Kadduri e pranon se disa rregulla kur'anore madje “përpyjekjeve paqësore u japin përparësi, mirëpo juristët nuk e theksojnë këtë përpyjekje, madje ata janë të mendimit se Imami nuk duhej të lidhte paqe me ta nëse për këtë nuk do të ishte i detyruar”.²⁵²

Pejgamberi a.s. gjithashtu ka thënë: “Ai i cili e mbyt një aleat (mu'âhid), me siguri se e ka lënduar një rregull të Zotit dhe asnjëherë i njëjti nuk do ta shijojë aromën e xhennetit”.²⁵³

Pasi që *Esh-Shewkani* e përmend këtë hadith dhe një tjetër të të njëjtës përmbajtje, konstaton se kuptimi *mu'âhid* ka të bëjë me vizitorët të cilët vijnë nga vendet armiqësore, por ky kuptim nuk ka të bëjë me *dhimmitë*. Ky hadith u transmetua më tutje nga *Ebu Hurejreh*, një sahab i Pejgamberit të All-llahut s.a.v.s. Nga kjo shohim se në shtetin e hershëm islam, marrëveshja paqësore shtrihej edhe gjer tek shtetasit e vendeve armiqësore. Ka qenë e mjaftueshme që njëherë të përkrahet një iniciativë e tillë dhe pastaj këtë duhej respektuar pa marrë parasysh

²⁵² Kadduri, *International Law, në: Law in the Middle East*, fq. 360.

²⁵³ *Esh-Shewkani, Nejl'ul-ewtar*, VII, fq. 14.

religionin dhe armiqësitë me shtetin nga i cili vinte vizitori. Megjithatë, pse Pejgamberi a.s. në formë aq energjike e çoi zërin vërejtës në të mirë të dhimmive dhe vizitorëve, kur dihet ndalesa absolute që është e përcaktuar si parim i përgjithshëm themelor në Kur'anin famëlartë në lidhje me mbytjen e një njeriu? I vetmi sqarim duhet kërkuar në ate se atëherë mbizotëronte gjendje lufte, kështu që ky parim nuk mund të pasohej gjithnjë dhe çdokund. Një miratim i dhënë në këto rrethana do të thoshte ose “kthim në gjendje normale si njerëz me të drejta të barabarta”, ose, “kthim në një si të thuash gjendje normale, e cila është e mundshme vetëm nëpërmjet nënshkrimit të një marrëveshjeje të dyanshme”. Miratim, apo fletëmiratim në lidhje me mbrojtjen, i cili është dhënë me rastin e një gjendje lufte ka pasur nevojë, sikurse që edhe ka qenë rasti, edhe për një konfirmim me forcë, që të respektohej. Nëpërmjet aleancës me dhimmitë, detyrimi bëhej i gjithëvalidshëm dhe kështu gjendja e luftës deklarohet si e përfunduar.

Ja fjalët e Pejgamberit s.a.v.s.: “Të gjitha të drejtat dhe detyrimet janë të njejta dhe reciproke”,²⁵⁴ paraqesin sanksionimin e gjendjes për drejtësi dhe koekzistencë paqësore. Në lidhje me marrëveshjen për qëndrim (në shtetin islam), ekziston një diferencim i patejkalueshëm. Një njeri me origjinë nga vendi armiqësor ka mundësi që mes popullit të shtetit islam të ngjallë ndjenja armiqësie. Nëse emocionet ngriten mbi parimet themelore dhe detyrimi për mbrojtjen e vizitorit nuk respektohet më, atëherë ai që e shkelë këtë obligim patjetër të dënohet, pa marrë parasysh këtu, a bëhet fjalë për musliman apo për dhimmi, megjithatë ky dënim të përjashtojë dënimin me vdekje. Arsyen këtu duhet shikuar në të vërtetën, se

²⁵⁴ El-Maragi, *Et-Teshri'ul-Islamij li-gajri'l-muslimin*, fq. 64.

gjendja e luftës, e cila është në fuqi mes shtetit islam dhe shtetit të vizitorit loz rolin vendimtar në marrjen e një vendimi të tillë.²⁵⁵ Ndryshe gjykohet rasti i ndonjë vizitori, i cili vjen nga një shtet miqësor apo neutral. Megjithatë, me pezullimin e gjendjes së luftës mes këtyre shteteve, atëherë sipas vlerësimit njerëzor vetëm drejtësia jopartiake mundet të ketë përparësi. Në Kur'an në lidhje me këtë thuhet:

“Nëse ju gjykoni mes njerëzve, (atëherë All-llahu ju urdhëron), të gjykoni me drejtësi.” (Kur'ani, 4, 58).

“Nëse ata largohen, nuk ju luftojnë dhe ju ofrojnë paqe, në këtë rast All-llahu nuk ju lejon kurrfarë sulmi ndaj tyre.” (Kur'ani, 4, 90).

Kur *Ebu Hanifeh* nga aspekti i së drejtës penale, shtetasit muslimanë dhe jomuslimanë i vendosi në një shkallë, u përqëndrua kryesisht në parimin fundamental të barazisë së plotë, barazi kjo që u takonte dhimmi-aleatëve në të gjitha sferat e drejtësisë, me përjashtim të përdorimit të mishit të dërrit dhe pijeve dehëse (alkooli dhe droga).

Nisur nga tekstet pejgamberike, të cilët tashmë në lidhje me këtë temë i kemi përmendur, *Ebu Hanifeh* theksonte në mënyrë të veçantë si për muslimanët ashtu edhe për dhimmitë ndalesën e marrjes së kamatës, ndalesë kjo, që u përpunua në kontratën e Nexhranit. Me këtë rast ai e citonte shpeshherë thënien e *Ali Ibn Ebi Talibit r.a.*, halifit të katërt të muslimanëve, i cili që sahabiu më i ngushtë i Pejgamberit s.a.v.s.: “Pëlqimi juaj që të hyni në dhimmi-aleancë, pason me një kusht të prerë, se prona (malli, toka, shtëpia) juaj do të konsiderohet si pronë e

²⁴¹ El-Kasani, *Badai'ul-Sana'i'*, VII, fq. 71-88. Në këtë vepër konstatohet, se gjendja e luftës, paprekshmërinë e jetës së një *musta'mini* mund ta bëjë diskutabile, dhe me këtë as ai musliman, dhe as ai *dhimi*, i cili e vretë atë nuk duhet ekzekutur.

jona dhe gjaku juaj si gjaku jonë.”

Duhet theksuar edhe ate se Aliu r.a., i cili edhe i ka shprehur këto fjalë, është edhe transmetues i hadithit në fjalë, që çoi deri tek ndryshime mendimesh.²⁵⁶

4. Statusi i juridiksionit islam

Në ajetet kur'anore të përmendura në fillim të këtij kapitulli, nga ndërmarrja e hapave të Pejgamberit të Allahut s.a.v.s. në lidhje me ndonjë veprim dhe nga ngjarjet në lidhje me *Bejt'ul-Midras*-in hebraik, arritëm deri te rezultatet vijuese:

a) Kompetenca e juridiksionit islam në lidhje me shtetasit jomuslimanë, në të gjitha rastet të cilat fillimisht marrin pjesë në autonominë ligjore i mbetet në dorë të goditurit, të zgjedh lirshëm, d.m.th. të zgjedh lirshëm për cilin zbatim ligjor është. Ata, pra shtetasit jomuslimanë, mund ta aplikojnë ligjin islam, nëse vendosin për ate. Juristët islamë përfaqësojnë pikëpamje të ndryshme, se a duhet dhënë kësaj kompetence karakterin detyrimor nga ana e gjykatësve islamë. Arsyeja për këtë mund të shihet në parashtrimin e ndryshëm të ajetit përkatës kur'anor: “Gjyko mes tyre, ose largohu nga ata”, që tregon për zgjedhje të lirë. Të tjerët në të kundërtën, përfaqësojnë pikëpamjen se ajeti i shpallur më vonë: »*Gjyko prandaj mes tyre, sipas asaj që të ka shpallur All-llahu.*” Ajeti i dytë bie ndesh me të parin. Ne jemi për atë se të dy urdhërat mund të zbatohen, që përkujdesja juridike të ketë fleksibilitet më të madh, dhe që marrëdhëniet ndërmjet gjyqësorëve të ndryshëm religjioz duke iu përshtatur kërkesave të kohës të zhvillohen më tej.

