Shaban SULEJMANI

E DREJTA PENALE ISLAME

(pjesa e posaçme)

Kumanovë, 2025

Recensentë:

Prof. dr. Ejup **SAHITI** - Universiteti i Prishtinës

Prof. dr. Hajredin **HOXHA** - Universiteti i Katarit

Mr. sci. Ragmi **DESTANI**

© Të gjitha të drejtat e botimit i takojnë autorit

CIP-Каталогизација во публикација Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски", Скопје

348.97:343

SULEJMANI, Shaban

E drejta penale islame-pjesa e posaçme / Shaban Sulejmani. - Kumanovë: S. Sulejmani, 2025. - 559 стр. ; 21 см

Фусноти кон текстот. - Библиографија: стр. 542-558

ISBN 978-608-66364-8-7

а) Исламско кривично право

COBISS.MK-ID 65061637

PËRMBAJTJA

FJALA E RECENSENTIT 9
PARATHËNIE 13

KAPITULLI I

RËNDËSIA, KARAKTERISTIKA DHE LËNDA E PJESËS SË POSAÇME TË SË DREJTËS PENALE ISLAME 19
1. Rëndësia e pjesës së posaçme të së drejtës penale islame 19
2. Karakteristikat e pjesës së posaçme të së drejtës penale islame 20
3. Lënda e pjesës së posaçme të së drejtës penale 23
4. Figura e veprës penale dhe elementet e saj 24
5. Sistematika e pjesës së posaçme të së drejtës penale islame 29

KAPITULLI II

Kreu 1

VEPRA PENALE KUNDËR JETËS SË NJERIUT 33
I. Llojet e vrasjeve dhe sanksionet për to 42
I.1. Vrasja me paramendim (*Katlul 'amd*) - elementet e saj dhe sanksionet për këtë vepër penale *43*
I.1.1. Elementet e veprës penale vrasje me paramendim 43
I.1.2. Sanksionet për vrasjen me paramendim 71
I.2. Vrasja me qëllim (*Shibhul 'amd*) dhe sanksioni për këtë vepër penale *93*
I.2.1. Vështrimi i përgjithshëm mbi vrasjen me qëllim 93
I.2.2. ed-Dije, sanksion për veprën penale të vrasjes me qëllim 93
I.3. Vrasje me gabim (*Katl el-khata*) dhe sanksionet për këtë vepër penale *103*
I.3.1. Mbi vrasjen gabimisht 103
I.3.2. Sanksionet për vrasjen me gabim 105
I.4. Vrasja e shkaktuar nga gabimi me pavetëdije (*Katlul ma exhra mexhrel khata*) dhe sanksionet për këtë vepër penale 115
I.4.1. Vështrim i përgjithshëm mbi vrasjen e shkaktuar nga gabimi i pa vetëdijshëm 115
I.4.2. Sanksionet për veprën penale të shkaktuar nga gabimi i pa vetëdijshëm 117
I.5. Vrasja aksidentale (*Katl bi tesebub*) dhe sanksionet për këtë vepër penale 121

I.5.1. Mbi vrasjen aksidentale në përgjithësi *121*
I.5.2. Sanksioni për vrasjen aksidentale *124*

II. Bashkëpunimi (*el-Ishtirak*) **129**
II.1. Bashkëkryerja si formë e rëndë, me rastin e kryerjes së vrasjes **132**
II.2. Vrasja e shkaktuar me rastin e bashkëkryerjes sukcesive **138**
II.3. Pjesëmarrja në vrasje në mënyrë pasive **139**
II.4. Kuptimi i "*shtytjes*" dhe qëndrimi i juristëve në lidhje me masën sanksionuese për të **140**
II.5. Ndihma e ofruar për kryerjen e veprës penale dhe përgjegjësia penale me rastin e pjesëmarrjes së tij me kryerësin direkt të veprës **142**
II.5.1. Vështrim i përgjithshëm *142*
II.5.2. Dënimi i kryerësit direkt dhe atij indirekt *142*

III. Disa forma të vrasjes dhe llojet e **vrasjeve të cilat e drejta penale islame i kualifikon si vrasje që duhe**n **trajt**uar **si të veçanta** **149**
III.1. Vrasja e kryer nën presion (me detyrim) **149**
III.2. Vrasja e urdhëruar **151**
III.3. Vrasja me shumë viktima **155**
III.4. Vrasja e kryer me helmim **158**
III.5. Pëlqimi për vrasje apo leja për vrasje (*Eutanazia)* **162**
III.6. Zënia e frymës (mbytja apo *asfiksimi*) **165**
III.7. Vepra penale e vrasjes së kryer me mosveprim **166**
III.8. Vrasja (vdekja) e shkaktuar si rrjedhojë e frikës apo tmerrit të përjetuar **168**

IV. Kauzaliteti te vepra penale e vrasjes së **kryer me veprim** **171**

V. Raste kur përgjegjësia penale në bashkëpjesëmarrje **përfshin një vepër të pavarur penale** **179**
V.1. Vepra penale në bashkëveprim, ku njëri duhet të dënohet me *kisas* dhe tjetri me sanksion tjetër **182**
V.2. Gjuajtja me armë me pasoja shkatërrimi gjatë veprimit me pjesëmarrjen e një bashkëpjesëmarrësi **187**
V.3. Veprimi i mbytjes dhe djegies së një njeriu me zjarr 190

Kreu 2

VRASJA E FETUSIT NË BARKUN E NËNËS DHE DËNIMET E PARASHIKUARA PËR KËTË VEPËR **195**

A. Vepra penale vrasje e frytit (*embrionin*/*fetusin*) në barkun e nënës, përkufizimi, objekti i kësaj vepre penale dhe elementet e saj **195**
1. Vështrim i përgjithshëm mbi vrasjen e fetusit **195**
2. Përkufizimi i nocionit "*organizëm i ri*" në barkun e nënës (*embrion*/ *fetus*) **201**
3. Objekti i veprës penale për vrasjen e fetusit/embrionit **207**
3.1. Vështrim i përgjithshëm mbi kushtet e objektit të kësaj vepre penale 207
3.2. Elaborim i detajuar i kushteve të objektit të goditur nga vepra penale 211

4. Elementet e veprës penale për vrasjen e fetusit.....215
4.1. Elementet materiale të figurës së veprës penale të vrasjes së fetusit....215
4.2. Elementi formal i veprës penale të vrasjes së fetusit.....216
5. Aborti 219
B. Dënimet për veprën penale të **vrasje**s së **fetusit.....225**
1. Vështrim i përgjithshëm.....225
2. Dënimet për veprën penale të vrasjes së fetusit.....226
2.1. el-Gurre 226
2.2. el-Kefaretu 232
2.3. et-Te'azir 234
2.4. Ndalimi për të trashëguar.....236
2.5. el-Kisas 237
2.6. ed-Dijetu 239

KAPITULLI III
VEPRA PENALE KUNDËR INTEGRITETIT TRUPOR DHE MASAT E DËNIMEVE TË PARASHIKUARA.....251

KAPITULLI IV
MBI VEPRAT PENALE QË PREKIN TË DREJTAT THEMELORE TË NJERIUT
Kreu 1
VEPRAT PENALE KUNDËR DINJITETIT, MORALIT, AUTORITETIT, NDERIT DHE ÇRREGULLIMET SEKSUALE

I. MARRËDHËNIET SEKSUALE JASHTËMARTESORE, PËRKUFIZIMI, ELEMENTET DHE DËNIMET E PARASHIKUARA PËR TË 269
I.1. Përkufizimi i veprës penale marrëdhënie seksuale jashtë martesore..... 273
I.2. Elementet e veprës penale të *zina*-së 276
I.3. Dënimi për kryerësit e veprës penale të *zina-së*.....294
I.3.1. Gurëzimi.....296
I.3.2. Dënimi me kamxhik.....303
I.3.3. Deportimi për lavirin/en e i/e beqar/e 307
I.3.4. Dënimi me vrasje për personin që kryen incest 313
I.3.5. Vrasja për kapjen në flagrancë gjatë kryerjes së zina-së.....315
I.4. Shtyerja e ekzekutimit të dënimit për veprën penale të *zina*-së...317
II. ÇREGULLIMET (*INVERSIVE* DHE *PERVERSIVE*) SEKSUALE DHE DISPOZITA NË LIDHJE ME TO 321
II.2.1. Vetëkënaqësia seksuale.....321
II.2.2. Zoofilia..... 325
II.2.3. Nekrofilia..... 327
II.2.4. Lezbigizmi (safodashuria).....329
II.2.5. Homoseksualizmi.....331

III. SHPIFJA PËR IMORALITET SEKSUAL *(EL-KADHF)*.....337
III.1. Vështrim i përgjithshëm.....337
III.2. Kushtet e shpifjes për imoralitet seksual.....340
III.3. Sanksioni për shpifësin për imoralitet seksual (*el-Kadhf*).....346
III.4. Veprimi penal i shpifjes, i cili cenon një objekt (*të drejtën*) të caktuar që mbrohet me norma penalo-juridike, si dhe ndjekja e shpifësit për imoralitet seksual..... 348
III.4.1. Objekti i mbrojtur me norma penalo-juridike që cenohet nga vepra penale e shpifjes për kurvëri.....348
III.4.2. Mënyra e ndjekjes së shpifësit për kurvëri dhe e drejta për falje.....349

Kreu 2

VJEDHJA (*ES-SERIKA*).....355
1. Mbi vjedhjen si vepër penale.....355
2. Përkufizimi i veprës penale të vjedhjes.....357
3. Elementet e veprës penale të vjedhjes.....359
4. Dënimi për kryerësin e veprës penale të vjedhjes.....368

Kreu 3

VEPRAT PENALE POLITIKE KUNDËR SIGURISË PUBLIKE 381
I. REBELIZMI (*el-BEG'JU*).....383
I.1. Mbi veprën penale të rebelizmit.....383
I.2. Shkencat që kanë si objekt studimi *rebelizmin*.....385
I.3. Argumentimi i ndëshkimit, përkufizimi ligjor dhe elementet e figurës së veprës penale të *el-Beg'ju*.....387
I.3.1. Tekstet ligjore që e rregullojnë këtë vepër penale.....387
I.3.2. Përkufizimi ligjor i nocionit el-Beg'ju (rebelizëm) 388
I.4. Figura e veprës penale të rebelizmit.....390
I.4.1. Elementet e figurës së veprës penale të rebelizmit.....390
I.4.2. Kushtet që duhet t'i përmbushin kryerësit e veprës penale të rebelizmit.....395
I.4.3. Qëllimi dhe dashja e caktuar penale.....400
I.5. Sanksioni për veprën penale të rebelizmit.....400
I.5.1. Vështrim i përgjithshëm mbi sanksionin për rebelizmin.....400
I.5.2. Dënimi për veprën penale el-Beg'ju 404
I.6. Dallimet mes veprës penale *el-Beg'ju* dhe veprave të ngjashme si ajo..... 406
II. EL-HIRABE 417
II.1. Vështrim i përgjithshëm.....417
II.2. Hirabe *vs.* terrorizëm.....419
II.3. *el-Hirabe* - Çrregullimi dhe prishja e rendit publik me veprime të dhunshme dhe terrorizmi 421
II.4. Përkufizimi dhe elementet e nocionit *el-Hirabe*.....421
II.4.1. Përkufizimi i nocionit el-Hirabe.....421

II.4.2. Elementet themelore të veprës penale el-Hirabe 422
II.5. Sanksionet e parapara për veprën penale të *hirabe*-s dhe sanksionet që mund të shqiptohen për kryerësit e kësaj vepre kriminale 424
II.5.1. Sanksionet e parapara në sheriatin islam për veprën penale të hirabe..... 424
II.5.2. Llojet e sanksioneve varësisht nga lloji i veprës penale të kryer gjatë aktit kriminal të hirabe-s..... 424
II.5.3. Mundësia e shuarjes së dënimit el-Hadd të paraparë për këtë vepër kriminale..... 426

Kreu 4
VEPRA PENALE KUNDËR ÇILTËRSISË MENDORE

I. PIJET ALKOOLIKE DHE SUBSTANCAT NARKOTIKE..... 431
I.1. PIJET DEHËSE ALKOOLIKE 433
I.1. Vështrim i përgjithshëm 433
I.2. Elementet dhe kushtet e veprës penale të konsumimit të pijeve dehëse..... 434
II. SUBSTANCAT NARKOTIKE..... 439
II.1. Mbi substancat narkotike në përgjithësi dhe qëndrimi i juristëve në lidhje me to..... 439
II.2. Masat parandaluese kundër narkomanisë..... 445
II.3. Trajtimi penalo-juridik islam në lidhje me substancat psikoaktive..... 446
II.4. Konsideratat juridike islame për veprimet e personave që përdorin substanca dehëse..... 456
II.5. Dispozitat penale islame për përdoruesit e substancave dehëse 459
II.5.1. Sanksionet për keqpërdorimin e substancave dehëse..... 459
II.5.2. Mjekimi dhe rehabilitimi i detyrueshëm i personave të varur nga droga në të drejtën penale islame 461
II.6. Ndalimi i tregtimit dhe shpërndarjes së drogës 462

Kreu 5
VEPRAT PENALE KUNDËR LIRISË SË BESIMIT APOSTAZIA (*ER-RIDDE*)
1. Format me të cilat realizohet veprimi penal i apostazisë 475
2. Figura e veprës penale të apostazisë 476
3. Dënimi i paraparë sipas së drejtës penale islame për braktisësin e fesë (apostazi) 480

KAPITULLI V
LLOJET E VEPRAVE PENALE *ET-TEAZIR* DHE SANKSIONET E TYRE
I. LOJET E VEPRAVE PENALE QË NDËSHKOHEN ME *ET-TEA'ZIR*..... 493
I.1. Mbi veprat me dënime *et-Te'azir* 493
I.2. Grupet e veprave penale *et-Tea'zir* 494
I.2.1. Vepra që cenojnë rendin publik dhe moralin..... 494

I.2.2. Veprat që cenojnë dinjitetin dhe nderin *497*
I.2.3. Shkeljet ekonomike dhe mashtrimet tregtare *498*
I.2.4. Mosrespektimi i autoriteteve dhe ligjeve të vendosura *500*
I.2.5. Vepra të lehta që prekin marrëdhëniet familjare *501*
I.2.6. Shkeljet që dëmtojnë mjedisin dhe qetësinë e qytetit *502*
II. KLASIFIKIMI I SANKSIONEVE (*et-Te'azir*) 505
II.1. Vështrim i përgjithshëm 505
II.2. *Te'azir* dhe fleksibiliteti i tij në përshtatjen e dënimit 506
II.3. Roli i *Te'azir* në mbrojtjen e shoqërisë dhe ruajtjen e drejtësisë 506
II.4. Dënimet e ashpra të *Te'azir* për ruajtjen e rendit publik 507
II.5. Rreptësia e sanksioneve *Te'azir* në të drejtën islame 508
II.6. Qëndrimet e juristëve mbi dënimin me vdekje përmes *Te'azir* ... 509

KAPITULLI VI
INTERPRETIMET DHE ZBATIMI I NORMAVE PENALE ISLAME NË KOHËN MODERNE

INTERPRETIMET E NDRYSHME DHE ZBATIMI I NORMAVE PENALE ISLAME NË KOHËN MODERNE 513
1. Vështrim i përgjithshëm mbi interpretimin dhe zbatimin e së drejtës penale në botën bashkëkohore 513
2. Interpretimet e ligjeve penale islame 515
3. Qasjet konservatore *vs*. qasjet liberale 517
4. Zbatimi i së drejtës penale në kontekstin bashkëkohor 521
5. Ndëshkimet alternative dhe roli i *Ixhtihad*-it 524
5.1. Ndëshkimet alternative si mundësi për realizimin e objektivave më të larta të sheriatit *524*
5.2. Roli i Ixhtihad-it në modernizimin e ligjeve penale *528*
5.3. Roli i dijetarëve në harmonizimin e ligjeve penale dhe shkaqet e dallimeve në interpretimet islame *530*
5.3.1. Roli i dijetarëve në harmonizimin e ligjeve penale *530*
5.3.2. Shkaku i dallimeve në interpretimet islame *532*
LITERATURA E KËSHILLUAR 541

FJALA E RECENSENTIT

Me emrin e Allahut, Mëshiruesit, Mëshirëbëresit!

Falënderimi i përket vetëm Allahut, Zotit të botëve, i Cili me mëshirën e Tij e ngriti njeriun mbi krijesat e tjera përmes dhuntisë së arsyes, dijes, devotshmërisë dhe aftësisë për të dalluar të drejtën nga e padrejta. Ai ia mësoi njeriut emrat e çdo gjëje dhe i hapi rrugën për të hulumtuar, medituar dhe për të ndërtuar një jetë të bazuar mbi drejtësi, mëshirë dhe urtësi. Përshëndetjet dhe paqja e Allahut qofshin mbi të Profetin Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të), profetin e mëshirës dhe udhërrëfyesin e njerëzimit, i cili përmes shpalljes hyjnore dhe shembullit të tij jetësor na e solli fenë e drejtë dhe të plotë, duke ngritur themelet e një sistemi etik, shoqëror dhe juridik të pashoq në historinë e njerëzimit.

Në një kontekst kur nevoja për njohjen, zhvillimin dhe përhapjen e literaturës shkencore islame në gjuhën shqipe është më e domosdoshme se kurrë më parë, veprat që trajtojnë në mënyrë të thelluar aspektet juridike penale Islame përbëjnë kontribute thelbësore dhe të pazëvendësueshme për zhvillimin e mendimit shkencor penal, si dhe për ndërtimin e një kulture juridike islame autentike ndër shqiptarët. Në këtë kuadër, libri *"E drejta penale islame - pjesa e posaçme"* paraqet një vepër themelore dhe të domosdoshme, si për studentët e shkencave islame, për ata të drejtësisë, ashtu edhe për studiuesit, ligjëruesit dhe profesionistët e fushës juridike në përgjithësi, por edhe për tërë auditorin akademik që synon një përqasje serioze dhe të qëndrueshme ndaj jurisprudencës penale islame.

Kjo vepër e autorit prof. dr. Shaban Sulejmani vjen si rezultat i një pune të gjatë e të palodhur kërkimore, të strukturuar me kujdes metodologjik dhe të mbështetur në burime të mirëfillta tradicionale islame. Autori ka ndërthurur me mjeshtëri qasjen klasike me analizën bashkëkohore kritike dhe krahasuese, duke krijuar një tekst të balancuar, të besueshëm dhe shkencërisht të qëndrueshëm. Ai ka dëshmuar një ndjeshmëri të thellë akademike ndaj sfidave dhe nevojave të kohës, si dhe një përkushtim të admirueshëm në shërbim të përhapjes së dijes juridike islame

në gjuhën shqipe. Qasja e tij e matur, e mbështetur në dije të thellë dhe në përkushtim ndaj së vërtetës, e bën këtë libër jo vetëm një manual didaktik për përdorim universitar, por edhe një udhërrëfyes të vyer për formimin e një vizioni të përgjegjshëm dhe të integruar mbi të drejtën penale islame.