²⁵⁶ Esh-Shewkani, *Nej'ul-ewtar*, VII, fq. 10.

b) Në rastet e tilla gjykatësi musliman duhet t'i ketë parasysh dy udhëzime të shkruara:

1. “Dhe nëqoftëse gjykoni mes njerëzve, atëherë gjykoni me drejtësi mes tyre” dhe;

2. “Gjyko prandaj mes tyre, sipas asaj që ta ka shpallur All-llahu”.

Tashmë është dëshmuar se pikëpamja islame e drejtësisë është reregjistruar nëpërmjet rregullave të së drejtës islame, rregulla këto, që kanë të bëjnë me një aktakuzë gjyqësore. *Një rregull* i këtillë parasheh që mbi një procesor jomusliman aktgjykimi të zhvillohet në bazë të kodeksit ligjor të religjionit të tij. *Pejgamberi i All-llahut s.a.t.s.* në lidhje me gjykimin për amoralitet mes një çifuti dhe një çifuteje ka përdorur *ligjin e Tevratit*, pa marrë parasysh se ata kishin të drejtën që t'i shmangen aktvendimit të ligjit të tyre dhe t'i nënshtrohen aktvendimit - apo drejtësisë islame. Në rastet ku përcaktimet ligjore qëndrojnë në kundërshtim me njëri-tjetrin, duhet përdorur ndonjërin nga kodekset dhimmi, ose ndonjërin nga kodekset islame, ose duhet përdorur ligjin autonom. E gjithë kjo duhet të ndodhë në pajtueshmëri me parimin e përgjithshëm për barazi para ligjit, sikurse që tashmë është përmendur, përveç të drejtës familjare të përdorimit të pijeve alkoolike dhe dehëse dhe përdorimit të mishit të derrit. Me fjalë të tjera, juridiksionin islam duhet respektuar si juridiksion shtetëror, marrë parasysh rastet ku gjejnë zbatim edhe kodekset fetare – dhimmi, edhe pse të tillët mund të jenë në kundërshtim me ligjet islame. Në anën tjetër, të gjithë juristët e *shkollës hanefite* janë të mendimit, se p.sh. vullneti i fundit, përmbledhja e të cilit është e bazuar në qëllime, qëllime këto që në bazë të së drejtës islame janë valide, derisa në bazë të kodeksit fetar të trashëgimlënësit nuk kanë kurrfarë validiteti li-

gjor, duhet konsideruar si jovalide.²⁵⁷

Dr. Cardahi këtë njëzëshmëri ua përshkruan të gjithë juristëve islamë, me të cilën gjë ai fjalën *bi't-tifâq* gabimisht e citon, fjalë kjo që përdoret në veprat e hanefitëve, nëpërmjet së cilës dëshmohet konsenzusi mes juristëve hanefitë. S'ka kurrfarë mundësie që për këtë të gjendet sqarim shkencor, sepse ky autor, i cili përgjithësisht mbështetet në veprat hanefite, pozicionit të të cilave në lidhje me dënimin me vdekje nuk i përkushton kurrfarë konsiderate.

5. Përfundim

Arrijmë pra në përfundim se një diferencim në sferën e të drejtës personale nuk mund njëherit të konsiderohet edhe diskriminim mbi baza të përkatësisë religjioze. Ai diskriminim është, pra, në të kundërtën një shprehje e ideologjisë koekzistente e transmetuar në sferën e jurisprudencës, që shkon dorëpërdore me integritetin e plotë të të gjitha grupimeve religjioze, të cilat jetojnë në kuadër të një shteti islam. *Th. Arnold* në lidhje me këtë shkruan: "Futja e Islamit në shoqërinë arabe nuk pati vetëm domethënien e menjanimit të disa zakoneve jonjerëzore dhe barbare, por një rikthim të plotë të idealeve jetësore që kishin qenë valide deri atëherë."²⁵⁸

Kjo autonomi e së drejtës kështu u karakterizua për islamin, sa që muslimanët për këtë arsye e humbnin autonominë e të drejtës së tyre islame në shumicën e shteteve muslimane. Sundimi i të drejtës qytetare, penale dhe publike islame, pjesërisht është mënjanuar nga sundimi i

²⁵⁷ Al-Kasani, *Badai' al-Sanai'*, VII, fq. 331-341. Shih edhe Cardahi, *Conflict of Law*, në: *Law in the Middle East*, fq. 339.

²⁵⁸ Th. Arnold, *The Preaching of Islam*, fq. 42.

huaj, pjesërisht edhe për arsye se shumë burrshtetas muslimanë nuk e njihnin aspak strukturën ligjore islame. Gjatë tërë ecurisë së tij në historinë e përgjithshme, Islami me konceptin e tij për *tolerancë e gjithërespekt* shpeshherë ka ra viktimë karshi drejtimeve të tjera fetare. Shembulli ilustrues për këtë është se një profesor musliman i jurisprudencës, Asaf A. A. Fyzee, në njërin nga librat e tij me titullin *Outlines of Mubammadan Law* (Umrisse des mohammedanischen Rechts) – *Konturat e përgjithshme të së drejtës muhamedane*, nuk e pa këtë, edhe pse në tërë librin nuk bëhet fjalë për diç tjetër përveç se për të drejtën familjare. Kurgjë tjetër nuk mund ta ilustrojë këtë në mënyrë më tipike se çfarë çmimi të lartë ka paguar Islami duke u bazuar në sistemin juridik vetjak për njohjen e të drejtës autonome të grupeve tjera fetare. Në të kundërtën, në anën tjetër, pakicave fetare në ish-Jugosllavi dhe atyre në Greqi, kjo e drejtë e pjesërishtme autonome u është njohur tek më 10 shtator, respektivisht 27 nëntor të vitit 1919. Shqipëria një deklaratë të ngjashme e dha më 2 tetor 1921.²⁵⁹ Tek më vonë dhe nëpërmjet presionit ndërkombëtar u lejua, kur janë në pyetje muslimanët, me rastin e lidhjes së kontratave apo marrëveshjeve të ndryshme “të lidhen marrëdhënie të përshtatshme dhe të respektohen zakonet muslimane kur janë në pyetje e drejta personale dhe e drejta familjare.”²⁶⁰

²⁵⁹ Shqipëria më 01. 04. 1928 abrogoi të drejtën e sheriatit për muslimanët. (Vërejtje e N. Ibrahimit).

²⁶⁰ Kombet e Bashkuara, Komisioni për të drejtat e njeriut, Nënkomisioni për ndalimin e diskriminimit dhe për mbrojtjen e minoriteteve, Dokumenti i hartuar për mbledhjen e parë (24 nëntor deri 6 dhjetor 1947), UN Doc. L/CN4/Sub. 2/6, 07 nëntor 1947. Shiko gjithashtu Oppenheim, *International Law*, I, fq. 713.

VI. Dallime të tjera

Gjatë zhvillimit të historisë muslimane, pikëpamjet e ndryshme mes juristëve islamë si dhe konfliktet politike, kanë kontribuar, që në shumë pika të bëhet ndryshim mes shtetasve muslimanë dhe atyre jomuslimanë. Nga një verifikim i ndërmarrë del se teksti autentik i të drejtës islame nuk paraqet asnjë autorizim për këte.

Shumë nga rregullat e tilla lidhen me urdhërat (rekomandimet) e *Umer Ibn'ul-Hattabit r.a.*, *balifit* të dytë, i cili jomuslimanëve në lidhje me veshjen, edukimin, format e sjelljes shoqërore, madje edhe në kultivimin e fesë u ka bërë disa kufizime.

Ky, gjoja, “Rekomandim” nuk është kurgjë tjetër, përveç se një falsifikim i historisë, sepse qëndron në kundërshtim të rëndë me gjithë atë që historianët kanë njoftuar mbi Umer Ibn'ul-Hattabin r.a.

Arnold e pranon se ky dokument për herë të parë është përmendur nga *Ibn Hazm*, i cili kah mesi i shekullit të pestë pas hixhrit, dmth. më tepër se katër shekuj pasi që *Umer Ibn 'ul-Hattabi r.a.* kishte ndërruar jetë.²⁶¹

Tritton gjithashtu ka dyshim në lidhje me origjinalitetin e këtij dokumenti, dhe e përshkruan atë si “të nxjerë prej mendjes.”²⁶²

Arnold mendon, se rregullat të cilat i përmban ky do-

²⁶¹ *Arnold, The Preaching of Islam*, fq. 59.

²⁶² *Tritton, The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, botim arabisht, fq. 127.

kument i përgjigjen sjelljes më pak tolerante të kohës shumë më të vonshme. Nga kjo lehtë mund të sqarohet se pse një dokument i tillë është falsifikuar. Ose është falsifikuar në bazë të ramjes së ndikimit të sjelljes intolente, e cila shkoi aq larg, saqë e dënoi edhe historinë e hershme islame, ose fjala ka qenë për ndonjë risi, të cilën e futi në përdorim ndonjëfarë muslimanë me përpjekje dëmtuese, me qëllim që ta arsyetojë devijimin e tij nga sjellja e vërtetë islame. Me çdo kusht, këto janë pasoja të ndodhive historike që duhet hulumtuar, edhe ato duke marrë parasysh në mënyrë të veçantë prapaskenat njerëzore dhe pasojat, të cilat i kanë shkaktuar grupimet e goditura nga to.

Tritton vetë raporton në tërë ecurinë e librit të tij për ngjarje kontradiktore, të cilat janë zhvilluar në pjesë të perandorisë, të cilat pra, ose kanë ndodhur për shkak të sjelljes së gabuar të sundimtarit musliman, ose të një shoqërie të caktuar *dhimmi*, ose nga intrigat politike, intriga këto, të cilat hebrenjtë i nxisnin mes muslimanëve dhe kristianëve.

Lidhur me këtë duhet patjetër përmendur edhe diçka tjetër.

Kushedi sa i fortë me qenë ndikimi i ndjenjave fetare dhe ndodhive kontradiktore politike, shkencëtarët dhe juristët, qoftë në punën e tyre hulumtuese, ose gjatë mënyrës së të shprehurit, nuk duhet të heqin dorë, që në qarqet e tyre ta ruajnë nivelin e tyre të zakonshëm. Sepse vetëm kështu do të jetë e mundur të shpalosen prapaskenat e ndodhive historike. Nisur nga kjo, duhet ta pranojmë se na mungon çdo lloj mirëkuptimi, sepse një njeri, sikurse që është profesori *Tritton*, gjatë shpjegimit të dallimeve mes shtetasve muslimanë dhe atyre jomuslimanë, jep edhe konstatime kësisoji, si p.sh: “Uji që përdohet nga një *dhimmi*, nuk lejohet të përdoret për pastrim

me rituale.”²⁶³

Në të vërtetë, duhet të qëndrojmë kështu: çdolloj uji që tashmë është përdorur nga dikush, pa marrë parasysh, nga musliman apo jomusliman, nuk lejohet të shfrytëzohet për pastrime rituale.

Gjithashtu nuk mund ta pasojmë as profesorin *Khadduri*, ngase ai pohon: “Nëse një *musta'min* e mbytë një musliman, vjedh, ose bënë marrëdhënie intime me ndonjë *muslimane* ose me ndonjë grua nga *dhimmitë*, kjo nuk është konsideruar si *amân* ...”²⁶⁴

Nëpërmjet kësaj mënyre të të shprehurit, nënkuptohet se marrëdhëniet intime me një *grua dhimmi* është e lejuar, gjersa të gjithë juristët muslimanë për këtë janë unik, që profesori Khadduri fort mirë e di se të dyja krimet duhet dënuar njëjtë.

Kësilloj formulimesh false dhe të gabuara, jo vetëm që shkencërisht nuk janë të sakta, por në perspektivë ata nuk i shërbejnë sqarimit të së vërtetës dhe nuk përmbushin asnjë qëllim të dobishëm.

²⁶³ Tritton, *Non-Muslim Subjects of the Muslim State*, nga zhurnali i Royal Asiatic Society (Janar 1942), fq. 40.

²⁶⁴ Khadduri, *International Law*, punim në *Law in the Middle East*, fq. 361.

VII. Fitimi apo humbja e nënshtetësisë

Ashti siç konstatuam, se jomuslimanëve përkatësia e tyre në shtetin islam u përshkruhet me emrin *ehl'ul-dhimmeb*, ose *dhimmi*, që në përkthim ka domethënie: “*Ata, statusi juridik i të cilëve i është besuar shtetit dhe kombit*”, ata thirren edhe *el-mu'abidun*, që do të thotë: “*ata me të cilët është lidhur kontratë*”, ose “*pjesëmarrës në aleancë*”, sepse lojaliteti i tyre ndaj shtetit është i garantuar në kontratë, kontratë kjo që është lidhur mes tyre, paraardhësve të tyre dhe shtetit islam.

Më tutje kemi thënë se detyrimet dhe të drejtat e tyre janë në përputhje me tekstet kur'anore dhe me Sunnetin e Pejgamberit s.a.v.s., si dhe me marrëveshjet e arritura më vonë.

Megjithatë, këtu lind nevoja për një elaborim, që të mund të bëhet dallim, mes marrëveshjeve që i ka bërë Pejgamberi s.a.v.s., dhe të atyre që janë lidhur më vonë me sundimtarët e mëvonshëm islamë, sepse është parim i pakontestueshëm, se sjellja e Pejgamberi s.a.v.s. paraqet pjesë përbërëse të sistemit juridik islam, dhe me këtë është detyrim i pandryshueshëm për të gjithë sundimtarët e ardhshëm islam.

Parimi themelor i lidhjes së kontratës si mjet legal për *dhimmifikim* përmban validitetin e tij dhe çdo qeverie muslimane i jep fleksibilitet, që është i domosdoshëm për shqyrtimin e çështjeve, të cilat kanë të bëjnë me atdhesimin (ose me marrjen e nënshtetësisë).

Ky fleksibilitet megjithatë u nënshtrohet direktivave,

të cilat dalin nga tekstet autentike dhe sjellja e Pejgamberit s.a.v.s. Me fjalë të tjera, tipari e *statusit dhimmi* është ligji apo e drejta islame.

Nëqoftëse të vërtetën e mbajmë vazhdimisht para syve, se sjellja e atëhershme e Pejgamberit të All-llahut s.a.v.s. kishte gjithnjë parasysh kushtet e nënshkuara në kontratë, dhe se ata, *dhimmitë* në kohën e tij gëzonin edhe disa privilegje tjera, për të cilat jomuslimanët në periudhat e mëvonshme vazhdimisht aludonin në to, atëherë e gjithë kjo bie nën kompetencat teknike të shtetit islam, të gjitha rregullat t'i përmbledhë në formë dekreti, formë kjo që në ndërkohë u përshtatet përcaktimeve të atëdhe-sisë (marrjes së nënshtetësisë), qoftë kjo nëpërmjet martesës, legjitimitit, zgjedhjes së lirë, vendbanim-marrjes, emërtimit si nëpunës qeveritar, ose me sigurim sipas lutjes së dhënë.²⁶⁵

E njëjta gjë vlen edhe me rastin e fitimit të nënshtetësisë, në një mënyrë tjetër, disi si me rastin e lindjes, riatëdhe-sisë, me anë të nënshtimit dhe heqjes dorë nga territori i mëparshëm. Me këtë rast, ka megjithatë një mundësi të rëndësishme, e cila që më parë është e përjashtuar, d.m.th. *ipso facto* - arritja e menjëhershme deri te përkatësia faktike në shtetin islam me njërin nga format e përmendura më lart.

Arsyeja për këtë është e thjeshtë, ngase përkatësia ndaj çdo shteti ideologjik, mund të arrihet vetëm nëpërmjet marrëveshjes të lidhur mes dy palëve.

Në pajtim me këtë, fitimi i nënshtetësisë p.sh. nëpërmjet lindjes, bazohet në *prima facie* - në të pamurit e parë, apo në pranimin e parë, që ka një validitet deri në moshën madhore.

Që nga kjo kohë, ai i cili e ka fituar nënshtetësinë me rastin e lindjes, fiton të drejtën, në të ardhmen ose ta

²⁶⁵ Oppenheim, International Law, F. 654-656.

mbajë këtë nënshtetësi ose ta dorëzojë atë.