Libri është i ndarë në mënyrë të qartë dhe funksionale në kapituj dhe nënkapituj, duke lehtësuar lexuesin në orientimin tematik dhe konceptual. Në mënyrë të detajuar trajtohen tri kategoritë themelore të veprave penale në të drejtën islame: *el-Hudud, el-Kisas* dhe *et-Te'azir*, ku për secilën kategori janë sqaruar qartësisht baza juridike, natyra dhe tiparet dalluese, rrethanat që ndikojnë në zbatueshmërinë e dispozitës, si dhe format e dënimeve të parashikuara në burimet themelore të Sheriatit. Një vlerë e shtuar e këtij teksti është mënyra e kujdesshme në të cilën autori ka inkorporuar komentet dhe interpretimet e shkollave juridike kryesore islame (*medh'hebeve*), si dhe kontributet e mendimtarëve bashkëkohorë islam, duke mundësuar një pasqyrë të gjerë, krahasuese dhe të thelluar që e pasuron reflektimin kritik të lexuesit dhe nxit gjykimin e pavarur të bazuar në dije.

Një element me rëndësi që veçon këtë vepër është përpjekja e autorit për të ruajtur një ekuilibër mes besnikërisë ndaj burimeve klasike të jurisprudencës islame dhe ndjeshmërisë ndaj sfidave të kontekstit bashkëkohor. Në këtë drejtim, teksti arrin të jetë njëkohësisht tradicional dhe modern, duke ofruar një model të qëndrueshëm se si dijet islame mund të përfshihen në diskutimet juridike dhe sociale të sotme pa devijuar nga parimet e tyre themelore. Me një orientim të natyrshëm drejt shkollës hanefite - si bazë akademike në mësimdhënien e së drejtës në Fakultetin e Shkencave Islame-Shkup - por duke mos përjashtuar kontributet dhe qëndrimet e *medh'hebeve* të tjera, autori ka realizuar një tekst gjithëpërfshirës, pluralist dhe të hapur ndaj trashëgimisë së pasur islame.

Ky libër nuk e sheh normën penale thjesht si një mjet ndëshkimi, por e paraqet atë si një komponent thelbësor të një sistemi etik, edukativ dhe shoqëror që synon ndërtimin e një rendi të drejtë dhe të qëndrueshëm. Në këtë kuadër, libri vë në pah funksionin parandalues dhe ndërgjegjësues të dënimeve në Islam, duke theksuar dimensionin moral dhe përgjegjësinë personale e kolektive që individi bart si ndaj Zotit ashtu edhe ndaj shoqërisë.

Në një realitet ku Islami, e në veçanti ligji penal islam, shpesh keq-interpretohet dhe paraqitet në mënyrë të njëanshme nga mekanizma të ndryshëm të diskursit publik - përfshirë qarqe akademike me prirje orientalistike, media që shpesh nuk zotërojnë qasje profesionale në raportimin për çështje fetare, si dhe individë apo struktura që e lexojnë fenë përmes filtrave të kufizuar ideologjikë - studime si ky libër janë më shumë se të domosdoshme. Ato përfaqësojnë një përpjekje të vetëdijshme për të rivendosur dinjitetin intelektual dhe moral të së drejtës penale islame, përmes një paraqitjeje të saktë, të thelluar dhe të mbështetur në burimet themelore të jurisprudencës islame. Kjo vepër e tejkalon kufirin e një analize thjesht juridike dhe shndërrohet në një akt rikthimi të Islamit në kuptimin e tij të drejtë si fe e drejtësisë, mëshirës dhe ekuilibrit shoqëror, duke kontribuar realisht në ndriçimin e një fushe që zakonisht është subjekt paragjykimesh dhe deformimesh. Ajo paraqitet si një alternativë serioze dhe e argumentuar ndaj interpretimeve të shtrembëruara që janë përhapur me ose pa qëllim, dhe njëkohësisht si themel i sigurt për zhvillimin e një dialogu të ndershëm, të arsyetuar dhe të bazuar në dije mes kulturave dhe besimeve të ndryshme. Në këtë kontekst, libri fiton vlerë të shumëfishtë: jo vetëm si kontribut akademik, por edhe si mjet orientues për opinionin shqiptar drejt një njohjeje më të balancuar dhe më të thelluar të sistemit penal islam.

Një aspekt i veçantë që i shton vlerë të qëndrueshme kësaj vepre është përkujdesja e autorit për zhvillimin dhe standardizimin e terminologjisë juridike islame në gjuhën shqipe. Përkthimi, saktësimi dhe konsolidimi i termave në gjuhën shqipe parqet një sfidë të veçantë për çdo autor që shkruan në këtë fushë. Autori, në këtë drejtim, ka dëshmuar një ndjeshmëri gjuhësore dhe një profesionalizëm shkencor, duke kontribuar në ndërtimin e një fjalori juridik islam të qëndrueshëm, të saktë dhe të përshtatur me natyrën e gjuhës shqipe.

Në tërësinë e saj, kjo vepër përfaqëson një model të denjë për hartimin e literaturës universitare në fushën e së drejtës penale islame. Ajo përmbush në mënyrë shembullore të gjitha kërkesat akademike për thellësi konceptuale, argumentim të qartë dhe gjuhë të pastër e të strukturuar. Duke qenë e mbështetur në një metodologji të mirëfilltë kërkimore dhe duke ofruar një përmbajtje që e bën të kuptueshme një nga fushat më

delikate dhe më të rëndësishme të jurisprudencës islame, ky libër e tejkalon funksionin e tij didaktik dhe shndërrohet në një kontribut të qëndrueshëm për dijen islame në hapësirën shqiptare.

Në përmbyllje, vlerësoj lart kontributin që paraqet kjo vepër dhe shpreh mirënjohje të thellë për autorin për këtë punë të vlefshëm dhe të begatë në literaturën juridike islame në gjuhën shqipe. Kjo vepër përfaqëson një sadaka të vazhdueshme, një thesar të dijes për të gjithë ata që janë në kërkim të dijes si dhe për mbarë opinionin akademik dhe më gjërë. Ajo është një dritare e hapur për të kuptuar drejtësinë islame në dimensionin e saj të plotë. Si një udhërrëfyes i vlefshëm, ky libër mund të shërben për të gjithë ata që synojnë të ndërtojnë një shoqëri të drejtë, të ndershme dhe të mbështetur në vlera të përjetshme.

Duke vlerësuar përmbajtjen e librit, rëndësinë që paraqet për studentët, por edhe për studiuesit e së drejtës në përgjithësi - në veçanti për ata që merren me të drejtën penale islame - e rekomandoj fuqimisht botimin e këtij teksti mësimor. Përkushtimi serioz, metodologjia e qartë, thellësia konceptuale si dhe saktësia shkencore e bëjnë këtë vepër jo thjesht të përshtatshme për përdorim akademik, por të domosdoshme për institucionet arsimore dhe qendrat e kërkimit. Prandaj, ajo meriton plotësisht një vend të denjë në bibliotekat universitare, duke shërbyer si burim i sigurt orientimi për brezat e sotëm dhe të ardhshëm.

Allahu i Madhëruar e shpërbleftë autorin për përpjekjet, mundin dhe përkushtimin e tij. E bëftë këtë vepër një dobi të vazhdueshme për lexuesit dhe studiuesit, si edhe një udhëzim e dritë për të gjithë ata që e lexojnë me zemër të hapur dhe me synimin e sinqertë për të kuptuar të vërtetën.

Prof. Dr. Hafiz Hajredin HOXHA
Doha - Katar, 2025

PARATHËNIE

Falënderimet dhe lavdërimet më të larta i takojnë vetëm Allahut të Gjithmëshirshëm, Zot i botëve, i Cili na dhuron dritën e udhëzimit në çdo hap të jetës. Përshëndetjet shkojnë për Profetin Muhamed (a.s.), shembulli i dritës dhe urtësisë që na udhëhoqi me Kuranin, shpalljen e Allahut Fuqiplotë, dhe që vazhdon të jetë burim i pashtershëm frymëzimi dhe udhëzimi për të gjithë ata që e ndjekin rrugën e Tij.

Ky libër është një përpjekje e vogël për të pasqyruar begatitë e Allahut të Madh, përmes fjalëve që mund të ndihmojnë në udhëzimin e shpirtit dhe të mendjes.

Në literaturën e juristëve klasikë, ndarjen e së drejtës penale në pjesë të përgjithshme dhe të posaçme nuk e hasim. Mirëpo, nëse shfletojmë literaturën e së drejtës penale të juristëve bashkëkohorë, vërejmë se në shumë universitete islame, ku studiohet e drejta penale islame, është bërë një ndarje e tillë për të lehtësuar studimin e kësaj fushe të gjerë. Duke e vlerësuar se kjo do ta lehtësojë studimin dhe njohjen më të thellë të kësaj fushe për studentët tanë pranë Fakultetit të Shkencave Islame - Shkup, u përkushtova për të përgatitur një tekst të tillë mësimor. Kryesisht, këto kanë qenë ligjërata të zhvilluara me studentët, që nga viti akademik 2006/2007.

Një shkencë që trajton veprat penale veç e veç, përcakton elementet themelore të tyre dhe dënimet për kryerësit e veprave përkatëse penale, është një ndër synimet tona, që pretendojmë ta arrijmë me këtë libër. Objektivi i këtij libri është studimi i veprave penale që kryhen kundër njeriut dhe shoqërisë, të cilat, sipas normave të sheriatit islam, kërkohet të parandalohen duke zbatuar sanksione të merituara për çdo kryerës të veprës penale që ndërmerr një veprim të tillë kriminal.

Në Fakultetin e Shkencave Islame në Shkup, doktrina juridike e shkollës hanefite përfaqëson bazën kryesore të mësimdhënies dhe studimit. Materialet akademike dhe interpretimet ligjore zhvillohen kryesisht në përputhje me parimet dhe traditat e kësaj doktrine. Mirëpo, meqenëse kemi të bëjmë me një fushë shumë të gjerë dhe të ndërlikuar,

në këtë material janë paraqitur ide dhe qëndrime të shumta nga doktrinat e shkollave juridike. Një përcaktim i tillë erdhi për të vetmin qëllim që studentët të kenë një pasqyrë të plotë dhe të marrin njohuri edhe për doktrinat e shkollave të tjera juridike, për të përmbushur kështu nevojën e tyre për një njohje të mjaftueshme të kësaj fushe të së drejtës islame.

Duke filluar me zbërthimin e kësaj lënde dhe rëndësinë e saj, në këtë tekst janë trajtuar hollësisht veprat penale për të cilat si masa sanksiouese janë paraparë dënime shprehimisht të përcaktuara - ***el-Hadd***. Në një pjesë të veçantë trajtohen llojet e veprave penale që për dënim kanë ***el-Hadd***, veprat penale që kanë si dënim ***Kisas*** (proporcioni mes krimit dhe dënimit), si dhe veprat penale për të cilat është paraparë dënim i veçantë - ***et-Te'azir***. Gjithashtu, janë përfshirë edhe veprat që cenojnë ose rrezikojnë integritetin trupor të individit, si plagët e shkaktuara gjatë aktivitetit kriminal. Gjithashtu, ky material trajton mënyrën dhe zbatimin e sanksioneve të parapara për veprat penale dhe institucionin që i zbaton ato, në mënyrë që "mozaiku" të marrë formën e plotë.

Jam i vetëdijshëm se disa çështje të trajtuara në këtë tekst duhet të jenë të përfshira në disiplina të veçanta të fushës penale, mirëpo për shkak të lidhshmërisë organike të tyre dhe për të ofruar një pasqyrë të plotë për studentët mbi problematikat që trajton e drejta penale islame, ato janë paraqitur këtu. Programi studimor në Fakultetin e Shkencave Islame në Shkup nuk na mundëson të zgjerohemi më shumë për të përfshirë problematika që përfshihen në lëndë të tjera penale, por shpresojmë se në një të ardhme të afërt do të përgatitim materiale për secilën lëndë penale veçmas. Besojmë se me këtë material, përgatitur enkas për studentët, kemi ofruar një pasqyrë të plotë për fushën të cilën kemi marrë në shqyrtim.

Në përgjithësi, tekste të plota për fushën e së *Drejtës penale islame - pjesa e posaçme* nuk kemi hasur, përveç disa shkrimeve sporadike që janë më shumë vepra studimore sesa juridike të mirëfillta, prandaj vendosëm ta botojmë këtë material.

Nevoja për një tekst të tillë dhe kufizimet kohore për shkak të vëllimit të madh të kësaj fushe, nuk më lejuan të shmang të gjithë gabimet që mund të hasen në këtë tekst, përgatitur veçanërisht për nevojat e

fakultetit. Besoj se në botimin e ardhshëm këto lëshime, nëse gjenden, do të korrigjohen patjetër.

Shpresojmë që ky material të jetë i dobishëm jo vetëm për studentët, por edhe për opinionin e gjerë që dëshiron ta njohë fushën e së *Drejtës penale islame - pjesa e posaçme*, si dhe për ata që merren me studime krahasuese të së drejtës penale.

Gjatë përgatitjes së materialit janë hasur sfida të natyrave të ndryshme, por me ndihmën e Allahut ato u tejkaluan dhe studentët tani kanë përpara një tekst që do t'u shërbejë për provimin nga lënda e së Drejtës Penale Islame.

E shfrytëzojmë këtë mundësi për të shprehur falënderimet tona ndaj recensuesve, redaktorit gjuhësor dhe të gjithë atyre që kontribuan në mënyrë të pashoqe për përfundimin e këtij libri, duke i dhënë atij këtë formë të denjë. Në veçanti, dëshiroj të shpreh mirënjohjen më të thellë për profesorin tim të nderuar, prof. dr. Ejup Sahiti, i cili, pa hezitim, ka ofruar mbështetje të çmuar si në aspektin profesional ashtu edhe në atë moral, duke e treguar veten si një autoritet i pakundërshtueshëm dhe njohës i shkëlqyer i fushës të së drejtës penale, jo vetëm në nivel kombëtar, por edhe në arenën ndërkombëtare.

Po ashtu, në këtë kuadër shpreh falënderimet dhe mirënjohjen time të veçantë për Prof. Dr. Hafiz Hajredin Hoxhën, për angazhimin dhe përkrahjen e tij në realizimin e këtij botimi. Falënderoj gjithashtu Mr. Ragmi Destanin dhe të gjithë ata që, në çfarëdo forme, më kanë mbështetur që ky libër të shohë dritën e botimit.

Në fund, të gjitha sugjerimet e mirëpritura që do të më drejtohen për përmirësimin e këtij teksti, i vlerësoj me mirënjohje dhe lutem që Allahu t'i shpërblejë dhe t'i vendosë në peshoren e punëve të mira në Ditën e Gjykimit, duke ua llogaritur atyre dhe mua si një punë të bërë për hir të Tij.

STUDIMI I PJESËS SË POSAÇME TË SË DREJTËS PENALE ISLAME DHE SISTEMATIZIMI I SAJ

KAPITULLI I

RËNDËSIA, KARAKTERISTIKA DHE LËNDA E PJESËS SË POSAÇME TË SË DREJTËS PENALE ISLAME DHE SISTEMATIZIMI I SAJ

1. Rëndësia e pjesës së posaçme të së drejtës penale islame

E drejta penale islame është një degë e legjislacionit unik të së drejtës së sheriatit[1] islam dhe njëherazi degë e përgjithshme e së drejtës penale islame ***el-Ukubat***. Pjesa e përgjithshme dhe e posaçme e së drejtës penale islame përbëjnë dy pjesë të ndërlidhura ngushtë. Edhe pse një ndarje e tillë, në pjesë të përgjithshme dhe të posaçme, nuk haset në literaturën klasike penale islame, pasi realisht nuk mund të ekzistojnë të pavarura nga njëra-tjetra, në literaturën bashkëkohore të juristëve muslimanë janë paraqitur tekste që e trajtojnë një ndarje të tillë.

Kjo lëndë ofron njohuri për veprat penale dhe përbërësit ligjorë të tyre. Gjithashtu, aty qartësohet se cilat elemente themelore ka secila vepër, duke e dalluar atë nga veprat e tjera penale. Pjesa e posaçme nuk mund të zbatohet dhe të kuptohet pa pasur njohuri mbi kushtet e pjesës së përgjithshme të së drejtës penale dhe studimi i veprave penale bazohet në parimet e përcaktuara në pjesën e përgjithshme të së drejtës penale islame.

Çdo pjesë e së drejtës islame, përfshirë degët dhe nëndegët e saj, ka një lidhshmëri me pjesët e tjera. Në këtë mënyrë, pjesa e përgjithshme dhe ajo e posaçme janë në harmoni të plotë. Parimet e pjesës së përgjithshme të së drejtës penale islame, të cilat i studiojmë, janë plotësisht të

[1] Në literaturën islame në gjuhën arabe, shprehja *esh-Sheria* ose *et-Teshri'a* (legjislacioni), zakonisht ka për qëllim fushat e së drejtës islame. Ky nocion, edhe pse ka një kuptim më të gjerë nga aspekti teknik i fjalës, jep të kuptojë të drejtën islame. Prandaj, edhe në literaturën e ndryshme fetare, që nuk lidhet drejtpërdrejt me të drejtën penale, si ajo akaidologjike, kur haset ky term, aludohet në të drejtën islame, edhe pse në atë rast nuk ka domosdoshmërisht kuptimin teknik të plotë të fjalës. Nocioni i drejtë dhe i plotë i shprehjes *E drejtë islame* si term teknik është *el-Fik'hu* - degë pozitive e së drejtës.

zbatueshme në pjesën e posaçme. Pjesa e posaçme gjithashtu përfshin disa parime dhe rregulla që ekzistojnë në fusha të tjera të së drejtës së sheriatit islam. Ndëshkimi i veprave të ndryshme penale bëhet në bazë të rregullave dhe parimeve të përcaktuara nga sheriati islam, dhe këto rregulla nuk mund të përmblidhen vetëm në një pjesë të së drejtës së sheriatit islam. Prandaj, rregullat që parashihen në një fushë të së drejtës së sheriatit trajtohen në mënyrë të përgjithshme, pasi përsëritja nuk është e dobishme.