Nëse me mundësitë e fitimit të nënshtetësisë merremi nga aspekti se si mund të humbet ajo, do të hasim në shumë raste që mund të ndodhin, të cilët nga pikëpamja juridike kanë domethënien e përfundimit të *statusit dbimmi*. Ja disa raste të tilla në vijim:

1. Kundërshtimi;
2. Refuzimi i pagimit të tatimit;
3. Mosdëgjueshmëria ndaj qeverisë;
4. Amoraliteti me një grua muslimane;
5. Spiunimi në të mirë të forcave armike, ose sigurimi i strehimit për armiq të shtetit;
6. Ofendimi i All-llahut fuqiptotë, peygamberit të Tij dhe librave të Tij;
7. Joshja e ndonjë muslimani që të largohet nga besimi i tij;
8. Ushtrimi i vjedhjes;
9. Veprimi publik kundërthënës ndaj parimeve të shenjta islame;
10. Afarizmi me kamatë.

Megjithatë, tërheqja e nënshtetësisë sipas ndonjërit nga rastet e lartpërmendura mund të ndodhë vetëm në bazë të rekomandimit juridik, pa mos u bazuar ky rast në ndonjë tekst kur'anor apo sunnetik.

Pas përmendjes së këtyre rasteve dr. M. Hamidullah shkruan:

“Nisur nga disa prej rasteve në mesin e shkollave të ndryshme juridike islame nuk ka pajtueshmëri të plotë. Ata juristë islamë, të cilët patën rastin të fitojnë përvojë praktike, sepse ishin të kyqur direkt në funksione qeveritare, janë zakonisht më tolerantë se sa ata të cilët teoretizojnë nga pjesëmarrja e tyre në seminare të ndryshme.”²⁶⁶

²⁶⁶ M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, F. 328 f.

Përtej saj *Oppenheim* përfaqëson mendimin se anulimi i nënshtetësisë në kurrfarë mënyre nuk i konvenon shtetit.²⁶⁷

Shumë më tepër është kjo në interes të shtetit Islam, nëse shtetasit e tij *dhimmi* do të nxirreshin para ligjit, nëse do të ndërmermin veprime të tilla kundërligjore.

Vetëm në rastin e një veprimi, i cili pa dyshim tregon se qytetari *dhimmi* prish nënshttrimin ndaj shtetit islam mund të bëhet anulimi i nënshtetësisë, edhe këtu megjithatë, më tepër bëhet fjalë për prishje të nënshtetësisë se sa për anulim të saj.

Mewdudi, një dijetar i njohur, njëherit udhëheqës i një lëvizjeje të madhe islame në Pakistan, shkruan në lidhje me këtë: “Një dhimmi mund të bëjë krimin më të madh, pa mos e humbur me këtë rast të drejtën që të trajtohet si dhimmi. Edhe po të refuzojë ta paguajë xhizjen, ose të vrasë një musliman, ose të ofendojë Pejgamberin a.s., ose ta lëndojë një grua muslimane në nderin e saj, nuk do të pranohet nga ai se ka bërë gjë, që çon në prishjen e lidhjes – aleancës, ose që e dëbon atë. Natyrisht, se ai për të gjitha këto veprime penale do të vendoset para bankës së të akuzuarit. Gjithashtu, nuk do të shpallet as kryengritës dhe as që mund t’i hiqen privilegjet që i takojnë si *dhimmi*.”

Megjithatë ekzistojnë dy raste me përjashtim, në të cilat *dhimmitë* e humbin çdolloj mbrojtjeje, edhe atë:

1. Nëse e lëshojnë shtetin islam dhe kalojnë në rradhët e armikut, dhe

2. Nëse publikisht çohen kundër shtetit dhe orvaten që ta dëmtojnë atë.”²⁶⁸

²⁶⁷ *Oppenheim, International Law*, fq. 658.

²⁶⁸ *Maudoodi, Islamic Law and Constitution*, fq. 181.

VIII. Vërejtja përfundimtare

E drejta islame nuk njih kurrfarë problemi minoritar

Në fillim të pjesës së tretë të këtij punimi thamë se kriteret e njohura ndërkombëtare të barazisë (që do të thotë: të drejtën për nënshtetësi dhe barazinë para ligjit), *de facto* dhe *de jure*, dëshirojmë t'i pranojmë si kriter, që të dëshmohet domethënia ligjore e religjionit në kuadër të së drejtës islame.

Pasiqë i trajtuam parimet themelore të *shariatit* nga aspekti i pozitës së jomuslimanëve, e shohim si të domosdoshme që të bëjmë një vërejtje përfundimtare.

Në lidhshmëri me kriteret e njohura ndërkombëtare, dëshirojmë edhe njëherë të kthehemi në memorandumit e sekretarit të përgjithshëm të Kombeve të Bashkuara mbi "definimin dhe klasifikimin e minoriteteve".

"Shtetet multinacionale definoohen këtu si shtete të cilat përbëhen nga dy ose më shumë grupime etnike, nga të cilat, secili grupim jeton si bashkësi në vete, dhe është i vetëdijshtëm për tiparet e tij, të cilat mundohet që t'i ruajë".

Këto ndahen më tutje në dy kategori kryesore:

1. Grupimi në të cilin shteti pasqyron kulturën e grupit parasundues nacional, derisa grupimet tjera konsiderohen si minoritete kombëtare, dhe;

2. Grupet të cilat nuk pasqyrojnë kulturën parasunduese nacionale, por që kanë trajtim neutral përballë grupeve të ndryshme që janë të nënshtruara ndaj zbatimeve ligjore.

Në rastin e shteteve që bëjnë pjesë në kategorinë e dytë nuk mund të flitet as për shumicë kombëtare, e as për minoritet kombëtar, nisur nga kategoria e numërimit. Me këtë rast vazhdimisht mund të bisedohet për grupime të ndryshme nacionale.²⁶⁹ Parashtrohet pyetja, në gjithë këtë nënndarje, ku mund të vendoset shteti islam? Nga njëra anë, fjala këtu është për një shtet i cili pasqyron kulturën parasunduese dhe në bazë të këtij pasqyrimi bie në kategorinë e parë. Nga ana tjetër, është ky një shtet, i cili bazuar në kulturën e tij, çdo bashkësie e cila jeton brenda territorit të tij, i siguron autonomi të plotë sociale dhe ligjore, kurse kur janë në pyetje bashkësitë tjera religjioze ushtron një lloj neutraliteti. Shikuar nga ky aspekt, ky lloj shteti i takon kategorisë së dytë.

Nga kjo mund të shihet qartë, se ç'mendonte sekretari i përgjithshëm, kur konstatoi se nënndarja në kategoritë e më parapërmendura, nuk janë *statike*, por përkundrazi, në të shumtën e rasteve janë relativisht të *lëvizshme* në kufizimet e tyre. Pra, mund të themi, se një shtet i këtij lloji, i cili si i tillë është i paraparë nga islami, mund të përshkruhet si një shtet, i cili edhe pse pasqyron kulturë parasunduese, ky shtet edhe kulturave të tjera të cilat bashkëjetojnë pranë tij në kuadër të këtij sundimi, iu siguron autonomi të plotë.

Nga kjo delë se në një shtet të tillë, shikuar nga aspekti numerik, nuk mund të ketë as "shumicë nacionale,

²⁶⁹ Kombet e bashkuara, komisioni për të drejtat e njeriut, nënkomisioni për parandalimin e diskriminimit dhe mbrojtjen e minoriteteve, definimi dhe klasifikimi i minoriteteve (Memorandum i parashtruar nga sekretari i përgjithshëm, Lake Success, New York, 1950), fq. 7.

e as minoritet nacional.”

Për ta bërë këtë edhe më të qartë, dëshirojmë këtu të përmendim shkoqitjen e bërë nga *Oppenheim*, i cili këtë shkoqitje e bazon mbi mbrojtjen e të drejtave të minoriteteve, mbrojtje kjo e siguruar nëpërmjet klauzulave në marrëveshjet ndërkombëtare:

1. Për banorët: mbrojtje e jetës dhe lirisë, si dhe ushtrim të lirë të fesë, pa dallim të vendlindjes, nënshtetësisë, gjuhës, racës ose religjionit.

2. Në përgjithësi: për banorë të caktuar, dhënie e menjëhershme, ose hyrje korrekte në marrjen e nënshtetësisë, nga shteti, me të cilin ekziston kontratë e lidhur.