2. Karakteristikat e pjesës së posaçme të së drejtës penale islame

Të gjitha rregullat që gjenden në pjesën e përgjithshme të së drejtës penale islame paraqesin konkretizimin e rregullave të përgjithshme që aplikohen në pjesën e posaçme të së drejtës penale islame. Rregullat e pjesës së posaçme zbatohen drejtpërdrejt në këtë degë të së drejtës penale islame.

Në pjesën e përgjithshme të saj, juristët muslimanë, duke dhënë përkufizimet e tyre, shtojnë se vepra penale duhet të përmbajë rrezikshmëri shoqërore dhe disa nga to, siç janë *el-Hudud*, janë shprehimisht të përcaktuara në Kuran dhe në Sunnetin e Pejgamberit Muhamed a.s.. Disa të tjera janë paraparë si vepra penale në bazë të klauzolave të përgjithshme, duke iu përmbajtur normave të sheriatit dhe jo në mënyrë të hamendësuar.

Çdo vepër që përmbush tiparet e veprës penale, trajtuar në pjesën e përgjithshme të së drejtës penale islame, supozon veprimin (i cili kryhet me veprim ose me mosveprim) dhe pasojën, si dhe lidhjen kauzale mes veprimit ose mosveprimit dhe pasojës së shkaktuar. Ky rregull, i trajtuar në pjesën e përgjithshme, konkretizohet në pjesën e posaçme të së drejtës penale islame.

Kur themi se në pjesën e posaçme bëhet konkretizimi i veprës konkrete penale, kemi parasysh përshkrimin e veprimit apo mosveprimit që ndërmerret për kryerjen e veprës penale. Përshkrimi i një veprimi apo mosveprimi për një vepër penale nuk është gjithmonë i njëjtë. Për disa vepra penale të kategorisë ***el-Hadd***, veprimet janë të sqaruara në mënyrë precize.

Për t'u kualifikuar një vepër si penale, në pjesën e posaçme të së drejtës penale sqarohet edhe pasoja e shkaktuar nga veprimi i ndaluar, e cila duhet të jetë e shkaktuar për ta cilësuar një veprim si penal. Ka raste kur pasoja e shkaktuar nuk përmendet gjatë përshkrimit të veprës penale, por nënkuptohet, si në rastin kur Pejgamberi a.s. thotë se "***Nga mëkatet e mëdha është... vrasja e njeriut pa të drejtë...***"[1], që nënkupton privimin përfundimtar të një njeriu nga jeta.

Veprat penale të kategorisë ***el-Hadd*** dhe ato që përfshijnë vrasjen janë të përcaktuara qartë në legjislacionin penal islam. Kundërligjshmëria dhe përcaktimi në ligjin penal islam bëjnë që këto të jenë elemente të përgjithshme për këto lloje veprash. Ndërsa për llojet e tjera të veprave penale, të cilat nuk janë të përcaktuara në legjislacionin penal, bazuar në klauzolat e përgjithshme, ato njihen si vepra për të cilat dënimi është sanksioni i dallueshëm ***et-Te'azir***. Pra, në të gjitha veprat penale, kundërligjshmëria është element thelbësor.

Rregullat e përgjithshme dhe klauzolat për zbatimin e dënimeve sqarojnë përcaktimin e llojit të dënimit dhe nivelit të tij që mund të shqiptohet për veprat penale. Për disa vepra penale të llojit ***el-Hadd***, përcaktohet maksimumi dhe minimumi i posaçëm dhe i përgjithshëm[2]. Për disa vepra të llojit ***et-Te'azir***[3], caktohet kufiri i epërm i dënimit, i cili nuk lejohet të

[1] Për më shumë rreth kësaj çështjeje, shih hadithin në koleksionet e Imam Buhariut, Muslimit etj., në kapitujt që trajtojnë vrasjen e njeriut.

[2] Në kuadër të shkollës juridike të Imam Ebu Hanifes, për disa sanksione diskrecionale (*et-Te'azir*) është përcaktuar minimumi, ndërsa kufiri i maksimumit është llogaritur si kufiri i përgjithshëm, duke mos e tejkaluar atë. Sipas mendimit të Ebu Hanifes, për sa i përket sanksionit minimal të *et-Te'azir*, minimumi është tre goditje, ndërsa maksimumi është një më pak se maksimumi i përgjithshëm i këtij lloji të dënimit, që është dyzet goditje. Pra, maksimumi për këtë sanksion duhet të jetë tridhjetë e nëntë goditje.

[3] Me rastin e përcaktimit të vetëm minimumit ose vetëm maksimumit të veprave penale, për të cilat Ligjvënësi nuk ka parashikuar sanksion të shprehur, mund të merret në konsideratë ajo që në legjislacionet penale është përcaktuar dhe rregulluar në pjesën e posaçme të së drejtës penale. Ndjekja e një veprimi të tillë nuk shkon kundër parimeve bazë të së Drejtës së sheriatit islam, pasi vetëm kështu mund të shmanget paqartësia që mund të shfaqet në kuadër të zbatimit të së drejtës penale, veçanërisht kur gjykatësit i ngushtohet mundësia për të krijuar norma të reja përmes analogjisë (*Kijas*) që përcaktojnë minimumin apo maksimumin e një sanksioni. Prof. dr. M. N. el-Husni, studiues dhe njohës i shkëlqyer i së drejtës penale islame, vlerëson se në shekujt e parë të shtetit islam, jeta nuk ishte e modernizuar në atë masë siç është sot; po ashtu, rrethanat e udhëheqjes dhe administrimit shtetëror ishin krejtësisht të

tejkalohet, ndërsa kufiri i poshtëm është minimumi i përgjithshëm i dënimit. Në raste të tjera, legjislacioni cakton kufirin e poshtëm të dënimit, ndërsa kufiri i epërm vendoset sipas maksimumit të përgjithshëm të dënimit, si në rastin e fyerjes së Pejgamberit Muhamed a.s.

Masat edukativo-përmirësuese shqiptohen në bazë të rregullave dhe klauzolave të përgjithshme e të përcaktuara në pjesën e përgjithshme, ku janë trajtuar kushtet për zbatimin e tyre.

Disa institucione të së drejtës penale që trajtohen si problematika në pjesën e përgjithshme të së drejtës penale nuk trajtojnë, si p.sh. mbrojtjen e nevojshme dhe atë ekstreme, të cilat konsiderohen si baza të përgjithshme të përjashtimit të përgjegjësisë penale të kryerësit dhe të vetë veprës penale. Gjithashtu, nuk trajtohen në mënyrë të drejtpërdrejtë problematika e përgjegjësisë dhe lajthimit, por ato sqarohen në pjesën e posaçme të së drejtës penale. Ka raste kur dispozitat e përgjithshme të sheriatit islam, që lidhen me sanksionet penale, nuk kanë nevojë të konkretizohen, por merren ashtu siç janë.

Studimi i elementeve të posaçme të një vepre penale konkrete ose i secilës vepër penale veç e veç përbën pjesën e posaçme të së Drejtës penale islame

Studimi i elementeve të një vepre penale kërkon një analizë të thellë të çdo vepre penale, dhe shpesh nuk mund të merret lehtësisht një përkufizim i saktë i një vepre pa e krahasuar atë me veprat e tjera penale. Prandaj, për disa vepra penale ndodh që nuk është përcaktuar vetëm veprimi i kryerjes së veprës, por edhe mjetet me të cilat ai veprim mund të ndërmerret. Për shembull, në rastin e veprës penale të grabitjes, disa juristë kushtëzojnë përdorimin e forcës, që nënkupton edhe përdorimin e armës.

ndryshme. Kjo imponon idenë që, për sa i përket përcaktimit të minimumit apo maksimumit, mund të merret parasysh ajo që është parashikuar në legjislacionet penale të shteteve bashkëkohore, pasi me rastin e rregullimit të kësaj çështjeje janë marrë parasysh të gjitha rrethanat e shoqërisë përkatëse. Shih: Dr. Muhamed Nexhib el-Husni, *Medkhal lil fik'hil xhinail Islami*, Kajro 1984, f. 6-7.

3. Lënda e pjesës së posaçme të së drejtës penale

Nga ajo që kemi paraqitur më sipër, mund të konstatojmë se kjo pjesë e së drejtës penale merret me studimin e veprave penale të veçanta dhe elementeve të tyre specifike, ku realizohet konkretizimi dhe njëherazi plotësimi i të gjithë atyre parimeve themelore që trajtohen në pjesën e përgjithshme. Elementet e një vepre penale janë baza e vetme për kufizimin dhe ndarjen e saj nga grupet e tjera të veprave penale.

Në këtë kontekst, brenda pjesës së posaçme bëhet grupimi i veprave penale sipas objektit të tyre mbrojtës grupor ose sipas karakterit që i përcakton ato.

Kjo lëndë mund të thuhet se merret me studimin e veprave penale[1], duke përfshirë ato më të lehta dhe më të rënda, në veçanti duke shqyrtuar rrethanat rënduese dhe lehtësuese për çdo vepër. Për veprat për të cilat ligjvënësi nuk ka parashikuar një sanksion të përcaktuar, lënda i analizon më thellë këto rrethana, duke i studiuar ato në mënyrë të diferencuar.

Për shkak të natyrës specifike të kësaj lënde dhe projekteve studimore në Fakultetin e Shkencave Islame në Shkup, është e domosdoshme të përfshihen edhe lëndë të tjera që kontribuojnë në procesin e ndështkimit të kryerësit të veprës penale. Ndër këto lëndë përfshihet edhe e drejta e ekzekutimit të sanksioneve penale, të cilën do ta trajtojmë në këtë pjesë të së drejtës penale.

Qëllimi kryesor i trajtimit të ekzekutimit të sanksioneve penale është që studenti të ketë një pasqyrë të qartë që nga identifikimi i veprës penale, përkufizimi i elementeve të saj, përcaktimi i sanksioneve për to, deri në përfundimin e çështjes me ndështkimin e kryerësit të veprës. Në fund,

[1] Edhe për veprat penale për të cilat sanksioni është shprehimisht i përcaktuar, sipas një numri juristësh, për disa vepra penale merren parasysh rrethanat rënduese dhe lehtësuese. Si rrethanë rënduese mund të konsiderohet multirecidivizmi, ku për një kryerës të tillë mund të shqiptohet dënimi kapital. Po ashtu, edhe në rastin e veprës penale për të cilën, sipas legjislacionit penal islam, parashihet sanksioni i *Kisas*-it, mund të ndodhë që, në bazë të rrethanave rënduese, dënimi të jetë dënim me vdekje. Kështu, p.sh., nëse një person kryen një vrasje në mënyrë mizore, kjo konsiderohet si rrethanë rënduese, dhe në këtë rast mund të shqiptohet dënimi kapital - *el-Katl* (vrasje) dhe jo *el-Kisas* (proporcion mes krimit dhe dënimit).

përfshihen mënyrat, format dhe organet përgjegjëse për ekzekutimin e sanksioneve penale.

4. Figura e veprës penale dhe elementet e saj

Qenia juridike e një vepre penale, kur është e njohur, e bën atë të dallueshme nga një vepër tjetër penale, që mund të duket e ngjashme, por në fakt është krejtësisht e ndryshme. Për të kuptuar qartë dallimin mes veprave penale, është e rëndësishme të njohim figurën e veprës penale. Kjo përfshin të gjitha elementet e veçanta që përbëjnë një vepër penale të caktuar. Figura e një vepre penale nuk mund të jetë e njëjtë me atë të një vepre tjetër, për shkak të elementeve të saj të veçanta. Në këtë mënyrë, përbërja e elementeve të veçanta që formojnë një vepër penale konkrete na ndihmon të kuptojmë se bëhet fjalë për një vepër specifike.

Kur themi se "*figura e një vepre penale është kjo*," përmbledhim kuptimin e saj, i cili është rezultat i përgjithësimit të elementeve të veçanta, që shfaqen në forma të ndryshme në jetën e përditshme. Duke studiuar veprat penale individualisht, të cilat dallohen nëpërmjet elementeve të tyre që i japin formën dhe figurën secilës vepër, kuptohet qartë se cili është objekti që mbrohet përmes ndalimit penal të një veprimi të caktuar.

Për ta bërë më të qartë këtë koncept, le të sjellim një shembull. Kur kryhet një vjedhje, për t'u kualifikuar si e tillë, është e nevojshme që të plotësohen të gjitha elementet e saj, të cilat duhet të përmbushin kushtet e përcaktuara sipas legjislacionit penal islam. Pra, elementet e veprës penale të vjedhjes janë:

- **Pasuria e huaj** - Vjedhja duhet të përfshijë marrjen e një pasurie që nuk i përket kryerësit. Pronësia e paligjshme është kushti kryesor për të cilësuar veprimin si vjedhje.

- **Veprimi i kundërligjshëm i marrjes** - Duhet të ekzistojë veprimi i marrjes apo përvetësimit të pronës pa lejen e pronarit të saj të ligjshëm.

- **Qëllimi për përvetësim të përhershëm** - Kryerësi i vjedhjes duhet të ketë qëllimin për të përvetësuar pronën në mënyrë të përhershme, duke e përjashtuar pronarin e saj nga përdorimi i saj.

- **Vlera minimale e pronës** - Sipas legjislacionit penal islam, për të cilësuar një veprim si vjedhje që ndëshkohet me sanksione të rënda, prona e vjedhur duhet të ketë një vlerë minimale të caktuar, e përcaktuar në burimet e sheriatit.

- **Vendi i mbrojtur** - Prona duhet të jetë marrë nga një vend i mbrojtur, ku ka qenë nën kontrollin ose mbikëqyrjen e pronarit, pra është kryer në mënyrë të fshehtë. Kështu që, vjedhja e pronave që janë të pambrojtura mund të mos klasifikohet si vjedhje sipas sheriatit.

Këto elemente sigurojnë që akti i vjedhjes të jetë i kualifikuar dhe të përmbushë kriteret e përcaktuara në legjislacionin penal islam për caktimin e sanksioneve përkatëse.

Në jetën e përditshme, një individ mund të marrë pasuri nga një person tjetër, por ky veprim mund të mos konsiderohet i kundërligjshëm, si në rastin kur bashkëshortja merr pasuri nga bashkëshorti, për aq kohë sa kjo nuk bëhet në mënyrë të fshehtë. Gjithashtu, pasuria mund të ndryshojë sipas llojit, cilësisë ose vlerës së saj, dhe nëse pasuria merret në mënyrë të kundërligjshme, por nuk ka vlerë sipas konceptit të së drejtës së sheriatit islam, nuk përbën vjedhje të ndëshkueshme me një dënim të përcaktuar shprehimisht - ***Hadd***. Po ashtu, marrja e pasurisë pa qëllim përvetësimi të përhershëm ose futjes së saj në pronësi personale, por vetëm për përdorim të përkohshëm, nuk konsiderohet vjedhje e ndëshkueshme me sanksionin ***Hadd***.

Në përfundim, mund të themi se, sipas kuptimit të termit "*figura e veprës penale*", një vepër penale e caktuar përmban elemente specifike subjektive dhe objektive, të cilat janë të domosdoshme për ta klasifikuar atë si të tillë. Nga ky koncept rrjedhin shumë vepra penale, të cilat mund të përmbajnë elemente subjektive.

Nga analiza e mësipërme, është e rëndësishme të shpjegojmë nocionin e "*elementit të posaçëm të veprës penale*". Kur flasim për një vepër që përmban elemente të veçanta, nënkuptojmë se ato elemente hasen vetëm në atë vepër dhe nuk janë të përbashkëta për të gjitha veprat penale, duke e dalluar kështu atë nga veprat e tjera. Këto elemente janë të pavarura dhe mund të quhen tipare specifike të veprës penale. Në raport me elementet

e përgjithshme, këto janë elemente të veçanta që i përkasin vetëm një vepre të caktuar penale dhe e individualizojnë atë.

Kur themi se një vepër penale ka elemente subjektive dhe objektive të veçanta, është e nevojshme të japim një shpjegim të detajuar për këtë çështje. Elementet "*subjektive*" të një vepre penale i referohen qëllimit specifik të kryerësit dhe motivit të tij. Pa një qëllim të tillë, vepra nuk do të konsiderohej e përfunduar. Përveç qëllimit, duhen marrë parasysh edhe tipare të tjera të karakterit subjektiv gjatë përcaktimit të strukturës së veprës penale.

Nga ana tjetër, kur flasim për "*elemente të karakterit objektiv të një vepre të caktuar penale*", kemi parasysh konkretizimin e një vepre që e dallon atë nga veprat e tjera penale. Gjithashtu, pasoja është një element objektiv i veprës penale, pasi pasojat e ndryshme që mund të rrjedhin nga një vepër e caktuar bëjnë që ajo të dallohet nga një tjetër. Për shembull, në rastin e kryerjes së veprës penale të vrasjes, pasoja e ndaluar është privimi i jetës së një personi, që konkretizohet në vdekjen e tij.

Përshkrimi i tipareve të një vepre penale konkrete përfshin edhe rrethana të tjera që gjenden në përshkrimin e saj, për të cilat legjislacioni penal islam dhe juristët muslimanë përcaktojnë konkretizim të mëtejshëm. Elementet e tilla zakonisht përfshijnë mënyrën e posaçme të kryerjes së veprimit, qëndrimin personal të kryerësit, rrethanat e kryerjes së veprës, etj.. Për shembull, në rastin e një vrasjeje mizore, kur kryerësi e ekzekuton viktimën me therje dhe e trajton në mënyrë barbare, kjo mënyrë veprimi konsiderohet si rrethanë rënduese.

Në disa raste, për të përcaktuar një lloj të caktuar vepre penale për të cilën është parashikuar dënimi ***Hadd*** sipas legjislacionit islam, është e nevojshme që veprimi të kryhet në një vend specifik. Për shembull, kur vrasja kryhet jashtë territorit të shtetit islam, mund të ketë ndërlikime të ndryshme në përcaktimin e sanksionit.

Gjithashtu, veprat penale dallohen nga njëra-tjetra në bazë të mënyrës specifike të kryerjes së veprës. Për shembull, vjedhja publike, për të cilën aplikohet sanksioni ***Tea'zir***, dhe vjedhja e kryer në mënyrë të fshehtë, për të cilën zbatohet sanksioni ***Hadd***, janë të dalluara qartë në sanksionet e parashikuara.

Në disa raste, për të ekzistuar një vepër penale e caktuar, është e nevojshme të përdoret një mjet specifik. Sipas mendimit të Imam Ebu Hanifes, për ta kualifikuar veprën penale të vrasjes me paramendim (***Katl el-'Amd***), është e domosdoshme të plotësohen kushtet për përdorimin e një mjeti vrasës. Përndryshe, ajo vepër kualifikohet si vrasje e qëllimshme (***Katl shibh el-'Amd***), por jo me paramendim.