3. Për qytetarët nënshtetas: barazi para ligjit, gjithashtu barazi në lidhshmëri me të gjitha të drejtat qytetare dhe politike, si dhe përdorimit të gjuhës dhe zakoneve të dëshiruara.

4. Liri për bashkim (të grupimeve të veçanta nacionale) për qëllime religjioze dhe edukative.

5. Masa shtetërore për mundësimin edukativ themelor të fëmijëve të tyre me përdorim të gjuhës amtare, në territore, në të cilat një minoritet i caktuar prezenton me numër të konsiderueshëm në mesin e popullatës.

Edhe përkundër sigurimit të dyfishtë nëpërmjet të klauzolave për minoritetet, siç janë:

- 1) Sigurimi nëpërmjet pranimi (pjesëmarrjes) në ligjet themelore me shtetin kontraktues (kontratëlidhës) dhe;
- 2) Nëpërmjet garancisë që *Lidhja e Shteteve* (kështu janë quajtur Kombet e Bashkuara në atë kohë, HF.) për obligime të tilla deklarative me interes ndërkombëtar e ngarkoi vetveten, *Oppenheim* u detyrua ta pranojë, se respektimi i masave të tilla mbrojtëse për minoritetet, nëpërmjet dobësimit të vazhdueshëm

të strukturave të *Lidhjes së Shteteve*, edhe më tepër do të dëmtohen.

Mëtutje, ai shpreh vështrimin: “Përderisa mbrojtja e përgjithshme e të drejtave themelore të minoriteteve nën ombrellën sunduese të Kombeve të Bashkuara, apo nëpërmjet detyrimeve tjera obligative, nuk është bërë pjesë përbërëse ligjore, duket e domosdoshme, që mbrojtjen e të drejtave të minoriteteve ta sigurojmë nëpërmjet kontratave tjera të veçanta.”²⁷⁰

Në krahasim me atë që u tha më parë, Islami i ka pranuar të gjitha marrëveshjet legislative ndërkombëtare, të cilat gjithë qytetarëve (shtetasve) të shtetit, muslimanëve si dhe jomuslimanëve iu garantojnë mbrojtje të plotë, autonomi sociale, liri dhe paprekshmëri të personalitetit.

Islami, në pajtueshmëri me parimet e tij themelore, nuk i ka abroguar vetëm nocionet *shumicë* dhe *pakicë*, se ata qëndrojnë në kundërshtim me parimin themelor për barazi të plotë të të gjithë njerëzve para drejtësisë hyjnore, por ai këtë drejtësi e ka zgjeruar edhe më tepër në formë të së drejtës pozitive, validiteti i së cilës i përfshinë të gjithë qytetarët, me përjashtim të vetëm atyre rasteve, në të cilat arsyeja dhe ndërgjegjja obligojnë për diferencim, diferencim ky që pushon mbi respektin e ndërsjellë.

Së fundit nuk guxon të ngelë e papërmendur se “mbrojtja e përgjithshme e të drejtave themelore të njeriut”, për të cilën shpresojnë *Oppenheim* dhe të tjerët, se ajo si pjesë përbërëse e së drejtës brendashtetërore, mundësisht e garantuar nëpërmjet detyrimeve të qarta nën ombrellën sunduese të Kombeve të Bashkuara (përkundër mosndikimit nga ana e Lidhjes së Shteteve) – tashmë para më se trembëdhjetë shekujve ka qenë e inkorporuar në ligjet themelore të Islamit.

²⁷⁰ Oppenheim, *International Law*, fq. 713-716.

Literatura:

- Abdu'l-aziz Buhari, *Keshfu'l-esrar fi sberhi usuli'l-Bezdevi* (Zbulimi i fshehtësisë në komentimin e themeleve të Pezdeviut), 1307 H., II.
- Abdu'l-Vehhab Hal-laf, *Ilmu usuli'l-fikhi* (Metodologjia e të drejtës islame), Matbe'atu-n-nasri, botimi VII, El-Kahira, 1956.
- 3. Abdullah Mustafa Al-Maragi, *Et-Teshri'ul-islami li-gairi'l-muslimin* (Legjislacioni Islam për jomuslimanët), Egjipt.
- Ahmed ibni Hanbel, *El-Musned*, IV.
- Arnold Toynbee, *Civilization on Trial*, Oxford University Press, 1953.
- Asaf A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law* (Pasqyra e përgjithshme e të drejtës muhamedane), botimi II, London, Oxford University Press, 1955.
- Definimi dhe klasifikimi i minoriteteve, (Memorandum i prezentuar nga sekretari i përgjithshëm), Kombet e Bashkuara, komisioni për të drejtat e njeriut, nënkomsioni për ndalimin e diskriminimit dhe për mbrojtjen e minoriteteve, Lake Success, New York, 1950.
- Distinction Between Shariah and Juristic Works (Dallimi ndërmjet Sheriatit dhe veprave të juristëve), hyrja në magazinën "El-Muslimun" (Muslimanët),

vol. V, nr. 10, Damask.

- Dokumentacioni i hartuar për mbledhjen e parë (24. Nëntor deri më 6. Dhjetor 1947), UN Doc. E/CN, 4/Sub. 2/6, 7. Nov. 1947.
- Dokumenti i hartuar për mbledhjen e parë (24 nëntor deri 6 dhjetor 1947), UN Doc. L/CN4/Sub. 2/6, 07 nëntor 1947. Shiko gjithashtu Oppenheim, *International Law*, I.
- Ebu Davud, *Kitab'ul-Xhibad*.
- Ebu Jusuf, *Kitab'ul-haraxh*.
- Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *Islamic Law and Constituion*, Karachi, Jamaat-e-islami Publications, 1955.
- El-Amidi, *El-Ahkamu fi usuli'l-ahkam* (Dispozitat mbi themelet e institucioneve sheriatiko-juridike), Darul'l-me'arif, El-Kahire, 1940.
- El-Buhari, *El-Xhami'u-s-sabih* (Përmbledhja e haditheve të Buhariut), Matbe'atu-l-halebi, El-Kahira, pa vit botimi, I.
- El-Izz ibnu Abdi-s-selam, *Kava'idu'l-ahkam* (Themelet e dispozitave të sheriatit), II.
- El-Kasani, *El-Bedai*, VII.
- El-Kasimi, *Kavaidu't-tabdith*, (Rregullat e predikimit), fq. 256; Hal-laf, *Usulu'l-fikhi*.
- El-Kassas, *Ahkamu'l-Kur'an* (Institucionet juridike kur'anore), I, VII.
- El-Mahmessani, *Felsefetu't-teshri`i'l-islamijji* (Filozofia e jurisprudencës islame), Metabi'u dari'l-keshshafi, botimi II, Bejrut, 1952.
- El-Makrizi, *Imta' ul-Asma'*, I.
- El-Maragi, *Et-Teshri'ul-islamijj li gajr'il-muslimin*.
- El-Shewkani, *Nejl'ul-Ewtar*, VII.
- El-Taberani, *El-Mu'xhemu's-sabih*.

Emile Tyan (Tijan), *Historia de l'organisation Judiciaire en peys de l'Islam*, (Historia e organizimit të jurisprudencës në epokën e islamit), Paris, 1938.