Për veprat penale që, sipas legjislacionit penal islam, ndëshkohen me ***Hadd***, tipar specifik i tyre mund të konsiderohet vendi ku është kryer vepra. Gjithashtu, cilësia e veçantë personale është një element tjetër i rëndësishëm për disa vepra penale që mund të kryhen vetëm nga persona që kanë një cilësi të caktuar. Për shembull, për veprën penale të marrëdhënieve seksuale midis personave të afërt (të afërmit e gjakut në vijë të drejtë ose të tërthortë), është përcaktuar qartë se këto marrëdhënie janë të ndaluara nga Ligjvënësi.

Cilësia personale e kryerësit mund të përbëjë një tipar të veçantë, si në rastin e veprës penale të martesës së një burri me më shumë se katër gra. Kjo vepër mund të kryhet vetëm nga një person që është në marrëdhënie të rregullt martesore dhe dëshiron të lidhë një martesë të re përtej numrit të lejuar.

Në kuadër të elementeve themelore të figurës së veprës penale, duhet të dallohen elementet e veçanta që, sipas legjislacionit islam, klasifikohen si forma të posaçme - të rënda ose të lehta - të një vepre të caktuar. Kështu, elementet themelore të figurës së veprës penale janë tipare esenciale, ndërsa tiparet e tjera konsiderohen si elemente plotësuese për disa vepra penale specifike, si p.sh. për veprat e adulterisë (marrëdhënieve seksuale jashtëmartesore), vrasjes, grabitjes, konsumimit të pijeve dehëse, shpifjes për prostitucion, etj., për të cilat nuk është parashikuar sanksioni ***Hadd***.

Mund të përfundojmë se diferencimi i tipareve themelore nga tiparet plotësuese është i rëndësishëm për përcaktimin e ***fajësisë***. Një vepër penale, sipas normave të së drejtës së Sheriatit Islam, përbëhet nga përshkrimi i veprës dhe sanksioni për të. Në përshkrimin e veprës përmenden tiparet e posaçme të veprës së caktuar, ndërsa sanksioni përcakton llojin dhe masën e dënimit që mund të shqiptohet për një kryerës specifik.

Bazuar në këtë që thamë, për të kuptuar drejt normën penale, e cila përfshin përshkrimin e veprës dhe sanksionin, duhen analizuar të gjitha pjesët përbërëse të dispozitës, duke përfshirë elementet e veçanta të veprës penale. Fillimisht, është e rëndësishme të analizohen veprimi i kryerjes dhe pasojat e shkaktuara, duke mos lënë jashtë vëmendjes elementet objektive dhe subjektive të figurës së veprës penale. Përcaktimi i veprimit të kryerjes, që është segmenti i parë, kërkon studim të hollësishëm të termave të përdorur në legjislacionin penal islam. Në disa raste, është e nevojshme që kuptimet specifike të përcaktohen nga shkencat juridike ose nga degë të tjera të Sheriatit Islam, si në rastin e termit ***Muhsan*** (i martuar), për të cilin i referohemi të drejtës familjare dhe të drejtës së bashkëshortësisë, ku përcaktohet se cili person konsiderohet i martuar dhe kur një kontratë martese është e pavlefshme. Me këtë përcaktim, në rastin kur një person kryen veprën penale të marrëdhënies jashtëmartesore, mund të dihet nëse do të dënohet me ***Rexhm*** (gurëzim deri në vdekje) ose me ***Xheld*** (goditje kamxhiku).

Është e rëndësishme të theksohet se gjatë analizës së një vepre penale duhet të merret parasysh edhe forma e fajësisë. E drejta penale islame, edhe pse nuk e konsideron gjithnjë pakujdesinë si një formë të fajësisë, në disa raste kërkon vetëm dashjen direkte ose eventuale, duke qenë se qëllimi penal është gjithmonë i pranishëm në kryerjen e një vepre penale. Për shembull, nëse një mjek, gjatë dhënies së ndihmës mjekësore, vepron në mënyrë të pandërgjegjshme dhe e përkeqëson gjendjen shëndetësore të një personi, kjo mund të konsiderohet si dashje eventuale, pasi mjeku, nëse ka "*dëshiruar*" që me trajtim të pandërgjegjshëm të përkeqësojë gjendjen e pacientit dhe t'i shkaktojë lëndime, nuk konsiderohet vetëm si pakujdesi, por si një veprim që përbën elemente të një vepre penale, si lëndim trupor, shkaktim plagësh apo edhe vrasje.

Sa i përket veprimeve përgatitore dhe përpjekjeve, të cilat në të drejtën e Sheriatit Islam konsiderohen si vepra të papërfunduara, legjislacioni penal islam në disa raste i konsideron ato si vepra penale të pavarura që hyjnë në grupin e veprave të sanksionuara me ***Tea'zir***.

5. Sistematika e pjesës së posaçme të së drejtës penale islame

Në literaturën juridike islame hasen ndarje të ndryshme të veprave penale. Disa juristë kanë marrë si kriter të mirën juridike e cila është rrezikuar apo cenuar dhe në bazë të atij kriteri kanë bërë ndarjen e veprave penale. Disa juristë muslimanë, duke ndjekur metodologjinë e ndarjeve penale që janë bërë në disa legjislacione laike të së drejtës penale, pranojnë ndarjen terciale të veprave penale në:

- *krime*,
- *delikte* dhe
- *kundërvajtje*.

Disa juristë të tjerë kanë marrë si kriter për ndarjen e veprave penale objektin e përgjithshëm mbrojtës, duke e përdorur atë si bazë për sistematizimin e pjesës së posaçme të së drejtës penale. Ndërkohë, disa juristë kanë marrë për kriter sanksionin e përcaktuar për një lloj të veprës penale dhe kanë bërë sistematizimin e veprave penale duke i ndarë ato në kategori të veçanta.

Në vijim kemi zgjedhur të paraqesim veprat penale që kanë rëndësi më të madhe dhe më kryesore për njeriun dhe për realizimin e të drejtave të tij, duke ndjekur metodologjinë e paraqitur në veprën e së drejtës penale nga Prof. Dr. Ali Ali el-Mensuri, autor e hulumtues shkencor dhe ekspert i njohur në këtë fushë[1].

[1] Grupi i juristëve muslimanë që ka bërë bujë në tokat arabo-islame dhe, në përgjithësi, në mbarë mendimin islam me veprimtarinë e kodifikimit të së drejtës penale, siç është e rregulluar në shtetet bashkëkohore, përfshin emrin e Prof. Dr. A. A. el-Mensuri. Ky personalitet, jurist i palodhur dhe njëkohësisht hulumtues i shquar, është një nga studiuesit e rrallë në mjedisin islam që ka mbajtur pozita me peshë dhe ka kryesuar shumë institucione të rëndësishme të shtetit arab të Egjiptit. Fillimisht, ai ka ushtruar detyrën e kryetarit të Gjykatës së Lartë Kushtetuese, më pas të Gjykatës së Lartë Administrative dhe të Gjykatës së Kasacionit. Ai ka kryesuar gjithashtu Komisionin e Lartë për Përmirësimin e Legjislacionit Pozitiv të Egjiptit, duke e harmonizuar atë me normat e së drejtës së Sheriatit. Në fund, ka qenë kryetar i Komisionit të Ekspertëve të Shkencave pranë Kuvendit të Lartë për Çështje Islame në Kajro, si dhe ligjërues në universitete të ndryshme. Ky përshkrim i shkurtër është i mjaftueshëm për të ilustruar jetën e këtij eruditi islam. Pas revolucionit libian, el-Mensuri u bë figura më e respektuar mes juristëve arabë dhe u ftua për hartimin e Kodit Penal Libian. Edhe pse projekti i tij nuk u zbatua praktikisht, ai vazhdoi me përkushtim veprimtarinë e tij, duke përfunduar këtë angazhim me botimin e kodit dhe komentin përkatës. Këto përmbledhje dolën në dy libra, ku trajtohet *Sistemi Penal dhe Ndëshki-*

Rigrupimi i veprave penale në këtë punim do të bëhet në bazë të sanksionit të përcaktuar sipas sheriatit islam. Sipas këtij kriteri, kemi këtë ndarje:

a) Duke marrë për bazë sanksionin e përcaktuar për veprat penale që drejtohen kundër jetës si objekt mbrojtës, të cilat për dënim mund të kenë ***Kisas***, ***Dije***[1] apo ***Kefaret*** (por jo dënime të përcaktuara qartë si ***Had*** ose të papërcaktuara si ***Te'azir***), rezulton që të kemi këtë ndarje:

- Vepra penale kundër jetës së njeriut
- Vepra penale kundër personit potencial - fetusit

b) Vepra penale kundër integritetit trupor, për të cilat sanksionet mund të përfshijnë ***Kisas*** për plagët e shkaktuara, ***Dije*** për plagë të shkaktuara dhe ***Ersh*** apo dënime me karakter material të papërcaktuara.

c) Vepra penale që kanë për objekt mbrojtës të mirat juridike nga korpusi i të drejtave themelore të njeriut, për të cilat sanksioni është përcaktuar qartë si ***Hadd***, dhe rezulton të kemi këtë ndarje:

1) Vepra penale kundër dinjitetit, moralit, nderit dhe autoritetit
2) Vepra penale kundër pasurisë
3) Vepra penale politike - kundër sigurisë publike
4) Vepra penale kundër kthjelltësisë mendore
5) Vepra penale kundër besimit

ç) Ndarja e katërt lidhet me veprat penale që kanë për objekt mbrojtës të njëjtin objekt si grupet e veprave të përmendura më sipër, por për shkak të sanksionit diskrecional ***Te'azir***, ato llogariten si grup i veprave penale më vete.

---

mor në Islam - përfshirë el-Hudud (dënimet e përcaktuara shprehimisht), el-Kisas dhe ed-Dijje (kompensimi për gjakderdhje), në krahasim me të drejtën pozitive. Ky tekst u botua për lexuesin në vitin 1976 në Kajro nga shtëpia botuese el-Ahram et-Tixharije.

[1] Siç kemi theksuar se edhe më herët se, në teorinë e së Drejtës Penale, juristët muslimanë nuk i kanë kushtuar ndonjë punim të veçantë klasifikimit të veprave penale. Mund të themi qartë se juristët muslimanë në përgjithësi nuk u përcaktuan për një klasifikim unik të veprave penale. Nga literatura bashkëkohore profesionale penale islame, përzgjodha këtë klasifikim, që për bazë ka llojin e sanksionit, si një ndarje më e lehtë për t'u trajtuar, si dhe më të logjikshme e cila përputhet me atë që kryekëput rezulton nga tekstet e shenjta. Për llojet e klasifikimit të veprave penale shih, Sh. Sulejmani, *E drejta penale islame - pjesa e përgjitshme*, FSHI, Shkup 2017, f. 91-102.

VEPRAT PENALE KUNDËR JETËS DHE INTEGRITETIT TRUPOR TË NJERIUT

KAPITULLI II

Kreu 1

VEPRA PENALE KUNDËR JETËS SË NJERIUT

Vrasja konsiderohet një nga veprat më të rënda që cenon të drejtën më themelore të njeriut, atë të jetës. Kjo vepër penale kundër jetës së njeriut numërohet ndër veprat më të shëmtuara që njeriu mund të kryejë. Për këtë arsye, Sheriati ka parashikuar sanksionin më të rreptë, ***Kisas*** (proporcioni mes krimit dhe dënimit), për këdo që padrejtësisht i merr jetën një tjetri. Jeta e njeriut gëzon mbrojtje penalo-juridike jo vetëm për nevojën shoqërore, por për faktin se jeta e njeriut, pavarësisht fesë, gjinisë, statusit social, etj., është e shenjtë në kuptimin figurativ të fjalës.

Vetë ekzistenca e njeriut si qenie njerëzore në këtë botë i jep të drejtën të gëzojë jetën dhe të jetojë. Aftësia për jetë nuk është karakteristikë e vetme për objektin e mbrojtjes penalo-juridike në veprat kundër jetës. Në lidhje me eugenetikën dhe çështjen e vrasjes, diskutimi për marrjen e jetës së tjetrit ngrihet mbi pyetjen: a gëzojnë mbrojtje penalo-juridike individët që, për shkak të zhvillimit jo normal të trupit, janë të paaftë për jetë dhe, sipas disa qëndrimeve, janë "barrë" për familjen dhe shoqërinë për shkak të mungesës së një "vlere pozitive" shoqërore?

Theksojmë se objekti i mbrojtur juridik-penal në veprat kundër jetës është jeta e njeriut. Mbrojtja penalo-juridike e jetës garantohet për secilin individ, përveç rasteve kur ligji lejon ndryshe. Jeta e njeriut është një vlerë, ose më saktë, një e mirë juridike që është vënë në qendër të mbrojtjes dhe garantimit nga normat e Sheriatit Islam. Prandaj, edhe nëse një person jep pëlqimin që t'i merret jeta, kjo nuk e përjashton kryerësin nga përgjegjësia penale për këtë vepër, e cila në legjislacionin penal islam kualifikohet dhe ndëshkohet si vepër penale e vrasjes.

Pothuajse të gjithë shtetet e sotme, në sistemet e drejtësisë penale dhe jo vetëm, janë të ndërtuara dhe të bazuara në një sistem vlerash që në qendër vendos mbrojtjen dhe sigurimin e jetës së njeriut. Krijimi i një

sistemi normash ligjore synon që këto norma të jenë sa më efektive për t'iu përgjigjur kërkesave për mbrojtjen dhe sigurimin e të mirës juridike, që është jeta e njeriut.

Njeriu është titullar (mbajtës) i të drejtave, ose më saktë, i të mirave juridike, ndër të cilat jeta e tij bën pjesë në tërësinë e të drejtave dhe lirive, dhe si e tillë duhet të sigurohet dhe të garantohet fuqimisht, së bashku me të mirat e tjera juridike, në mënyrë që të mos shkatërrohet, cenohet apo rrezikohet. Juristët muslimanë, duke u mbështetur në tekstet hyjnore, kanë vepruar për të parashikuar mënyrat dhe llojet e ndëshkimit për të gjithë kryerësit e veprave kundërligjore. Njeriu ka të drejtën e patjetërsueshme për të përfituar dhe për të pasur mbrojtje rigoroze dhe të plotë nga shteti. Mbrojtja juridiko-penale e individit ka qenë dhe duhet të mbetet, pa asnjë dyshim, një nga përparësitë dhe detyrat kryesore të shtetit ndaj shtetasve të tij. Kjo mbrojtje përbën një nga mjetet më të përshtatshme dhe efektive ligjore për të siguruar personin dhe të drejtat e tij themelore, përfshirë, por jo vetëm, të drejtën për jetën, që është objekti i trajtimit në këtë kapitull.

Një nga qëllimet kryesore të Islamit dhe të çdo shteti është ndëshkimi pa kompromis i të gjitha formave të veprave penale kundër personit, duke garantuar në të njëjtën kohë të drejtat dhe liritë themelore të njeriut. Çdo vepër që cenon jetën duhet të ndëshkohet, dhe çdo kryerës i veprës penale duhet të marrë dënimin e merituar.

Në këtë drejtim, theksojmë se përballë të drejtës që gëzon njeriu - e drejta për jetë - qëndron detyrimi i shtetit dhe organeve shtetërore, përmes mekanizmave të tij, për të garantuar dhe ofruar mbrojtje juridiko-penale për këtë të drejtë. Nëpërmjet krijimit të një sistemi efektiv dhe parandalues të së drejtës penale islame, e drejta e Sheriatit përcakton që, përmes organeve legjitime të ngarkuara me këtë detyrë, të ndjekë penalisht çdo sjellje të kundërligjshme kundër personit që kryen një vepër kriminale, dhe të sigurohet që kryerësi të marrë dënimin e merituar të caktuar ligjërisht nga gjykata. Mbrojtja e të drejtës për jetë, ashtu si dhe e të drejtave të tjera, është e sanksionuar në legjislacionin penal islam, ku janë përcaktuar veprat penale të drejtuara kundër personit dhe dënimet përkatëse, në rastin konkret përmes ***Kisasi***-t, ndaj kryerësve të këtyre veprave.

Veprat penale kundër jetës hyjnë në radhën e veprave shoqërore të rrezikshme[1], të kualifikuara si më të rënda, pasi përbëjnë një cenim të së drejtës më të çmuar dhe të parikuperueshme të njeriut - jetës së tij, e cila nuk mund të zëvendësohet me asgjë. Kjo e drejtë është trajtuar jo vetëm në legjislacionin penal islam, por edhe në legjislacionet dhe literaturën juridike jo-islame. Të tilla vepra, për shkak të rrezikshmërisë së tyre të lartë shoqërore, kanë luajtur një rol të rëndësishëm edhe në ndërtimin e teorisë së të drejtës penale laike. Kjo ka një logjikë të thjeshtë: veprat penale kundër jetës drejtohen kundër marrëdhënieve juridike të cilat janë vendosur për të siguruar të drejtën për të jetuar - një e drejtë që çdo qenie njerëzore duhet ta gëzojë pa kushte.

Në literaturën profesionale penale islame, veprat penale kundër jetës së njeriut emërtohen si ***Xheraim en-nefs***. Theksojmë fuqishëm se privimi i jetës së njeriut nuk është i toleruar në asnjë mënyrë. Jeta dhe integriteti i njeriut[2] janë vlera të shenjta, të mbrojtura me norma penalo-juridike. Prandaj, veprat penale që rrezikojnë jetën e njeriut janë pjesë e grupit të veprave penale kundër jetës, ku objekti i mbrojtur është vetë jeta e njeriut. Në këtë grup përfshihen vrasjet, të cilat janë të drejtuara kundër jetës së njeriut si një e mirë themelore juridike dhe jo kundër vlerave të tjera shoqërore. Rëndësia e këtij grupi të veprave penale pasqyrohet në përcaktimin e veçantë të objektit mbrojtës, që është jeta e njeriut.

[1] Këtu kemi për qëllim jo vetëm mbrojtjen e jetës së një individi, por edhe të jetëve të njerëzve, të cilat shumica e legjislacioneve në botë i kanë të strukturuara në kapituj të titulluar "Krime kundër njerëzimit." Sistemet penale sot nuk parashohin vetëm veprat penale të tilla si gjenocidi, krimet kundër njerëzimit, krimet e luftës, etj., por gjithashtu përcaktojnë dënime penale për ata që kryejnë këto akte. Në këtë material, të përgatitur për studentë dhe studiues të tjerë, do të trajtojmë këto problematika në kuadër të këtij kapitulli dhe jo në kapituj të veçantë, me qëllim që të japim një pasqyrë të qartë për këto lloje veprash penale, të cilat janë trajtuar si në literaturën klasike ashtu edhe në atë bashkëkohore islame.

[2] Në këtë rast, çështjet e dëmtimit apo plagosjes së trupit të njeriut i kemi trajtuar si një njësi e veçantë në kuadër të këtij kapitulli, të cilin kemi parashikuar ta shqyrtojmë pas paraqitjes së veprave penale për të cilat sanksioni është dënimi shprehimisht i përcaktuar, *el-Hadd*. Prandaj, plagosjet, llojet e tyre dhe sanksionet për to do t'i trajtojmë ndaras.

Në vazhdim do të paraqesim grupet e veprave penale që janë drejt-përdrejt të orientuara kundër jetës së njeriut[1], si:

- vrasjet (në disa forma),

- shkatërrimi i frytit në barkun e nënës (abortimi), si dhe

- veprat penale me mosveprim, si braktisja e personit të paaftë dhe mosdhënia e ndihmës.

Në fillim të këtij kapitulli do të trajtojmë veprat penale për të cilat është paraparë dënimi *el-Kisas* (proporcioni mes krimit dhe dënimit), *ed-Dijetu* (shpagimi i gjakut) ose *el-Kefaretu* (sanksion jomaterial ose material për "shlyerje nga mëkati" dhe ndreqje për shkeljen e ligjit me një vepër penale që ka pasur pasoja të ndaluara)[2].

Me të drejtë mund të themi se veprat e kundërligjshme të drejtuara kundër jetës së njeriut që sjellin pasoja të parikuperueshme janë vrasjet. Në këtë grup veprash penale, përveç veprave të vrasjes, do të trajtojmë edhe ndihmën në vetëvrasje dhe veprën penale të dështimit të qëllimshëm, përkatësisht abortit.

Ndër veprat më të shëmtuara në grupin e veprave penale të njohura nga e drejta e Sheriatit islam është vrasja. Me këtë nënkuptojmë privimin nga jeta të një personi tjetër[3], pra, kur një person i shkakton një tjetri, me

[1] Literatura profesionale islame njeh forma të ndryshme të vrasjes, të cilat dallohen ndjeshëm nga ato që përcaktohen në ligjet penale të shteteve, duke krijuar një dallim të theksuar me atë që gjejmë në literaturën profesionale të së drejtës penale pozitive. Format dhe sistemimi i veprës penale të vrasjes janë, pra, krejtësisht të ndryshme në të drejtën penale islame. Sipas ligjeve pozitive, vrasja e rëndë trajtohet në bazë të kritereve të ndryshme, si mënyra e kryerjes, motivet etj., ndërsa në të drejtën islame, ndarja dhe sistemimi i veprës penale të vrasjes është i ndryshëm, ashtu siç do të shihet nga ky material.

[2] Veprat e tjera penale që rrezikojnë apo dëmtojnë integritetin trupor të njeriut, do t'i trajtojmë në një njësi të veçantë të këtij kapitulli, ku do të shqyrtojmë çështjen e shpërblimit për plagët e shkaktuara.

[3] Jo të gjithë legjislacionet penale të shteteve sot në botë japin një përkufizim të veprës penale të vrasjes; këtë shpeshherë e bën teoria e së drejtës penale. Megjithatë, ka edhe legjislacione që ofrojnë një përkufizim të përgjithshëm të kësaj vepre penale, siç e bën Kodi Penal i Republikës së Maqedonisë së Veriut i vitit 1996, në nenin 123, paragrafi 1, ku thuhet se "*vrasje njihet kur dikush privon një njeri tjetër nga jeta*" Ekzistojnë edhe përkufizime të tjera, të cilat thonë se "*me vrasje kuptohet ajo vepër (veprim ose mosveprim) e kundërligjshme, me anë të së cilës i hiqet jeta një personi tjetër me dashje*

veprim ose mosveprim, ndërprerjen e të gjitha funksioneve jetësore të qenies njerëzore, konsiderohet se është kryer një vrasje. Objekt i veprimit të ndërmarrë kundër tjetrit, kur rezulton me vdekjen e tij, është çdo qenie njerëzore, e cila konsiderohet e tillë nga momenti i lindjes deri në vdekje. Nga ky sqarim rezulton se shkatërrimi i frytit në barkun e nënës nuk llogaritet si vrasje në kuptimin e plotë, por si vepër penale e dështimit. Jeta e njeriut, deri në momentin e vdekjes, është e mbrojtur nga normat e Sheriatit[1], prandaj objekt i veprimit të vrasjes konsiderohet edhe jeta e një personi që është i shtrirë dhe vuan nga një sëmundje e pashërueshme.

Duhen përjashtuar nga ky përkufizim veprimet e vrasjes që nuk konsiderohen të kundërligjshme, si në rastin e ekzekutimit të dënimit me vdekje nga organi përkatës për ekzekutime, që caktohet nga autoriteti islam.

Kjo vepër penale zakonisht kryhet vetëm përmes veprimit, por disa juristë muslimanë, në mënyrë përjashtuese, konsiderojnë se ajo mund të kryhet edhe me mosveprim. Vdekja, e cila vjen si rezultat i vrasjes, mund të shkaktohet me mjete të ndryshme[2] fizike, si helmimi, *asfiksia* (ndalimi i frymëmarrjes), përdorimi i armëve, etj., qoftë në mënyrë të drejtpërdrejtë apo të tërthortë.

Pasoja e veprimit të ndërmarrë për vrasje është vdekja e personit, e cila vjen si rrjedhojë logjike menjëherë pasi veprimi i vrasjes është kryer nga kryerësi i veprës penale. Megjithatë, mund të ndodhë që pasoja e

ose nga pakujdesia", një definicion që përmbledh disa karakteristika si: kundërligjshmërinë, privimin e jetës së tjetrit, dhe kryerjen e veprimit me dashje ose nga pakujdesia, por jo me forma të tjera. I. Elezi, *E Drejta Penale - Pjesa e Posaçme*, Tiranë, 2002, f. 30.

[1] Jeta njerëzore vlerësohet si një e mirë juridike themelore në drejtën penale jo-islame. Mbrojtja dhe garantimi i jetës së individit në shoqëri mbështetet në akte juridike, si ndërkombëtare ashtu edhe të brendshme kushtetuese dhe ligjore, të cilat e konsiderojnë këtë si një mision thelbësor dhe të drejtpërdrejtë. Sipas logjikës juridike jo-islame, jeta e njeriut është e mira vendimtare që mbrohet në mënyrë të qartë, të plotë dhe të gjithanshme në një shoqëri demokratike. Për këtë qëllim, janë miratuar një sërë aktesh juridiko-penale, kombëtare dhe ndërkombëtare, që kanë si mision thelbësor dhe të drejtpërdrejtë mbrojtjen dhe garantimin e jetës së individit në shoqëri.

[2] Kur të trajtojmë veprën penale të dështimit (vrasjen e frytit në barkun e nënës), do të shohim se edhe përmes mjeteve psikike, qoftë në mënyrë të drejtpërdrejtë apo të tërthortë, personi që ka shkaktuar vrasjen ngarkohet me përgjegjësi penale.

veprimit të mos ndodhë menjëherë; në këtë rast kemi një vepër penale jo të plotë të vrasjes, përkatësisht një tentativë për vrasje.

Juristët muslimanë nuk kanë një qëndrim unik lidhur me llojet e vrasjeve[1]. Shkolla juridike e Imam Ebu Hanifes dallon pesë lloje të vrasjeve.

Vrasja nuk është e kualifikuar në të njëjtën mënyrë sipas së drejtës penale islame. Brenda kuadrit të veprave penale të vrasjes, e drejta penale islame njeh disa lloje vrasjesh. Për shkak të kompleksitetit dhe rëndësisë së veçantë, do t'i trajtojmë këto lloje veç e veç, duke i dhënë një vend dominues në këtë libër.

Siç është theksuar më parë, doktrina juridike e shkollës hanefite dallon nga të gjitha shkollat e tjera, duke numëruar pesë lloje të vrasjes[2], të cilat janë:

- Vrasje me paramendim - *Katl 'amd*

- Vrasje me qëllim - *Katl shibil 'amd*

- Vrasje nga gabimi - *Katlul kafata*

- Vrasje nga gabim me pavetëdije (në lajthitje) - *Katlul exhra mexhrel khata*

- Vrasje me shkas (aksidentale) - *Katl bi tesebub*

Duke trajtuar secilin lloj të vrasjes, do të sqarojmë veçmas dhe në mënyrë më të detajuar edhe dënimet që duhet të marrë kryerësi i veprës penale, në varësi të kualifikimit të llojit të vrasjes.

[1] Duke filluar nga qëndrimi i shkollës juridike Malikite, e cila pohon se ekzistojnë dy lloje themelore të vrasjes - vrasja me paramendim dhe ajo nga gabimi, që përfshijnë edhe llojet e tjera të vrasjeve - shkolla juridike Shafite vlerëson se ekzistojnë tre lloje të veprave penale: vrasja me paramendim (*Katl el-'amd*), vrasja me qëllim (*Katl shibh el-'amd*) dhe vrasja nga gabimi (*Katl el-khata*).

[2] Nga shkolla juridike Hanefite ka një mendim që përputhet me qëndrimin e shumicës së juristëve, të cilët thonë se vrasja është tre lloje. Imam Muhamedi është ai që mendon se vrasja është tre llojësh: me paramendim, me qëllim dhe me gabim. Shih Hafidhud-Din en-Nesifi, *Tekmile Bahru raik sherh kenzu dekaik - fi furuil hanefije*, Darul kutubul ilmije, Liban (pa vit. bot.), vëll. 9, f. 5.

Shprehjet Kuranore si kjo "...**mos e vrit njeriun sepse vrasjen e tij e ndaloi All-llahu...**"[1], po ashtu edhe shumë thënie profetike që ndalojnë vrasjen dhe theksojnë mbrojtjen e jetës njerëzore, të shprehura në mënyrë absolute, përforcojnë idenë se kemi të bëjmë me një parim të mbrojtjes absolute të jetës njerëzore. Me fjalë të tjera, objekti mbrojtës, që duhet ruajtur me përkushtim, është jeta e njeriut. Për të qartësuar këtë objekt mbrojtës, pra të drejtën për jetën e njeriut, është e rëndësishme të kuptojmë kur një individ konsiderohet titullar i kësaj të drejte. Nuk ka diskutim se procesi fiziologjik i shtatzanisë dhe lindja e njeriut janë rrethana që përcaktojnë përfshirjen në sferën e mbrojtjes penalo-juridike.

Mendimi përfundimtar që dominon në teorinë e së drejtës islame është se për një vrasje që të përfundojë me dënimin e ***Kisas***-it, kryerësi duhet të përballet me këtë dënim kur personi konsiderohet bartës i së drejtës për jetë dhe objekt mbrojtës penalo-juridik, çka fillon nga momenti i lindjes. Zona mbrojtëse, siç e kemi sqaruar, fillon edhe para lindjes, por këtë problematikë do ta trajtojmë në një njësi të veçantë. Siç u përmend më lart, zigoti dhe fetusi i njeriut konsiderohen gjithashtu të mbrojtur, por sanksionet për kryerësin e veprës penale ndaj fëmijës në barkun e nënës ndryshojnë, nëse plotësohen kushtet e parashikuara që ai të ngarkohet me përgjegjësi penale. Ky dallim në mbrojtje, edhe pse vepra mund të kualifikohet si vrasje, ndryshon nga vrasja e një personi të lindur, duke pasur si objekt të veçantë mbrojtjeje jetën ende të pakompletuar të fëmijës në bark.

[1] Sure Isra, ajeti 15; Pozicioni i njeriut tek Zoti i Plotfuqishëm është shumë i lartë, duke e dalluar nga të gjitha krijesat në ekzistencë, e thënë në mënyrë eksplicite në Kuran se **"Ne vërtet i nderuam pasardhësit e Ademit (njerëzit)... i vlerësuam ata (i lartësuam) ndaj shumicës së krijesave që Ne i krijuam**" (Isra, 71). Pikërisht për këtë, Zoti e ka ndaluar rreptësisht marrjen e jetës, përveç rasteve që lejohen nga Sheriati.

I. Llojet e vrasjeve dhe sanksionet për to

Në të drejtën penale islame, mbrojtja e jetës njerëzore përbën një detyrim madhor, duke e vendosur vrasjen, siç thamë më sipër, ndër krimet më të dënueshme dhe më të ndaluara. Islami e konsideron jetën e çdo individi si të shenjtë dhe të pacenueshme, ndërsa cilësimi i vrasjes si një nga krimet më të rënda nxjerr në pah përgjegjësinë e madhe që ka secili për ruajtjen e saj. Dëmi që sjell vrasja prek jo vetëm viktimën dhe familjen e tij, por edhe sigurinë dhe harmoninë e shoqërisë në tërësi, duke ndikuar kështu negativisht në stabilitetin dhe vlerat e komunitetit të gjerë.

E drejta penale islame kërkon që çdo akt i padrejtë ndaj jetës njerëzore të dënohet me masa të rrepta për të ruajtur respektin absolut për të drejtën e jetës dhe për të parandaluar cenimin e saj. Kjo qasje përforcon idenë se asnjë individ nuk duhet të cenohet në mënyrë të padrejtë, ndërkohë që ndarja e llojeve të vrasjeve ofron një kuptim të thellë për të kuptuar natyrën dhe qëllimin e secilit akt kriminal. Duke u mbështetur në parimin e drejtësisë dhe kompensimit, ligji islam kategorizon vrasjet në mënyrë të diferencuar, duke synuar kështu jo vetëm saktësimin e përgjegjësisë penale për kryerësin, por edhe përcaktimin e sanksioneve të drejta dhe proporcionale për secilin rast.

Në sistemin e së drejtës penale islame, trajtimi i vrasjes bazohet në një ndarje të qartë midis llojeve të saj, duke përcaktuar sanksione të ndryshme për çdo rast, në varësi të rrethanave dhe qëllimit të veprës. Ky sistem sanksionesh synon të ruajë drejtësinë dhe barazinë për të gjitha palët e përfshira, ndërkohë që reflekton edhe ndjeshmërinë e thellë të parimeve islame, të cilat promovojnë mëshirën dhe respektin për të drejtat e njeriut dhe stabilitetin e komunitetit. Në këtë kontekst, secili rast trajtohet jo vetëm në mënyrë ligjore, por edhe duke pasur parasysh aspektet morale dhe shpirtërore që janë thelbësore për të drejtën islame.

Për shembull, vrasja me paramendim dhe me qëllim konsiderohet një nga krimet më të rënda, duke marrë parasysh pasojat e saj të thella për viktimën, familjen e saj dhe shoqërinë në tërësi. Në raste të tilla, ndëshkimi mund të jetë me ***Kisas*** (dënim proporcional me krimin), i cili në këtë rast mund të përfshijë ekzekutimin si hakmarrje e drejtë. ***Kisas***-i nuk është

vetëm një akt ndëshkimi, por një mjet për të rikthyer drejtësinë dhe për të parandaluar përsëritjen e krimit, duke garantuar një ekuilibër midis interesave individuale dhe kolektive. Megjithatë, parimi i faljes mbetet i pranishëm, duke i dhënë familjes së viktimës mundësinë për të falur kryerësin nëse ata zgjedhin të ndjekin një rrugë më të mëshirshme.

Nga ana tjetër, rastet e vrasjeve pa qëllim apo aksidentale trajtohen ndryshe, duke marrë parasysh natyrën e paqëllimshme të veprës. Në këto raste, nuk aplikohet *Kisas*, por zbatohen sanksione alternative, si pagesa e kompensimit material-***Dije*** - për familjen e viktimës. Kjo formë dënimi është krijuar për të siguruar drejtësi dhe për të zbutur vuajtjet e të prekurve, ndërkohë që respekton faktin se kryerësi nuk ka pasur qëllim kriminal. Për më tepër, kërkohet pendimi dhe, në disa raste, agjërimi si shenjë e përpjekjes për të kërkuar faljen e Allahut dhe për t'u rehabilituar shpirtërisht.

Kjo qasje e diferencuar reflekton përpjekjen e ligjit islam për të siguruar që drejtësia të mos jetë e verbër ndaj rrethanave specifike të çdo rasti. Duke ndarë qartë natyrën e veprës kriminale dhe përshtatjen e ndëshkimit me gravitetin e saj, e drejta penale islame arrin një barazpeshë midis drejtësisë dhe mëshirës. Parimi themelor që ndëshkimi të jetë proporcional dhe të reflektojë kontekstin e secilit akt është një gur themeli që ndihmon në shmangien e abuzimit të drejtësisë ose të dënimeve të padrejta.

Një element tjetër thelbësor i kësaj qasjeje është mbrojtja e dinjitetit dhe jetës njerëzore. Sistemi penal islam është krijuar për të mbrojtur individin dhe komunitetin, duke garantuar që çdo krim të mos mbetet pa dënim, por njëkohësisht të sigurohet që dënimi të mos jetë i tepruar ose i padrejtë. Në këtë mënyrë, ndëshkimi shërben jo vetëm si një masë ligjore, por edhe si një mësim për shoqërinë, duke promovuar respektin për jetën dhe dinjitetin njerëzor.

Në vijim, do të shqyrtojmë me detaje secilën lloj vrasjeje, duke përfshirë natyrën e veprës, rrethanat që ndikojnë në trajtimin e saj dhe sanksionet specifike të përcaktuara për çdo rast, në mënyrë që të ofrojmë një kuptim më të thellë të qasjes së drejtësisë islame ndaj këtyre çështjeve.

I.1. Vrasja me paramendim - *Katlul 'amd*, elementet e saj dhe sanksionet për këtë vepër penale

Në botën reale objektive, kur paraqitet një ngjarje penale si vrasja, është e domosdoshme që të zhvillohet një hetim për zbardhjen e rastit (ngjarjes penale), duke përfshirë identifikimin e kryerësit të saj dhe studimin e të gjitha rrethanave që lidhen me të. Kjo përfshin gjetjen e kryerësit, mënyrën dhe mjetin e përdorur për kryerjen e veprës penale - me një fjalë, analizën e të gjithë elementeve që përbëjnë veprën penale, duke u fokusuar mbi gjithçka tek kryerësi i saj, pasi nuk ka pasojë pa një kryerës të vrasjes. Pas marrjes së një pasqyre të plotë të ngjarjes penale, kryhet kualifikimi i veprës si vrasje.

Për t'u konsideruar vrasje me paramendim (*Katl el-'Amd*), është e nevojshme që të plotësohen në mënyrë grumbulluese disa **elemente themelore**. Në vijim do të paraqesim kushtet duke dhënë sqarime për secilën prej tyre, për të krijuar një pamje të qartë se kur një vrasje kualifikohet si e paramenduar.