- Esh-Sha'rani, *El-Mizān*, botimi arabisht.
 - Esh-Shafi'i, *El-Umm* (Më e rëndësishmja), et-tab'atu-l-ula el-emirrije, el-Kahire, 1326 h. VII.
 - Esh-Shafi'i, *Err-Risaletu fi'l-ilmil-usul* (Trajtesa mbi shkencën e themeleve të së drejtës islame), tahkik ve sherh Ahmed Muhammed Shakir, Et-Tab'atu'l-ula, Mektebetu Mustafa El-Babi El-Halebi, El-Kahire, 1357 H (1940).
 - Esh-Shatibi, *El-Muvafikatu fi-usuli'sh-sheri'ati* (Harmozimet në fundamentet e Sheriatit), El-Mektebetu't-tixharijeh, El-Kahire, pa vit botimi, I, III.
 - Esh-Shewkani, *El-Kawlu'l-mufid fi'l-ixhtihadi we't-taklidi* (Fjala e dobishme për ixhtihadin dhe taklidin), Matbe'atu Mustafa El-Babi El-Halebi, El-Kahire, 1347 h.
 - Es-Sharahsi, *Sharh al-Siyar al-Kabir*, botim arab, III.
 - Es-Sujuti, *Husn'ul-muhadareti bi akbar misr wa'l-kahirah*.
 - G. Bergstraesser's: *Grundzüge des islamischen Rechts* (Karakteristikat kryesore të së drejtës islame), e botoi Joseph Schacht.
- Goldziheri (Goldcier), *Die Zahiriten* (Dhahiritët), Leipzig, 1884.
- Guillaume, *Islam*, Pelican books, 1954.
 - H. A. R. Gibb, *Constitutional Organization* (Organizimi kushtetues), publikuar në Law in the Middle East.
 - H.A.R.Gibb, *Mohammedanism* (Muhammedanizmi), New American Library, New York, 1955.
 - Ibn Hisham, *Siretu'n-neberijeh*, vëll. 2. Kairo, 1950.

- Ibni Sa'd, *El-Megazi*.
Ibnu Abdi'l-Berr, *Xhamiu bejani'l-ilmu ve fadlibi* (Shpjegimi thelbësor mbi diturinë dhe vlerën e tij), El-Kahira, pa vit botimi, II.
- Ibnu Abdi-l-Berr, *Xhami'u'l-bejani'l-ilmu ve fadlibi*, II.
- Ibnu Hazm, *El-Ihkam fi usuli-l-ahkam* (Përkryeshmëria në themelet e dispozitave të sheriatit), Matbe'atus-sea'de, El-Kahire, 1345-1348 H. I.
- Ibnu Hazm, *El-Muhalla*, tabe'a Munir ed-Dimishk), El-Kahire, 1347-1352, X.
- Ibnu Hisham, *Es-Siretu'n-neberijje* (Jetëshkrimi i Pejgamberit të Zotit), botoi Mustafa el-Halebi, Kairo, 1955, I.
- Ibnu Kethir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-adhim* (Komenti i Kur'anit të ndershëm), Matbe'atu'l-istikameti, El-Kahira, 1955.
- Ibnu Sa'd, *Et-Tabekatu'l-kubra*, (Brezat e mëdhenjë), II.
- Ibnu'l-Kajjim, *El-Menākib* (Shtigjet), botimi arabisht.
Ibnu'l-Kajjim, *Plamu'l-muveki'in an rabbi'l-alemin*, El-Metbe'atu'l-munirijje, El-Kahira, pa vit botimi, I.
- Influence of Roman Law on Muslim Law.
- Islamic Review, *Woking*, May 1948.
- J. N. Anderson, *Reflections on Law, Natural, Divine and Positive* (Refleksione mbi të drejtën natyrale, hyjnore dhe pozitive), ligjërata është mbajtur në mbledhjen e 940 të rregulltë të Victoria Instituta në The Caxton Hallu, Westminster, 10. XII. 1956.
- J. Schacht, *Pre-islamic Background and Early Development of Jurisprudence*.
- J. Schacht, *Three Lectures on Islamic Jurisprudence* (Tri ligjërata mbi shkencën juridike islame).
- Keneth Cragg, *The Call of the Minaret*, New York, 1956.

- Laura Veccia Vaglieri, *An Interpretation of Islam*, Beirut, 1957.
- *Law in the Middle East* (E drejta në Lindjen e Mesme), - Eds. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, The Middle East Institute, Washington, 1955, I.
- Louis Gardet, *La Cite Musulmane: Vie Sociale et Politique* (Shteti musliman: jeta shoqërore dhe politike), Paris, 1954.
- M. Hamidullah, *Der Islam, Geschichte, religion, Kultur* (Islami, Historia, Religjioni dhe kultura. Qendra Islamike Gjenevë & Qendra Islamike Paris), 1968.
- M. Hamidullah, *El-Wethaik'us-sijasijeh* (Dokumente politike), vëll. 2, Kairo, Lexhnet'ul-Taalif ve't-tarxhumtu ve'n-Nashr, 1956.
- M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*.
- M. Zejd, *El-Maslehatu fi't-teshri`i'l-islamijji*.
- M. Zerka, *El-Med`halu'l-fiklijju'l-amm*.
- Ma'ruf Davalibi, *El-Med`halu fi'l-bukuki'rr-rumanijje* (Hyrje në të drejtën romake), Matbe'atu'l-xhami'ati's-Surijje, Damask, 1948.
- Maudoodi, *Islamic Law and Constitution*, Karachi, 1955.
- Memorandum i parashtruar nga sekretari i përgjithshëm, Lake Success, New York, 1950).
- Memorandumi i dorëzuar nga Sekretari i përgjithshëm, Lake Success, N. Y. 1950.
- Mormeduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Kur'an* (Domethënia e Kur'anit të Lartësuar), Teksti dhe përkthimi me shpjegime. Hyderabad – Deccan (India), Government Central Press, 1938.
- Muhammad Ali, *The Holy Qur'an* (Kur'ani i shenjtë), teksti arab, përkthimi dhe koment, botimi i katërt i ndryshuar, Lahore, Ahmadiyyah Anjuman Isha'at Islam, 1951.

- Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Udhëheqja muslimane me shtetin), - Botimi i tretë i ndryshuar, Lahore, M. Ashraf, 1953.
- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Përtëritja e mendimit fetar në Islam), London, 1951.
- Muhammed Iqbal, *Ripërtëritja e mendimit fetar në islam*, botimi shqip, Logos-A, Shkup, 2006.
- Muhammed Ali, *The Holy Qur'an*, arabicher Text, Uersetzung und Kommentar, 4 uberarbeitete Auflage, Lahore, 1951.
- Muhammed Asad, *Rruga për në Mekë*, Shtëpia Botuese S. Fischer Berlin, 1955.
- Muhammed Asad, *Rruga për në Mekë*, botimi shqip, Shkup, 2003.
- Muhammed Ebu Zehre, *El-Imamu Ebu Hanifeh* (Imami Ebu Hanifeh), Daru-l-fikri-l-arebijj, El-Kahire, 1955.
- Muhammed Ebu Zehre, *El-Imamu Ibnu Hanbel* (Imami Ibnu Hanbeli), Daru-l-fikri-l-arebijj, El-Kahire, 1947.
- Muhammed Ebu Zehre, *El-Imamu Malik* (Imam Maliku), Daru'l-fikri'l-arabijji, El-Kahire, et-tab'atu'th-thanijje.
- Muhammed El-Hudari, *Muhadaratu taribi'l-umemi'l-islamijeh* (Ligjërata nga historia e popujve muslimanë), botimi VI, El-Kahira, 1370, h., II.
- Muhammed El-Hudari, *Taribu'l-umemi'l-islamijeh*, I.
- Muhammed Hamidullah, *Introduction to Islam*, Publikim i qendrës kulturore Islame, Hyderabad, Citizen Press, 1957.
- Muhammed Hamidullah, *Hyrje në islam*, botimi shqip,

Shkup. Disa botime.

- Muhammed Jusuf Musa, *Muhādarāt fi tarihi'l-fikeli'l-islmiyyi*, Matbe'atu mahdati Misr, El-Kahire, 1956, I.
- Muslim, Sahih, VII.
- Mustafa Ahmet Zerka', *El-Med'halu'l-fikhi'l-am ile'l-hukuki'l-medenijeti fi'l-biladi's-Surijje* (Hyrje e përgjithshme në të drejtën qytetare të shtetit të Sirisë), botimi III i ndryshuar, Damask, 1952, I.
- Mustafa Zejd, *El-Maslahatu fi't-teshri'i'l-islamiyyi ve Nexhmuddin Et-Tufi* (Koncepti i dobishmërisë në jurisprudencën islame dhe Nexhmuddin Et-Tufi), El-Kahire, 1954.
- Nallino, C. A., Ligjërata, *The Influence of Roman Law on Islamic Law* (Ndikimi i të drejtës romake në atë islame), përktheu dr. M. Hamidullahu në Islamic Review, Woking, Dec. 1933.
- Nexhat Ibrahim, *Kronologji e vendeve dhe popujve muslimanë*, Prishtinë, 2005.
- Oppenheim, *International Law*, botim i H. Lauterpacht, vëll. 8, London, 1858, I.
- Raccolta di scritti editi e inediti, publikoi prof. Maria Nallino, Romë, 1942, vol. IV.
- S. Tritton, *Islam and the Protected Religions*, në: Journal of the Royal Asiatic Society, III, korrik 1928.
- S. Tritton, *Caliphs and Their Non-Muslim Subjects* (e përkthyer në arabishte nga Hasan El-Habash, me titullin *Ehl'ul-dhimme fi'l-Islam*, Dar ul-Fikr il-Arabij, Kairo).
- S. Tritton, *Islam: Belief and Practices*, botuar nga E. O. James, vëll. 2, Londër, Hutchinson's University Library, 1954.
- Sachau, *Zur ältesten Geschichte des Muhammedanischen*

Rechts (Drejt historisë më të vjetër të së drejtës muhammedane), Wien, 1870.