I.1.1. Elementet e veprës penale vrasje me paramendim

Dijetarët muslimanë përcaktojnë disa elemente që ne do t'i sqarojmë një nga një. Vetëm me përmbushjen e të gjitha këtyre kushteve mund ta kualifikojmë veprën si vrasje me paramendim. Këto elemente janë:

1) Viktima, në momentin kur kryhet vepra ndaj tij, duhet të jetë gjallë.

2) Jeta e viktimës duhet të jetë e mbrojtur me norma penalo-juridike.

3) Viktima duhet të jetë e synuar.

4) Kryerësi i veprës duhet ta kryejë veprimin me dashje të caktuar.

5) Veprimi (akti) të kryhet armiqësisht.

Vrasja me paramendim dallon nga llojet e tjera të vrasjeve. Në vijim do të trajtojmë secilin nga këto kushte, të cilët njëkohësisht përbëjnë edhe elemente të figurës së kësaj vepre penale.

1) Viktima, në momentin e kryrjes së veprës të ketë qenë gjallë

Vrasje me paramendim, për të cilën sanksion meritor është dënimi ***Kisas***, llogaritet kur **me veprim njeriu i merr jetën tjetrit, duke vepruar me dashje**[1], **jeta e të cilit është nën mbrojtje të përhershme**[2] **sipas normave të sheriatit**[3]. Nuk ka pra dënim *Kisas*, nëse sulmohet për vdekje njeriu pa jetë (kufoma), si p.sh. sulmohet njeriu i vdekur me vdekje faktike,

---

[1] Kasani, *el-Bedai' ve's-Sanai' fi Tertibi esh-Sherai*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 2003, f. 252-336.

[2] Në literaturën profesionale penale juridike, hasen përkufizime të ndryshme për vrasjen me paramendim, ku secila shkollë juridike, duke iu referuar mjetit vrasës si përcaktues, bën klasifikimin e llojeve të vrasjes. Në literaturën juridike islame të shkollave të ndryshme, gjejmë përkufizime të shumta në lidhje me vrasjen me paramendim. Përkufizimi i vrasjes me paramendim sipas shkollës juridike hanefite është: "*Dëshirohet vrasje me mjet të hekurt që ka majë ose është i mprehtë, si shpata, thika, apo shtiza dhe mjete të ngjashme që, kur përdoren, penetrojnë ose shkaktojnë plagë, si armë zjarri, qelqi apo bakri*" (shih el-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i* (Risia e Bukur në Renditjen e Ligjeve), vëll. 2, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1986, f. 233. Nga ky përkufizim shihet se, për të konsideruar një vrasje si të kryer me paramendim, veç dashjes, elementi përcaktues është mjeti vrasës. Kjo qasje haset jo vetëm te juristët e kësaj shkolle, por edhe në shkollat e tjera juridike. Në doktrinën juridike malikite, vërehet një ndryshim në përkufizim, pasi kjo shkollë klasifikon vetëm dy lloje të vrasjes: vrasje me paramendim dhe vrasje nga gabimi. Përkufizimi kryesor sipas kësaj shkolle është: "*Çdo veprim me të cilin kryerësi i veprës penale me qëllim dhe armiqësisht ka synuar t'i shkaktojë vdekjen tjetrit*" (shih Muhamed bin Abdulbaki ibn Jussuf ez-Zerkani, *Sherh ez-Zerkani ala Muvatta Imam Malik*, Dar Kutub Ilmije, bot. 1, Bejrut 1990, vëll. 4, f. 249). Këtu, mjeti vrasës nuk është kriter për të dalluar vrasjen me paramendim nga vrasja nga gabimi, por përcaktues është dashja specifike penale (*Kasdul khas*).; Në shkollën juridike shafite, përkufizimi i vrasjes me paramendim është: "*Çdo veprim që bëhet me dashje të caktuar për t'i marrë jetën tjetrit*" (shih en-Nevevi, *Revdatu Talibin*, Darul Kutu el-Ilmije, Bejrut, vëll. 4, f. 588; Pra, nëse vrasësi ka qëllim vrasjen dhe e realizon atë me çfarëdo mjeti që përgjithësisht shkakton vdekjen e tjetrit, konsiderohet si vrasje me paramendim. Po ashtu shih *Mugni el-Muhtaxh*, vep. e cit., vëll. 4, f. 3).

[3] Në përkufizimin e vrasjes sipas doktrinës juridike hanefite, përqendrimi është vendosur kryesisht në pasojën - vdekjen e shkaktuar nga një veprim i qëllimshëm. Kjo qasje krijohet duke përshkruar veprimin që çon te pasoja dhe duke e përjashtuar mundësinë që vrasja të ndodhë përmes mosveprimit. Ky përkufizim nuk përfshin mjetin e përdorur, që në shumë shkolla të tjera juridike mund të jetë një element vendimtar për të dalluar llojet e vrasjes. Përjashtimi i mjeteve specifike dhe mos detajimi i lidhjes shkakësore (kauzale) ndërmjet veprimit dhe pasojës nënkupton se shkolla hanefite përqendrohet më shumë në natyrën e aktit dhe në qëllimin e qartë të shkaktimit të vdekjes. Për këtë arsye, ky përkufizim bën që vrasjet të kategorizohen bazuar në veprimin aktiv që çon drejtpërdrejt te pasoja, duke e dalluar atë nga interpretimet e tjera që përfshijnë mënyrën dhe mjetet e përdorura.

e jo ai me vdekje klinike[1]; apo sulmon njeriun, jeta i të cilit gjer në një momentin e caktuar ka qenë i mbrojtur dhe e garantuar me norma penalo-juridike, por nuk ka vazhduar të ketë atë trajta, sikurse me rastin e ***murtedit*** - apostatit (braktisësit të fesë); po ashtu ***Harbiu***[2] - armiku që është i gatshëm të sulmojë të mirat juridike të mbrojtura nga pushteti islam*;* ***el-Muste'men***[3] - personi që është me garanci e me banim jo të përhershëm në shtetin islam, për shkak se kësaj kategorie nuk u është garantuar jata e tyre, nuk janë në mbrojtje të përhershme me norma penalo juridike të shtetit islam, porse garancia për këtë kategori është e përkohshme, përkatësisht për aq kohë sa qëndron brenda shtetit islam atyre u garantohet jeta dhe janë të mbrojtur me normat penale juridike. ***El-Harbij*** në realitet është jodashamirës i shtetit islam, i cili ka hyrë në shtetin islam për nevoja të veta, e me skadimin e afatit të lejes së qëndrimit kthehet në atdheun e vet me të cilin shteti islam është në armiqësi. Pra, për sa i përket çështjes së mbrojtjes të jetës (gjakut) të kësaj kategorie personash është karakteri i të qenurit banor jo i përhershëm, ngase ai me rastin e kthimit

[1] Në kontekstin e së drejtës penale islame, koncepti i "vdekjes nga mëshira" ose *eutanazia* është një temë komplekse dhe shumë e debatuar. Në rastet ku një person mbahet gjallë përmes pajisjeve respiratore ose mjeteve të tjera mjekësore, ai ende konsiderohet i gjallë sipas jurisprudencës islame. Islami i jep rëndësi të madhe mbrojtjes së jetës, dhe ndërprerja e jetës së një individi, pavarësisht nga gjendja e tij shëndetësore apo funksionet e kufizuara trupore, është e ndaluar dhe konsiderohet si vrasje me paramendim nëse ndërmerren veprime për ta shkaktuar këtë vdekje. Nëse kryhet një akt që shkakton vdekjen e një individi në një gjendje të tillë, atëherë ai klasifikohet si vrasje me paramendim (*Katl el-'amd*), pasi akti bëhet me qëllimin e qartë për të ndërprerë jetën. Shumë juristë muslimanë theksojnë se, për sa kohë që individi është ende gjallë, ndërhyrja për t'i shkaktuar vdekjen konsiderohet e dënueshme, pavarësisht mjeteve të përdorura ose arsyeve që mund të justifikojnë *eutanazinë* në disa sisteme të tjera juridike.

[2] Në jurisprudencën islame, termi *el-Harbij* ka një kuptim specifik që lidhet me statusin e personave të huaj në një shtet islam, sidomos gjatë periudhave të konfliktit. *El-Harbij* i referohet një individi që është shtetas i një vendi që ndodhet në luftë ose konflikt të hapur me shtetin islam. Në këtë kontekst, *el-Harbij* nuk gëzon mbrojtje mbi jetën dhe pasurinë e tij brenda juridiksionit islam, që do të thotë se jeta dhe pasuria e tij janë të lejuara për t'u marrë. Në jurisprudencën klasike islame, kjo përbën një pjesë të së drejtës së luftës dhe marrëdhënieve ndërkombëtare në ligjin islam.

[3] Termi *Muste'men* i referohet një individi që hyn në shtetin islam me një marrëveshje të përkohshme sigurie, e njohur si besë. Në përgjithësi, *muste'meni* është i mbrojtur për një periudhë të kufizuar kohore, që zakonisht është më pak se një vit. Ky individ nuk konsiderohet armik, dhe për sa kohë që ai respekton marrëveshjen e besës, jeta dhe pasuria e tij janë të mbrojtura brenda kufijve të shtetit islam.

në shtetin e vet, ***Darul harb*** - shtet armiqësor, e bën që të humbasë statusin e të qenurit gjithnjë nën mbrojtje me normat penalo juridike islame. Prandaj, vrasësi i kësaj kategorie personash nuk dënohet me ***Kisas***, edhe nëse është cilësuar si vrasje ***Katlul amd*** - me paramendim, por atij i shqiptohet sanksion i veçantë[1], që të ndalohet kështu aktiviteti kriminal në shoqërinë islame dhe jashtë saj, si dhe të kursehet udhëheqësi i pushtetit islam nga presionet dhe kritikat e arsyeshme të mundshme, si nga brenda po ashtu edhe nga jashtë shtetit islam.

Gjithashtu nuk dënohet vrasësi i i rebeluesit ndaj pushtetit ***- el-Bagij***, për shkak se ai nuk e ka jetën (gjakun) e mbrojtur. Bindja e shumicës së juristëve është se jeta e ***el-Bagi***-ut është e pambrojtur me norma penalo juridike islame, gjersa te një grup dijetarësh krahas **Hanefive**[2], jeta e tij është e pambrojtur, në veçanti, kur rebelët ***el-Bugat*** në gjendje lufte me popullin e tyre, më konkretisht, kundër shumicës absolute të popullatës të cilët pranojnë të drejtën e përfaqësuar nga pushteti. Hanefitë**,** janë të mendimit se jeta e "*Rebelit*" është plotësisht, në mënyrë absolute e pambrojtur në të gjitha situatat, për shkak se ata janë rebeluar ndaj pushtetit të ligjshëm[3]. Megjithatë, kjo situatë nuk krijon mundësinë që secili të marrë në duar zbatimin e drejtësisë, pasi ajo është në duar të pushtetit. Rezulton se ai që rebelohet ndaj pushtetit, nuk mund të trajtohet si një objekt i cili mund të sulmohet apo të rrezikohet jeta e tij.

[1] Ky lloj sanksioni mund të jetë edhe më i ashpër, në kuptimin që kryerësve të këtyre veprave penale, objekti i të cilave janë kjo kategori personash, mund t'u shqiptohet dënim me vdekje *el-Katl*. Duhet sqaruar se ky dënim është më i rreptë se dënimi *Kisas*, i cili konsiderohet dënim themelor për veprën penale të vrasjes me paramendim-*Katlul amd*, kur objekt i veprës penale janë kategori të tjera personash të vrarë.

[2] Ahmed ed-Derdiri, *esh-Sherhul Kebir li ed-Derdir*, vëll. 4, Dar el-Mea'rif, Bejrut 1996, f. 300; Shamsuddin el-Khatib esh-Shirbini, *Mugni el-Muhtaxh ila Mea'rifet Mea'ani Elfadh el-Minhaxh*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 2001, f. 125; Ibni Kudame, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut 1984, f. 113.

[3] Alaauddin Kasani, *el-Bedai' ve's-Sanai' fi Tertibi esh-Sherai*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 2003, f. 236.

2) Jeta e njeriut të gëzon mbrojtje penalo juridike

Juristët ndajnë mendimet e tyre në lidhje me atë se kur, sipas Islamit, jeta e një personi konsiderohet e mbrojtur dhe e garantuar. Dallimet që juristët kanë për këtë çështje lidhen me faktin se:

- a zbatohet mbrojtja penalo-juridike e garantuar për një person vetëm brenda territorit të shtetit islam apo edhe jashtë tij, dhe

- nëse kjo mbrojtje sigurohet nga vetë fakti se normat islame nuk njohin parimin territorial, gjë që sugjeron se normat e tyre sigurojnë mbrojtje penalo-juridike edhe jashtë kufijve të shtetit islam.

Duke marrë për bazë këto kritere, juristët muslimanë ndërtuan njëkohësisht edhe kriteret e tyre dhe përcaktuan qëndrimet në lidhje me çështjen se kur jeta e një personi konsiderohet e mbrojtur dhe e garantuar. Në vijim do të paraqesim qëndrimet e juristëve muslimanë, së bashku me argumentet që sjellin në mbështetje të mendimeve të tyre.

Qëndrimi i juristëve në lidhje me faktin se, kur në bazë të normave penalo juridike konsiderohet e mbrojtur jeta e muslimanit, *dhimiut* ***dhe*** *must'emenit*

Koncepti i jetës së mbrojtur është një element kyç në jurisprudencën penale islame, dhe statusi i mbrojtjes përcaktohet bazuar në përkatësinë fetare dhe marrëdhëniet ligjore që individi ka me shtetin islam. Për t'u konsideruar (gjaku) jeta e mbrojtur, **Hanefitë**[1] thonë se njeriu duhet të jetë shtetas, banor i shtetit islam. Në bazë të kësaj, konsiderohet që jetën e kanë të mbrojtur këto kategori:

- **muslimani**, sipas të gjitha shkollave islame, muslimani që është shtetas ose banor i shtetit islam gëzon të drejta të plota të mbrojtjes, që nënkupton mbrojtje nga sulmet e jashtme dhe garantim të të drejtës për drejtësi.

- ***edh-Dhimij*** - jobesimtari i cili është shtetas (banor) i përhershëm i shtetit islam. Ky pra është jobesimtar që jeton në shtetin islam dhe ka pranuar mbrojtjen e tij në këmbim të pagesës së një takse specifike (*xhizje*).

[1] Shams el-E'imme Sarakhsi, *el-Mabsut*, vëll. 10, Dar el-Ma'arif, Kajro 1989, f. 23-25. Shajkh Nizam el-Hindi, *Fatava el-Hindije*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Bejrut 1991, f. 341-343.

Ai gëzon të drejta të plota të mbrojtura nga ligji, përfshirë të drejtën për jetë, pasuri dhe respekt për normat e tij fetare dhe sociale.

- ***el-Mustemen*** - atij që i është dhënë garancia për hyrje dhe qëndrim të përkohshëm në shtetin islam. Në këtë kategori pra përfshihen individët që janë shtetas të huaj, por që kanë marrë leje për hyrje dhe qëndrim të përkohshëm në një shtet islam. Ky status u jep atyre të drejtën e mbrojtjes nga dëmet dhe një trajtim të ndershëm gjatë qëndrimit të tyre.

- ***el-Muahid*** - personi, shtetas i cili mban shtetësinë që ka e që shteti i tij ka nënshkruar kontratë me shtetin islam për armëpushim. Thënë ndryshe, kjo kategori përfshin qytetarë të një shteti të huaj me të cilin shteti islam ka nënshkruar marrëveshje paqeje ose armëpushimi. Këta individë trajtohen si të mbrojtur brenda territorit islam për shkak të marrëveshjes që siguron ndalimin e armiqësive reciproke.

- Ndërkaq, kategoria e personave ***el-Harbij*** - shtetas dhe banor i shtetit joislam[1], me të cilin shteti islam është në armiqësi e luftë, si dhe kategoria

[1] Terminologjia nuk është unike tek të gjithë juristët muslimanë, në lidhje me emërtimin e një territori që ta quajnë shtet islam apo joislam. Terminologjia që mund të haset më së shumti e përdorur për emërtimin e territorit të një shteti (vendi) është dualiteti i termave '*Darul harb'* dhe '*Darul islam'*. Duke sqaruar këto nocione, juristët ndajnë qëndrimet e tyre në lidhje me faktin se kjo ndarje është sheriatike ligjore apo faktike. Thënë ndryshe, kjo ndarje e territorit në dysh, e ka burimin e saj nga sheriati islam apo janë rrethanat ato që përcaktojnë se kur një shtet konsiderohet *Darul islam* e kur jo. Madje, kemi qëndrim nga juristët shafitë të cilët bëjnë ndarje terciare të territorit të shtetit (vendit). Ajo që vërehet tek të gjithë juristët, është kriteri të cilin e marrin për bazë për të bërë emërtime të ndryshme të një shteti (territori). Sipas xhumhurit (pjesës më të madhe) të juristëve, rrethanat e luftës, siguria e paqja që u garantohet besimtarëve muslimanë dhe zbatimi i normave dhe rregullave të Islamit janë kriteret në të cilat bazohen shkollat juridike për ndarjen e territorit të një shteti. Kështu pra, për sa i përket emërtimit të territoreve, disa përdorin një terminologji të ndryshme nga terminologjia që përdoret tradicionalisht në literaturën juridike. Fraksioni akaideologjik (apologjetik) Ibaditë vlerëson se ekzistojnë vetëm dy territore shtetesh, që rezulton se ekzistojnë dy kategori shtetesh, *Darush-shirk* - shtet në të cilin banorët e tij nuk adhurojnë Allahun dhe *Darut-tevhid* - shtet në të cilin banorët e tij adhurojnë Allahun. Parimisht në teorinë e së drejtës islame njihet tri nocione për sa i përket ndarjes së territoreve. Duke e marrë për bazë sigurinë, garancinë dhe marrëveshjet e ndryshme të lidhura mes territorit të shtetit islam *Darul islam* dhe atij jo islam *Darul harb*, imam Shafiu shton se ekziston dhe një territor i vendit i cili quhet *Darul 'ahdi* apo *Dar al-sulhi*, një territor i shtetit që i përmbahet marrëveshjeve, kontratave, apo shtet i paqes që dallon nga shteti jo islam me atë që siguria dhe paqeja për pakicat muslimane në atë shtet nuk është e garantuar. Mund të themi se dualiteti i nocioneve *Darul islam* dhe *Darul harb*, siç konstaton juristi i

e muslimanëve që janë shtetas (banor të përhershën) të shtetit joislam armiqësor, jeta e tyre nuk është e mbrojtur dhe e garantuar - ***el-Mustemen***. Prandaj, vrasësi i ndonjërit nga këto kategori personash nuk dënohet me dënimin ***Kisas***, për shkak se ato kategori personash janë shtetas (banorë të përhershëm) të shtetit joislam ku nuk vlejnë dhe nuk aplikohen ligjet dhe rregullat e shteti islam. Me fjalë të tjera, aty nuk vlen parimi i territorit.

Sipas shumicës absolute të dijetarëve, me përjashtim të atyre të shkollës juridike hanefite, mbrojtja e jetës së një individi qëndron në faktin se Islami dhe garancia e ofruar një personi jepet nga shteti islam - *Darul Islam*. Duke u mbështetur në këtë parim, konsiderohet se *muslimani*, *dhimmiu*, *muste'meni* dhe *el-muahidi* e kanë jetën të mbrojtur, qoftë për shkak të përkatësisë fetare islame apo për shkak të mbrojtjes dhe garancisë që një jomuslimani i jepet nga pushteti islam.

Në lidhje me muslimanin që është banor (rezident i përhershëm) i një shteti jo-islam, qoftë ai armiqësor apo jo, juristët muslimanë kanë një qëndrim të njëjtë mbi faktin se jeta e kësaj kategorie personash nuk trajtohet në mënyrë të njëjtë si ajo e një muslimani me shtetësi të një shteti islam. Për këtë arsye, vrasësi i individëve të kësaj kategorie nuk dënohet me ***Kisas***.

kohës dhe eruditi i shquar islam, prof. dr. V. Zuhejli, nuk është parim i Sheriatit, por prodhim i juristëve të shek. II hixhri. E gjithë kjo është bërë për shkak të mundësisë së zbatimit të disa nga normat e sheriatit nga ana e individit besimtar musliman në fushën e të drejtës civile dhe shkaku i dytë ka qenë lufta, përkatësisht *xhihadi*. Prandaj, me *Darul harb* konsiderohet fushë-beteja, ose territori ku zhvillohet luftë - fushëbetejë vis-a-vis territorit islam, që mund të thuhet se ky dualitet është i jashtëzakonshëm me atë që duhet të përfundojë me momentin e përfundimit të shkaqeve që shkaktojnë një dualitet të tillë. Ashtu siç profesori i nderuar, e cek qëndrimin e imam Shafiut, se parimisht toka është një dhe nuk ka nevojë për një dualitet të saj, ai vlerëson se sanksionet *el-Hadd* duhet të ekzekutohen ndaj muslimanit, kryes i veprës penale, kudo që ta ketë kryer atë. Në të kundërtën, Ebu Hanife vlerëson se dualiteti i termave është parimor, me atë që ekzistojnë dy territore: territori islam *Darul islam* dhe *Darul harb* territor jo islam, ku vlejnë rregulla dhe dispozita të tjera nga ato në territorin islam. Shih librin Sh. Sulejmani, *E drejta penale-pjesa e përgjithshme*, Shkup 2017, f. 72 dhe 74.

Nga ky shpjegim kuptohet se jeta e një muslimani me shtetësi të një shteti islam[1], e një *dhimmiu*, e një *muste'meni* dhe e një *muahidi* kur asgjësohet, për kryerësin e vrasjes me paramendim, dënimi është ***Kisas***.

Qëndrimi i juristëve mbi afatin kohor të mbrojtjes së jetës së muslimanit, pra momenti i fundit kur ky afat përfundon

Qëndrime divergjente na paraqiten në shkollën juridike hanefite[2], sidomos për sa i përket kohës së mbrojtjes së jetës së një individi.

Në vijim do të paraqesim qëndrimet e juristëve hanefitë lidhur me momentin që konsiderohet kur jeta e një personi është e mbrojtur dhe kur ajo përfundon pas sulmit dhe goditjes për vdekje, pra kur një individ ka marrë plagë vdekjeprurëse.

Imam Ebu Hanife mendon se koha e mbrojtjes së jetës së njeriut me norma penalo-juridike konsiderohet momenti kur ndodh vepra penale dhe shkaktohet pasoja. Për shembull, kur një musliman plagos për vdekje një musliman tjetër, dhe pas kësaj i plagosuri del nga feja (bëhet renegat) dhe vdes si i tillë, kryerësi nuk mban përgjegjësi për vrasjen me paramendim (*Katl amd*), pasi momenti përfundimtar kur jeta shuhet nuk ka qenë e mbrojtur. Me fjalë të tjera, jeta e të plagosurit në këtë rast përfundon së qeni e mbrojtur nga normat penalo-juridike dhe rregullat e shtetit islam nga momenti që ai bëhet renegat. Sipas mendimit të Ebu Hanifes, vrasësi dënohet me *ed-Dije* (dëmshpërblim të gjakut).

Sipas Ebu Jusufit dhe Muhamedit, për të konsideruar jetën e një njeriu të mbrojtur sipas konceptit të së drejtës penale islame, duhet të plotësohen dy kushte:

[1] Përveç kësaj mbrojtjeje juridike për këto kategori personash, me norma penalo-juridike u mbrohet dhe garantohet pasuria dhe të mirat e tjera juridike.

[2] Për çështjen nëse, me anë të normave penalo-juridike, jeta e jomuslimanit konsiderohet e mbrojtur, ekzistojnë qasje të ndryshme mes juristëve. Shumica absolute e dijetarëve ndajnë mendimin se kryerësi i kësaj vepre penale nuk ndëshkohet. Këtë problematikë do ta trajtojmë më hollësisht në kapitujt e mëvonshëm, duke sjellë argumentet mbi të cilat bazohet ky qëndrim i juristëve. Situata qëndron ndryshe kur vrasësi është musliman; cilësdo përkatësie fetare t'i përkasë, ai dënohet, edhe nëse vrasja ndodh në *Darul Harb* - në një shtet jomusliman. Këtë problematikë e kemi trajtuar në kapitullin mbi ekstradimin. Për këtë problematike shih librin Sh. Sulejmani, *E drejta penale islame -pjesa e përgjithme*, FSHI, Shkup 2017, f. 73-76.

a) momenti i kryerjes së veprës penale dhe

b) momenti përfundimtar kur personi i plagosur për vdekje humbet jetën.

Plotësimi grumbullues i këtyre dy kushteve rrjedh nga fakti që vepra ka lidhje direkte me kryerësin e krimit dhe viktimën. Pra, vepra dhe aktiviteti kriminal janë pasojë e kryerësit, dhe rezultat i saj është kufoma e viktimës. Megjithatë, duhet domosdoshmërisht që të dy kushtet të përmbushen njëkohësisht në rastet e ilustruara. Mungesa e njërës nga këto kushte e bën të pamundur dënimin e kryerësit të veprës penale me *Kisas*; në këtë rast, dënimi është me *Dije*.

Ndryshe nga ky qëndrim, Imam Zuferi ka një perspektivë të ndryshme mbi këtë çështje. Ai pohon se jeta, përkatësisht momenti gjatë të cilit një person konsiderohet i mbrojtur me norma penalo-juridike, përfundon në momentin e vdekjes faktike. Sipas këtij mendimi, periudha e mbrojtjes së jetës zgjat deri në momentin kur organet vitale të trupit pushojnë së funksionuari dhe jeta shuhet plotësisht, dhe jo nga momenti i marrjes së plagëve vdekjeprurëse.

Afati kohor i fundit kur jeta e muslimanit konsiderohet e mbrojtur me rastin kur një person goditet për vdekje

Juristët muslimanë të shkollës juridike hanefite paraqiten me qëndrime të ndryshme në lidhje me këtë problematikë. Ebu Hanife dallon dukshëm në qëndrimin e tij nga nxënësit e tij të afërt, Ebu Jusufi dhe Muhamedi. Më poshtë paraqiten qëndrimet dhe argumentet e secilit.

Qëndrimi i Ebu Hanifes, themelues i shkollës që mban emrin e tij, është se momenti vendimtar për gjuajtjen për vdekje është momenti fillestar i veprës, dhe jo momenti pasues kur shkaktohet pasoja e ndaluar, marrja e plagëve vdekjeprurëse. Sipas tij, njeriu është përgjegjës vetëm për veprimin që ka ndërmarrë në fillim; në këtë rast, pasi gjuan për vdekje një tjetër, përfundon veprimi penal i tij, edhe pse pasoja ende nuk është shkaktuar plotësisht.

Nga ana tjetër, Ebu Jusufi dhe Muhamedi e konsiderojnë momentin përfundimtar të veprës penale si vendimtar, pra, kur vepra arrin rezultatin e saj të plotë - vdekjen e personit (viktimës), dhe jo kur fillon gjuajtja.

Sipas tyre, veprimi penal që dënohet si pasojë e vdekjes konsiderohet i plotë kur kryhet veprimi dhe vjen pasoja, që është vdekja e viktimës, dhe jo thjesht nga momenti i plagosjes.

Për të ilustruar më tej këtë qëndrim, mund të sjellim një shembull: nëse dikush qëllon një tjetër me armë zjarri, e plagos për vdekje, dhe më pas i plagosuri - një musliman - renegon para se të vdesë, Ebu Hanifja mendon se kryerësi është përgjegjës për vrasje me paramendim (*Katl amd*), sepse viktima e ka pasur jetën e mbrojtur në momentin e plagosjes. Ndërsa, sipas Ebu Jusufit dhe Muhamedit, kryerësi nuk është përgjegjës për vrasje me paramendim, sepse viktima nuk e ka më jetën e mbrojtur nga momenti që ka reneguar, edhe nëse plagosja ishte vdekjeprurëse.

Qëndrimet e juristëve të shkollave **malikite**[1], **shafite**[2] dhe **hanbelite**[3] janë më të përafërta me njëra-tjetrën dhe më të ngjashme me qëndrimin e **Ebu Jusufit** dhe **Muhamedit**, për sa i përket mbrojtjes së jetës së muslimanit sipas normave penalo-juridike. Ata e konsiderojnë vendimtar vetëm momentin kur fillon të kryhet veprimi (si rrahje apo lëndim fizik), dhe jo deri në momentin e vdekjes së viktimës. Kjo do të thotë se vendimtare është vetëm ndërmarrja e aktivitetit kriminal, dhe jo rezultati përfundimtar - vdekja e viktimës.

Sipas kësaj pikëpamjeje, nëse dikush pret dorën e një muslimani dhe ky më pas renegon dhe vdes nga plagët e marra, konsiderohet se viktima e ka pasur jetën e mbrojtur vetëm deri në momentin para renegimit, dhe jo më tej. Për rrjedhojë, kryerësit të kësaj vepre nuk i shqiptohet dënimi me *Kisas*, as shpagimi i gjakut (*Dije*), dhe as *Kefaret*, sepse me momentin e renegimit, jeta e tij tashmë nuk konsiderohet e mbrojtur dhe ai nuk ka më siguri juridike.

[1] Ahmed ed-Derdiri, *esh-Sherhul Kebir li ed-Derdiri*, vëll. 4, Dar el-Mea'rife, Bejrut 1996, f. 238.
[2] Shamsuddin el-Khatib esh-Shirbini, *Mugni el-Muhtaxh...*, vep. e cit., vëll. 4, f. 23
[3] Ibni Kudame, *el-Mugni*, vëll. 7, Dar el-Fikr, Bejrut 1984, f. 653-656.

3) Viktima të jetë e synuar

Akti kriminal i vrasjes me paramendim nuk konsiderohet i kryer nëse nuk është shkaktuar pasoja e ndaluar - vrasja, nëse gjatë rrjedhës së veprimit penal ndërhyn një element i jashtëm (duke ndërprerë lidhjen kauzale), që dënimi për kryerësin e veprës penale të jetë *kisas*.

Në rastin kur vdekja e personit ndodh si rezultat i një vepre që nuk mund t'i atribuohet një krimineli, ose kur veprimi i kryerësit të veprës penale nuk mund të kategorizohet si veprim vendimtar që ka shkaktuar vdekjen e personit të sulmuar dhe saktësisht të synuar, atëherë veprimi i kryer nga personi nuk konsiderohet vrasje e kategorisë (llojit të vrasjes me paramendim), që dënimi për atë kryerës të jetë *Kisas*, një qëndrim ky i përkrahur nga shumica e dijetarëve muslimanë.

Vrasja nga gabimi (*Katlul Khata'*) është një koncept i përhapur në doktrinën e jurisprudencës islame[1], veçanërisht në shkollat juridike hanefite[2], shafite[3] dhe hanbelite[4]. Kjo lloj vrasjeje ndodh kur kryerësi ka për synim një person të caktuar, por gabimisht i shkakton vdekjen një personi tjetër. Kështu, ndonëse synimi fillestar ishte vrasja e një individi të caktuar, akti

[1] E drejta penale pozitive njeh një koncept të njohur si *aberratio ictus*. Ky koncept përdoret kur një kryerës ndërmerr veprimin kundër një subjekti të caktuar, por pasoja ndodh ndaj një subjekti krejtësisht tjetër. Kjo ndodh kur gjatë veprimit kriminal, me qëllimin për të privuar nga jeta personin e synuar, kryerësi godet gabimisht një person tjetër që mund të jetë gjendur aty rastësisht. Në këto raste, e drejta penale pozitive konsideron se kryerësi i veprës ka kryer dy vepra penale në bashkim ideal. Për personin që ka qenë objektivi i veprimit, kryerësi akuzohet për vrasje në tentativë, ndërsa për personin që është privuar nga jeta, ngarkohet me përgjegjësi për vrasje nga pakujdesia. Megjithatë, nuk konsiderohet *aberratio ictus* nëse kryerësi ka vepruar me dashje ndaj të dy objekteve. Shih për këtë Werle, Gerhard, and Florian Jesberger, *Principles of International Criminal Law*, Cambridge University Press, Cambrige 2014, f. 156-157. Në literaturën profesionale mund të lexojmë mbi *aberratio ictus*, ku thuhet se kjo situatë përfshin veprime të paqëllimshme për objektin e dëmtuar aksidentalisht, ndërsa veprimi me qëllim ndaj dy objekteve përjashton gabimin, duke e klasifikuar atë në një kategori të ndryshme të përgjegjësisë penale. Shih më hollësisht Dine, Janet. *Cases and Materials on Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford 2003, f. 87.

[2] El-Kasani, *Bedaiu sanai...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 234.

[3] Shihabud-din er-Remli, *Nihajetul muhtaxh ila sherhil minhaxh*, Mektebe Mustafa babul halebi, vëll. 7, Kajro (pa vit bot.), f. 247.

[4] Ibni Idriz el-Behuti, *Keshaful kinaa an metnil ikna*, Darul fikr, Bejrut (pa vit bot.), vëll. 5, f. 505.

përfundimisht rezulton në vrasjen e dikujt tjetër pa dashje të drejtpërdrejtë.

Kjo kualifikohet si vrasje e gabuar dhe trajtohet sipas rregullave specifike për dëmshpërblim material - ***Dije*** dhe detyrimeve të tjera juridike. Nga ana tjetër, juristët malikij mbajnë një qëndrim disi të ndryshëm. Ata theksojnë se, kur ndodh një vrasje e drejtpërdrejtë (*Katl Mubashir*), nuk është e domosdoshme të përcaktohet mjeti i përdorur në kryerjen e aktit. E vetmja gjë që kërkohet nga kjo shkollë është ekzistenca e një qëllimi të qartë për të vrarë, pavarësisht nëse viktima ishte personi fillimisht i synuar apo një individ i ndryshëm[1]. Pra, kushti kryesor për të kualifikuar vrasjen si me paramendim është qëllimi final (intenca), pavarësisht rezultatit përfundimtar.

Elementi i parë është mjeti i përdorur në kryerjen e një vrasjeje, si një aspekt kyç i trajtuar nga jurisprudenca klasike islame. Juristët e kohës, duke u bazuar në kontekstet e tyre dhe rrethanat shoqërore, përshkruanin me hollësi rregullat mbi mjetet e përdorura në krime, qoftë thika, shpata, mjetet e asfiksimit apo metodat e tjera si helmimi[2]. Sipas jurisprudencës islame, nëse përdorimi i një mjeti çon në vdekjen e një personi, ky akt klasifikohet si vrasje me paramendim në rastet kur ekziston qëllimi i qartë për të vrarë.

Elementi i dytë që ka rëndësi në kualifikimin e veprës penale është rrjedha e veprimeve kriminale të kryera nga kryerësi. Aktet si rrahjet, plagosjet, therjet, djegiet, marrja e jetës përmes asfiksimit dhe helmimet konsiderohen mjete dhe metoda përmes të cilave kryhet një vrasje. Për ta kuptuar plotësisht këtë problematikë, duhet analizuar me kujdes se si lidhja midis qëllimit, mjetit dhe veprimit ndikon në klasifikimin e një vrasjeje si me paramendim apo si vrasje e gabuar.

Këto analiza ndihmojnë në sqarimin e pozicionit të jurisprudencës islame mbi konceptet si '*Katlul Khata*'' dhe '*Katl Mubashir*', duke mundësuar një kuptim të thellë të trajtimit të ndryshimeve midis qëllimit dhe rezultatit përfundimtar të veprave penale.

---

[1] Shih Shemsudin ed-Desuki, *Hashije ala sherhil kebir li Ibi Berekat Sejjid A. Derdiri*, Bot. 1, Metbua et-tekadul el-ilmi, Kajro (pa vit bot.), vëll. 4, f. 215.
[2] Dr. Abdulakadër Avde, *et-Teshri el-Xhenai*..., vep. e cit., vëll. 2, f. 25.

Mjeti vrasës

Mjetet e përdorura për kryerjen e një vrasjeje në veprat penale dallohen sipas disa veçorive kryesore, si mënyra dhe intensiteti i përdorimit nga kryerësi i veprës penale; përmasat e dëmit të shkaktuar në trupin e viktimës; dhe llojet e plagëve të shkaktuara gjatë aktit kriminal. Përdorimi i një mjeti të caktuar në kryerjen e vrasjes ndikon ndjeshëm në kualifikimin e llojit të vrasjes. Për këtë arsye, juristët muslimanë kanë dhënë mendime të veçanta dhe kanë vendosur kritere të ndryshme për secilin "*mjet vrasës*", varësisht nga rrethanat specifike të përdorimit të tij[1].

Mjeti i përdorur për të kryer vrasjen shpesh shërben si tregues për qëllimin e kryerësit, duke luajtur një rol vendimtar në përcaktimin e llojit të vrasjes dhe kualifikimin juridik të saj. Juristët muslimanë kanë mendime të ndryshme për mjetet e përdorura në rastet e vrasjes me paramendim - *Katl el-'Amd*[2]. Në varësi të natyrës dhe funksionit të mjetit të përdorur nga kryerësi, juristët kanë klasifikuar llojin e vrasjes dhe kanë përcaktuar dënimet përkatëse për secilin rast[3]. Këto dallime përfshijnë analizën e qëllimit të kryerësit, llojin e mjetit, dhe shkallën e dëmit të shkaktuar, duke siguruar një kuadër të drejtë për interpretimin dhe zbatimin e ligjit penal islam[4].