- Salahuddin El-Munexhxid, *El-Munteka min dirasati'l-musteshrikin* (Ekstrakt nga studimet orientalistike), Lexhnetu't-te'vili ve't-terxhemeti ve-n-neshri (përktheu Salahuddin El-Munexhxid), El-Kahira, 1956.
- Santiliana, *Instituzioni di diritto Musulmano malichita* (Institucionet e të drejtës muslimane), Romë, 1926-1938, I.
- Seid Ramadan, *Mealim fi't-tarik*, botimi arabisht, Damask, 1955.
- Sir Hamilton A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Trendet moderne në islam), The Haskell Lectures in Comparative Religion delivered at the University of Chicago in 1945, Chicago, 1954.
- Sir T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, Lahore 1956.
- Sir T. W. Arnold, *Historia e përhapjes së islamit*, Prishtinë, 2004.
- Sir William Muir, *The Caliphate. Its Rise, Decline and Fall*, London, 1891.
- Sulltan Ahmed Kureshi, *Letrat e Muhammedit a.s.*, Shkup, 2004.
- The Concise Oxford Dictionary (Leksikoni konciz i Oksfordit).
- The Concise Oxford Dictionary.
- *The George Washington Law Review*, vol. XXII, tetor 1953.
- *The Holy Qur'an*, komenti i Muhammed Aliut.
- Von Kremer, *Historia e ideve sunduese të Islamit*, Leipzig, 1888.
- Von Kremer, *Kultungeschichte des Orients unter den Chalifen* (Historia e Orientit gjatë sundimit të halifëve), Wien, 1875, I.

- Von Kremeri, *Culturgeschichte des Orients under den Chalifen* (Historia kulturore e Lindjes në kohën e halifëve), Vienna, 1975, I.
- Zaki Ali, *Islam in the World*, vëll. 2, M. Ashraf, Lahore, 1947.

Treguesi:

A. Treguesi i emrave të përveçëm

A

A. J. Arberry, 148
Abdulkerim Zejdan, 9
Abdullah ibnu 'Amr
ibnu'l-'Asi, 46
Abdullah Xhubejri, 37
Abdulvehhab Hal-laf, 13
Abdurrahman ibnu Hi-
shami, 37
Ahmed Emin, 12-3
Alfred Guillaume, 42, 56
Ali, 11
Ali ibn Abdullah, 118
Ali ibn Ebi Talib, 167, 189
All-llahu, 14, 32, 40, 67-8,
70-1, 73, 95, 117-21,
123, 129-32, 138, 140,
143-4, 147-8, 153,
157-8, 162, 164-5,
168-70, 172-3, 179-1,
184-5, 187, 189-1,
198-9

Amr ibn Hazmi, 144
Arnold Toynbee, 128, 205
Asaf Fyzee (Fejzi), 77, 89
Augsburgët, 134
Azerbejxhan., 37

B

Bahreini., 132
Bedër, 53
Bernard Lewis, 10

C

Carlyle (Karlajl), 19
Choucri Cardahi, 183

D

Davud Edh-Dhahiriu, 94
Dawalib (Davalibi), 44
Dominico Gatteschi
(Gateski), 44

E

- Ebu 'Ubeidi, 142
 Ebu Bekri, 11, 27, 37, 54, 80
 Ebu Hanifeh, 13, 92, 98-9, 102, 104-5, 107, 185-6, 189, 210
 Ebu Hurejre, 46
 Ebu Ja'la El-Farra, 169
 Ebu Jusuf, 132, 143-4, 151-4, 156-60, 166, 206
 Ebu Lu'lua, 150
 Ebu Musa El-Esh'ariu, 28, 160
 Ebu Xha'fer Et-Taberaniu, 94
 Ebu Zehre, 13, 93, 98, 102, 104-5, 210
 El-Evzaiu, 94, 119
 El-Habbab ibnu'l-Mundhir, 53
 El-Makdisi, 10
 El-Makrizi, 171, 206
 El-Mawerdi, 169
 El-Mekkij, 104
 Enes ibn Maliku, 37, 46
 Esh-Shafiu, 92, 186
 Esh-Shevkanî, 92
 Et-Tūfi, 100, 211

F

- Fet'hi Uthman, 13
 Fikret Karçiq, 10, 13-4

G

- George Makdisi, 10
 Georges G. Corm, 12
 Gibbi, 19
 Goldziher, 44, 82
 Greçia, 136, 193

H

- Hafsa, 37
 Halid ibn-Velîd, 152
 Harun Rrashidi, 93
 Hasan Habashi, 155, 161
 Henri Laost, 12
 Hudhejfe, 37

I

- ibn Hishâm, 171
 ibn Kethir, 13, 70
 ibn Sa'd, 166
 ibn Tejmijje, 85
 ibn Ubejrik, 120
 ibn Kethiri, 70
 ibn Ebi Lejla, 94
 ibn Hanbeli, 92, 99, 101-2, 210
 ibn Hazmi, 94, 96, 101
 ibn Shibrime, 94
 Ibrahim Xhananoviq, 13
 Iraku, 99

J

- J. Schacht (Shaht), 32
 Jemeni., 45
 Jusuf el-Kardavi, 9-10

K

Kadduri, 187
 Kanonikus Taylor, 123
 Kasim Dobraça, 12
 Kenneth Cragg (Kreg), 42
 Kerbela, 96
 Khadduri (Hadduri), 42
 Kremer, 44, 62, 213
 Kurejsh, 37

L

Libani, 118-9
 Louis Gardet (Lui Garde),
 52

M

Maliku, 92-3, 99, 101, 105,
 185, 210
 Marmaduke Pickthall, 20,
 148
 Massé (Mase), 44
 Mehmed Hanxhiq, 13
 Mekke, 90
 Mewdudi, 12
 Mexhid Hadduri, 146
 Miroslav Brandt, 10
 Muhammed Abduhu, 86
 Muhammed Ali, 20-1, 55,
 71, 121, 147-8, 210, 212
 Muhammed Asad, 111,
 113, 210
 Muhammed Hamidullahu,
 46
 Muhammed Ikbali, 10, 62,

83, 94

Muhammed Jusuf, 13
 Muhammedi a.s., 11-2,
 139
 Muslimi, 80

N

N. J. Dawood, 148
 Nallino (Nalino), 43
 Nerkez Smailagiq, 11-2
 Nexhran, 143-4
 Nigeria, 86

O

Omeri, 27, 81, 82, 88, 106
 Oppenheimer, 124
 Osman Emin, 14
 Osmani, 11, 37

P

Pakistani, 174

Q

Qipro, 118

R

Reshid Rida, 86
 Robert Jackson (Xhek-
 son), 19
 Roma, 48
 Romera Navarro, 127

S

Sachau (Zahau), 82
 Santillana (Santiljana), 44
 Sehl ibnu Muzahim, 104
 Seid Ramadan, 212
 Sir Villiam Muir, 122
 Spanja, 56, 94
 Sufjan Eth-Thevriu, 94
 Sumatra, 86

Sh

Shafiu, 89, 90, 92, 185,
 186

T

Taberiu, 155
 Thomas Arnold, 154, 156
 Tritton, 146, 155, 158-60,
 165, 16-70, 182, 194-6,
 211

U

Ubej ibnu Ka'bit, 68
 Umar ibn 'Abd'ul-aziz,
 151
 Umer, 11
 Upsala, 134

V

Vaglieri, 121, 122, 209
 Vesey-Fitzgerald (Vizi
 Fitsxherald), 48
 Von Kremeri 44, 62, 213

Xh

Xhemaluddin Afganiu, 86

Z

Zaratustra (zjarrputistët),
 132
 Zejd Ibnu Thabi, 37

B. Treguesi i shprehjeve kryesore juridike

A

akd'ul-dhimma, 133

B

bashkësia muslimane, 41,
56, 72, 141

bejt'ul-Midras, 171, 190

bejtu'l-mal, 158

besimi luteriko-
evangjelist, 135

besimi evangjelist, 134

besimi sunnit, 96

Bibla, 37, 131

bijtë e Ademit, 122, 173

Bill of Rights, 137, 176

D

dar'ul-harb, 186

dar'ul-islam, 186

due process of law, 21

Dh

dhimmit, 119, 150, 182,
187-9, 196, 198, 200

E

e drejta islame, 9, 17-9, 25,
29, 32-3, 35, 44, 47, 50,

55-6, 59-60, 69, 73,
83-5, 87-8, 100, 104,
118, 120, 144-5, 147,
153, 170, 173, 179, 183,
191, 194, 198, 201

e drejta kanonike, 34

e drejta kushtetuese, 13,
39, 66

e drejta ndërkombëtare,
39, 66, 146, 178

e drejta penale, 13, 39,
43-4, 65, 182, 189

e drejta publike dhe
private osmane, 44

e drejta qytetare, 64, 182

e drejta romake, 44, 64

ehl'ul-dhimmeh, 138, 197

ehl'ul-kitab, 131-2, 146,
148

el-Haraxh, 139, 143-4,
150-4, 157-60, 166

el-Istihsan, 25

el-Istislah, 25

el-masleha, 105, 107

el-mu'adhidun, 138

el-Musned, 46, 205

el-Muvetta, 93

el-urfi, 25

el-xhizjeh, 146

equity jurisprudence, 21

F

fikhu, 82, 88-9, 96, 98,
185

fundamentalist, 85-6

H

hadithi, 13, 45-6, 89-90,
92, 99, 100-1, 105, 107,
147, 160, 185, 187, 190

halifi, 54-5, 81, 86, 88, 93,
96, 99-100, 106-7, 118,
132, 144, 150-1, 154-9,
161, 163-4, 166, 169,
181, 189, 194

Hanbeli, 46, 99

hebraik, 37, 120, 127,
131-2, 140-2, 144, 146,
169, 190

Hixhreti, 33, 78

I

Ismaili, 131

ithna asherijj, 97

ixhma, 25, 85, 98, 100-2,
104-7

ixhtihadi, 60, 62, 76-9,
81-2, 85, 87, 89-90, 108

J

judical review, 21

jurisprudencës islame, 64

K

kanoni, 34, 52

kijasi, 25-6, 82, 85, 89-90,
92, 98, 102, 105-6

Kisha Lindore Ortodokse,
136

Kombet e Bashkuara,
115-6, 177, 193, 203,
205

Komonvelti, 178

krishterizmi, 106, 112, 130

krishtiani, 122, 127, 131,
132, 146, 154, 155

Kur'ani, 12-4, 19, 20, 25-
6, 28-9, 32, 34-9, 43,
50-1, 54, 59-72, 74,
77-8, 83-4, 90, 95, 101,
106-7, 114, 117-22, 129,
131, 133, 138, 144, 146-
51, 153, 158, 161-4,
168, 170, 172-3, 181,
183-6, 188-9

L

Libri i islamit, 60

Lidhja e Shteteve, 203

ligji romak, 130

M

muftiu, 86

muhammedanizmi, 55

N

nacionaliteti, 124-5, 128-9,

133, 145, 178
nocionet shumicë dhe
pakicë, 204

P

papist, 137
procedura teknike
(*lex fori*), 32

S

Sahihu'l-Buharinë, 48
sekti, 96, 108
selefijj, 86
Sinodi, 107, 134
Sunneti, 13, 25-7, 39, 40,
42, 45, 50, 59, 72, 106,
138, 151, 158, 170, 181,
183, 197

Sh

shejhu'l-islam, 86
Sheriati, 29, 31-2, 48, 50,
55, 60-1, 63-4, 74, 79,
81, 82-3, 85, 87, 89, 92,
94-5, 98, 100, 104-5,
107, 205, 207
shi'it, 41, 96-7, 101
shkolla (medhhebi)
shafiite, 169
shpallja, 36, 54, 148-9

T

teokracia, 50-2, 56
teologjia, 12, 49, 52-3, 79,
96, 99, 123
Teurati, 171
toleranca, 10, 121, 127,
193
trial by jury' (gjkimi para
porotës), 21

Th

théocratie laéque et
egalitaire (teokracia
laike dhe egalitare), 52
theos, 51

U

ul'l-emri minkum, 168
Univerzitetit El-Ez'her, 87
Upsala, 134

Xh

xhizja, 138, 151-3, 155,
165-6

Z

Zaratustra (zjarrputistët),
132
Zejditet, 97
zekati, 158, 161, 163-6

▲
▲
▲ **Dr. Seid Ramadan**

E DREJTA ISLAME / BURIMI DHE ZHVILLIMI

▲
▲
▲ **Boton: Logos-A**

▲ **Biblioteka: Mendimi islam**

▲
▲
▲ **Për botuesin: Adnan Ismaili**

Kryeredaktor: Husamedin Abazi

Redaktor biblioteke: Nexhat Ibrahim

▲
▲
▲ **Redaktor gjuhësor: Xhevat Xhoxhaj**

▲
▲
▲ **Redaktor artistik: Edi Agagjyshi**

▲ **Redaktor teknik: Afrim Gashi**

▲
▲
▲ **Mbikëqyrës i shtypit: Imer Gogjufi**

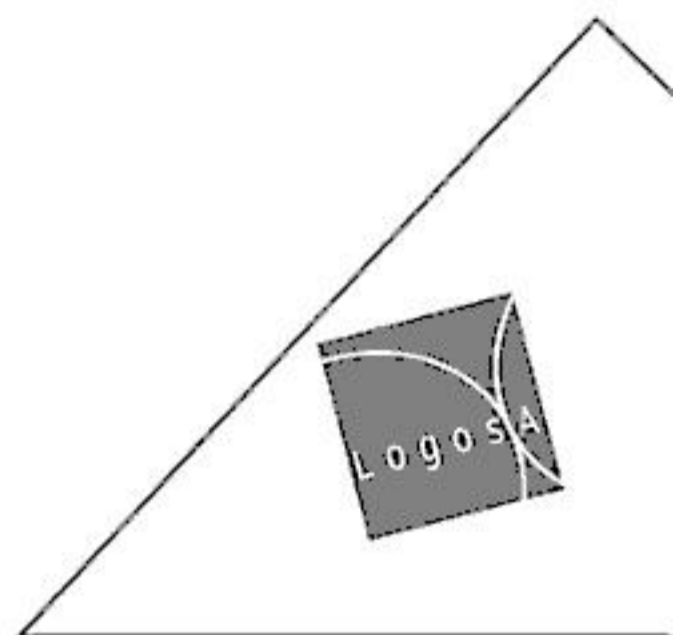
Përgatitja kompjuterike: Focus Pro - Shkup

▲ **Shtypi: Focus - Shkup**

▲
▲
▲ **Copyright©Logos-A, 2007**

▲
▲
▲ **Shënimi i CIP katalogut i këtij libri gjendet
në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare
ISBN 9989-58-252-1**

▲
▲
▲ **www.logos-a.com.mk**





Burimi i legjislacionit në çdo shoqëri është,
në rend të parë, të kuptuarit e nevojës për një
sistem të caktuar obligativ juridik

.....

Në natyrën e të drejtës është që ta
përcjellë jetën e cila është në ndryshim të
përhershëm

.....

Për sistemin juridik të çdo shteti supozohet
se do të aplikohet mbi të gjithë qytetarët,
pavarësisht nga besimi, deri sa religjioni është
çështje vetëm e pasuesve të tij

.....

Ekzistojnë juristë që madje konsiderojnë
se vetëm Kur'ani, në të cilin zë fill edhe vetë
autoriteti i Sunnetit, është burimi i vetëm
fundamental i shkencës së tërësishme juridike
islame

ISBN 998958252-1



9 799989 582522