Më poshtë do të paraqesim qëndrimet e juristëve mbi mjetet e përdorura nga kryerësi i veprës penale, të cilat kanë rezultuar në vrasje, duke përfshirë edhe ndikimin e "*mjetit vrasës*" në klasifikimin e veprës.

Ebu Hanife ka kushtëzuar që, mjeti i përdorur, me rastin e vrasjes për t'u kualifikuar vrasje me paramendim - ***Katlul 'amd*** duhet që në të shumtën e rasteve të shkaktojë vdekje dhe vetëm si i tillë konsiderohet "*mjet vrasës*", që kështu kryerësi i cili e ka përdorur atë mjet dhe ka shkaktuar me të vdekjen e tjetrit, të dënohet me ***Kisas***. Kjo do të thotë se "*mjet vrasës*" konsiderohet çdo mjet që: plagos, godit, ka teh, hyn në trup dhe copëton gjymtyrët e trupit, pa marrë parasysh nëse mjeti është prej hekuri, plumbi (glazurë), bakri ose dhe dru apo gur i gdhendur apo diçka e ngjashme me të, siç është shpata, pushka, thika, shtiza apo gjilpëra që me

[1] Shih es-Sarakhsi, *el-Mabsut...*, vep. e cit., vëll. 26, f. 13-15.
[2] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid*, vëll. 2, f. 345.
[3] El-Merginani, *el-Hidaje*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2000, f. 98.
[4] Vehbe ez-Zuhaili, *Fikh el-Xhinajat*, vëll. 1, f. 222-225.

përdorimin e tyre i shkakton tjetrit vdekjen. Gjithashtu, trajtim të njëjtë kanë edhe "*mjetet vrasëse*" të cilat shkaktojnë plagosje dhe goditje vdekjeprurëse siç janë: zjarri, qelqi, shtiza e cila nuk ka majë etj..

Mund të përfundojmë se mjete që shkaktojnë vdekje konsiderohen të gjitha mjetet e hekurit apo të ngjashme me të, pa marrë parasysh nëse janë metale që kanë teh e shkaktojnë prerje lëkure e shqyejnë trupin e tjetrit, apo janë mjete të rënda të cilët nuk kanë teh, por dëmtojnë pjesë të trupit, si: guri i peshores (gramore kandari), shputa e sëpatës apo e shatit etj..

Argumenti i Ebu Hanifes për këtë problematikë është hadithi i Pejgamberit Muhamed a.s. *"**Me të vërtetë, ai që kryen vrasje me qëllim -** Shibhil 'Amd **dhe me gabim duke qëlluar me kamxhik ose me shkop, duhet të dënohet me njëqind deve, prej tyre dyzet me barrë**"*[1].

Ebu Hanife dhe dy shokët e tij **Ebu Jusufi** dhe **Muhamedi** kanë rënë dakord se vrasja me qëllim është në dy situata. Ato janë:

- Kryerësi i veprës penale të ketë për qëllim vrasjen, të cilën e realizon me shkop të vogël, guralecë, me shuplakë, ose qëllon me kamxhik një apo dy herë dhe nuk i vazhdon goditjet etj.. Që të gjitha këto zakonisht nuk konsiderohen situata që realisht mund të shkaktojnë vdekje.

- Të qëllosh me kamxhik të vogël duke goditur pa ndërprerje deri sa të vdesë viktima.

- Për rastin e dytë është thënë se te **Ebu Jusufi** dhe **Muhamedi**, ajo konsiderohet vrasje me paramendim - ***Katlul 'amd***.

- Ebu Hanifja me dy shokët e tij kanë mendime të ndryshme nga juristët e tjerë, për situatat në vijim:

- Përdorimi i shkopit të madh, gurit të madh, çekanit të madh etj.

- Hedhja në pus (bunar) ose nga lartësia e kodrës, nga e cila nuk shpresohet se mund të shpëtojë dikush.

Për këta dy raste **Imam Ebu Hanife** konsideron se është kryer vrasje me paramendim - ***Katlul 'amd***, kurse **dy nxënësit** e tij e mendojnë veprën

[1] Ebu Davud, *Sunen Ebu Davud*,, vëll. 4, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 171.

si vrasje me qëllim - ***Katl shibhil 'amd***. Dijetarët Hanefitë[1] thonë se mendimi i Imamit Ebu Hanife është i vërtetë dhe se kjo është *fetvaja* - mendimi zyrtar i kësaj shkolle juridike.

Ndërsa për sa i përket mbytjes në ujë të cekët nga ku shkaktohet vdekja, kjo vrasje, nuk konsiderohet veprim që mund të kualifikohet si vepër penale ***Katlul 'amd*** - vrasje me paramendim, e as si vrasje ***Katl shibhil 'amd*** - me qëllim. Për këtë problematikë të gjithë juristët Hanefitë janë unanim në lidhje me këtë çështje.

Interpretimi i shkollave **shafiite** dhe **Hanbelite** në lidhje me vrasjen me paramendim është se mjafton që mjeti të jetë i tillë që zakonisht shkakton vdekje, pavarësisht nëse është një mjet i mprehtë ose një objekt i rëndë. Për ta, rëndësia është tek efekti i mjetit dhe jo tek natyra e tij specifike (të ketë teh apo të jetë vetëm i rëndë)[2].

Për të qenë më të qartë, rreth kësaj problematike do të japim sqarime konkrete rreth asaj se ç'është mjeti me teh e cili konsiderohet mjet me peshë.

Te **Malikitët**[3]**,** në lidhje me mjetin e përdorur, që vrasja të kualifikohet vrasje me paramendim - *Katlul 'amd*, e konsiderojnë:

- përgjithësisht çdo mjet që shkakton (vrasjen) vdekjen, si mjeti që ka teh, siç theksojnë ata sëpata,

- mjetin që ka peshë, siç e përmendin gurin;

- mjeti qoftë edhe ai që supozohet se, pra në përgjithësi nuk shkakton por, mund të rezultojë vdekja me rastin e përdorimit,

- apo edhe në rastin kur kryerësi përdor mjet, ku si qëllim ka pasur të godasë viktimën e synuar, por ka goditur një person tjetër.

Në të gjitha këto raste, sipas këtij grupi juristësh, madje edhe kur vepra penale e vrasjes kryhet me mosveprim, e rëndësishme dhe kryesore është

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut 2003, f. 376.
[2] Ibn Kudama, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut 1984, f. 213.
[3] Khalil ibn Ishak, *Mukhtasar Khalil*, komentuar nga esh-Sherhul Kebir i Ahmed ed-Derdir, vëll. 4, Dar el-Ma'arif, Bejrut 1996, f. 238.

që kryerësi të ketë shkaktuar pasojën e ndaluar - vdekjen e viktimës - duke qenë armiqësisht i disponuar ndaj tij ose duke pasur urrejtje, me kusht që mjeti të mos jetë përdorur për ndonjë qëllim fisnik, ose, siç e thonë ata saktësisht, "për qëllim edukimi me të".

Një rrethanë paksa e çuditshme kjo e fundit që përmendin juristët e shkollës malikite, në kuptimin që, të paktën siç e vlerësoj unë, se si mund të përdoren për edukim mjete (si p.sh. armë zjarri) që zakonisht shkaktojnë pasoja të ndaluara. Vështirë se mund të konsiderohen mjetet në fjalë për edukim, përveç nëse përdoren për t'i mësuar e trajnuar mbi përdorimin e armëve të zjarrit ose mjeteve të tjera (si p.sh., shkopi), për t'i mësuar se si duhet përdorur harku për të gjuajtur, dhe me atë rast i shkakton vdekje tjetrit. Për të gjitha këto situata, dënimi, sipas tyre, është ***Kisas***.

Një çështje interesante që nxjerr në pah shkolla juridike malikite është vetë veprimi që shkakton plagë në trupin e viktimës. Sipas tyre, një veprim i tillë konsiderohet si një vepër e kryer me djegie, mbytje, ngulfatje në ujë, zënie të frymës (*asfiksion*) ose helmim.

Pra, nëse veprimi ka qenë i drejtuar ndaj një personi dhe është kryer në formë loje ose është përdorur për edukim, vrasja cilësohet si vrasje nga gabimi (***Khata***). Gjithashtu, vrasje me gabim konsiderohet kur një person i drejton armën një shpendi për të qëlluar, por aksidentalisht godet një njeri. Kjo situatë nuk vlen në rastin kur prindi i shkakton vdekjen fëmijës së tij, për shkak se "*prindi nuk dënohet me vdekje për vrasjen e të birit*"[1] nëse nuk ka pasur për qëllim eliminimin e tij fizik në mënyrë arbitrare, si p.sh., duke e shtrirë përtokë, duke e prerë apo duke e masakruar. Vetëm nëse me këtë lloj brutaliteti kryen vrasjen e fëmijës së vet, atëherë veprimi cilësohet si vrasje me paramendim, edhe pse parimi është se "*prindi nuk vritet për vrasjen e të birit*".

Ndoshta ky rregull ka qenë i përshtatshëm për kohën kur respekti i ndërsjellë ishte në nivele të larta. Por në kohët tona, fatkeqësisht, morali ka rënë ndjeshëm dhe prindi nuk gëzon më të njëjtin respekt, por as prindi

[1] Hadithi ***"...nuk vritet prindi, për vrasjen e të birit..."***, është transmetuar nga shumë rrugë transmetimi. Shih për të edhe qëndrimet e juristëve në lidhje me këtë problematik, Ibni Haxher el-Askalani, *Bulugul meram min ediletil ahkam*, vëll. 5, Dar kutubul ilmije, Bejrut 193-4; Ali Razi el-Xhessas, *Ahkamul kuran*, Dar ahja turath el-Arabi, vëll. 1, Bejrut 1992, f. 178-180.

nuk ka kujdesin e mjaftueshëm ndaj fëmijës. Nisur nga ky fakt, mendoj se prindi duhet të ndëshkohet për vrasjen me paramendim në raste të tilla. Kjo sepse vrasja është kryer në rrethana rënduese, prandaj dhe marrja e dënimit duhet të jetë më e rëndë. Kjo sepse, sipas parimeve të *Mekasid esh-Sheriah* - Intencave (objektivave më të larta dhe më sublime) të Sheriatit, mbrojtja e jetës është një nga objektivat kryesore. Shkelja e këtij parimi, veçanërisht kur përfshin brutalitet dhe qëllim të qartë për të shkaktuar dhimbje dhe vuajtje, përbën një krim me rrethana rënduese[1]. Disa shembuj të rrethanave rënduese në vrasje përfshijnë: metoda brutale e ekzekutimit; shkelja e të drejtave të grupeve vulnerabël (si fëmijët); motivimi i qëllimshëm për të shkaktuar frikë dhe terror në shoqëri.

Sipas shkollës juridike **Malikite**, vrasja ndahet në dy grupe kryesore:

a) vrasje me paramendim (*Katlul 'Amd*)

[1] Në botën moderne, ku rëndësia e moralit dhe respektit të ndërsjellë po pëson rënie, akte të tilla mund të konsiderohen si krime të rënda që kërkojnë ndëshkime të ashpra për të parandaluar përhapjen e sjelljeve të tilla dhe për të mbrojtur fëmijët nga dhuna prindërore. Kjo qasje reflekton një baraspeshim midis parimeve tradicionale dhe kërkesave të drejtësisë bashkëkohore. Kështu, në të drejtën penale islame, vrasja me rrethana rënduese trajtohet me seriozitet të veçantë, veçanërisht kur përfshin marrëdhënie të ngushta familjare, siç është rasti i një prindi që vret fëmijën e tij me paramendim dhe në mënyrë brutale. Tradicionalisht, disa shkolla juridike islame, si ajo Hanefi, kanë mbajtur qëndrimin se prindi nuk i nënshtrohet dënimit me *Kisas* për vrasjen e fëmijës së tij, duke u bazuar në marrëdhënien prind-fëmijë dhe supozimin e mungesës së qëllimit të keq. Megjithatë, në raste të brutalitetit ekstrem dhe qëllimit të qartë për të shkaktuar dëm, ky privilegj mund të vihet në pikëpyetje. Ibn Kudameh, një nga juristët më të njohur të shkollës Hanbeli, përmend se, "*nëse një person kryen një vrasje me rrethana rënduese, si në rastin e torturës apo masakrës, dënimi mund të tejkalojë Kisas-in e zakonshëm, përfshirë ndëshkime publike për të parandaluar dhe edukuar shoqërinë*". Kjo tregon se, edhe nëse *Kisas* nuk zbatohet, mund të ketë ndëshkime të tjera të ashpra për të ruajtur drejtësinë dhe rendin shoqëror. Shih më gjerësisht Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 226; Shih po ashtu njërin nga autoritetet shkencore islame, El-Xhasas, i shkollës Hanefite, i cili citon një shembull ku vrasja me rrethana rënduese përfshin përdorimin e metodave të dhunshme dhe të panevojshme për të eliminuar viktimën, duke e konsideruar atë një krim që kërkon ndëshkim të ashpër për të ruajtur rendin publik dhe etikën njerëzore. Analizimi i rrethanave ku veprimet e dhunshme gjatë vrasjes konsiderohen si rënduese argumenton se sheriati nuk i toleron akte të tilla dhe kërkon ndëshkime të ashpra për të ruajtur drejtësinë dhe rendin moral. A. el-Xhessas, *Ahkam el-Kur'an*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, Bejrut 1994, f. 235-237.

b) vrasje nga gabimi (*Katlul Khata'*).

Pra, sipas qëndrimit të kësaj shkolle juridike, nuk ekziston kategoria e vrasjes me qëllim (***Shibh el-'Amd***). Imam Maliku ka kritikuar ndarjen e vrasjeve që bëjnë shkollat e tjera juridike, duke thënë se: "Në Librin e Allahut nuk ka vrasje tjetër, përveç asaj me paramendim dhe asaj nga gabimi; ndërsa për vrasjen me qëllim (***Shibh el-'Amd***) nuk ka një cilësim të tillë te ne, prandaj këtë lloj të vrasjes e llogarisim si vrasje me paramendim (***Katlul 'Amd***)"[1].

Llojet e mjeteve vrasëse si kriter për kualifikimin e vrasjes

Siç përmendëm më sipër, dhe siç pasqyrohet në literaturën islame klasike, kësaj problematike i është kushtuar një hapësirë e madhe. Me këtë rast, në mënyrë të përmbledhur, do të japim disa sqarime elementare për të krijuar një pasqyrë se si bëhet kualifikimi i llojit të një vrasjeje.

Për t'u konsideruar një akt si vrasje me paramendim, duhet të shqyrtohet, ndër të tjera, edhe mjeti me të cilin është kryer vrasja. Prandaj, çdo mjet që zakonisht shkakton vdekje, ose një mjet që normalisht nuk shkakton plagë të lehta ose plagë vdekjeprurëse, si një shkop i madh, por që përdoret për qëllime edukative, është subjekt i diskutimit mes juristëve.

Nëse përdoruesi i këtyre mjeteve ka për qëllim eliminimin e tjetrit (t'i marrë jetën), mjeti konsiderohet vrasës dhe kryerësi dënohet me *kisas* (dënimi sipas ligjit islam). Përveç kësaj, nuk është përcaktues vetëm mjeti që shkakton apo jo vdekjen, por edhe qëllimi i përdoruesit.

Mjeti me teh

Juristët e shkollave të ndryshme theksojnë se mjetet që kanë teh dhe depërtojnë në trup, si shpata, thika dhe çdo objekt metalik (hekur, plumb, bakër, ari, argjend) ose jo-metalik (qelqi, guri, druri) me teh prerës, konsiderohen mjete vrasëse.

Sidoqoftë, vetë prania e tehut nuk është gjithmonë argument i mjaftueshëm për të kualifikuar një mjet si vrasës. Argumenti për këtë është se një mjet, me ose pa teh, që mund të presë lëkurën ose majën e gishtit, mund të shkaktojë vdekjen e një personi. Prandaj, një akt i kryer me mjet me

[1] Malik ibn Enes, *el-Muvatta*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1999, f. 435.

teh që shkakton vdekjen e një personi kualifikohet si vrasje me paramendim (***Katlul 'Amd***).

Mjeti i rëndë (që ka peshë)

Kur flasim për mjetet e rënda, ato janë ato mjete që, edhe pse nuk kanë teh, shkaktojnë plagë të rënda, si shkopi ose guri. Edhe pse këto mjete shpesh shkaktojnë vdekje, përdorimi i tyre mund të synohet se synon të shkaktojë pasoja fatale, duke çuar në cilësimin e vrasjes si vrasje me paramendim (***Katlul 'Amd***) dhe ndëshkimin me *kisas*.

Por, nëse mjeti i rëndë zakonisht nuk shkakton vdekje dhe përdoret pa qëllim për të marrë jetën, atëherë vrasja cilësohet si vrasje me qëllim (***Katlul Shibh el-'Amd***).

Bazuar në këtë analizë, një akt cilësohet si vrasje me paramendim (***Katlul 'Amd***) kur kryerësi përdor:

- armë zjarri

- shpatë

- metal që depërton në trup, edhe nëse nuk ka teh

- gjilpërë e madhe ose shigjetë që depërton në trup

Gjithashtu, vrasja cilësohet si e tillë edhe kur kryerësi përdor mjete të tjera që zakonisht shkaktojnë vdekje, si shkopi i trashë, druri i madh, ose guri.

Nëse grushtimi dhe shuplakat e njëpasnjëshme vazhdojnë deri në vdekjen e personit, ose nëse goditjet janë të fokusuara në vende delikate, ku zakonisht shkaktohet vdekja, atëherë ky akt cilësohet gjithashtu si vrasje me paramendim.

Vrasja me paramendim mund të konsiderohet edhe kur:

- Personi lihet i ekspozuar në diell të fortë ose në acar ekstrem, duke shkaktuar vdekjen

- Një person i sëmurë nuk merr trajtimin e nevojshëm për të ndaluar përparimin e sëmundjes, duke çuar në vdekjen e tij

Nga ana tjetër, nëse kryerësi përdor një mjet që zakonisht nuk shkakton vdekje, si kamxhiku ose një shkop i lehtë, dhe goditjet nuk janë

të përsëritura apo në vende delikate, atëherë vrasja kualifikohet si vrasje me qëllim (***Katlul Shibh el-'Amd***).

Argumentet me të cilat shafiitë[1] dhe Hanbelitë[2] mbrojnë qëndrimin e tyre janë të njëjta me ato që ka përdorur Ebu Hanife për të mbështetur mendimin e tij. Ata fillojnë me hadithin që thotë: "***Me të vërtetë, ai që kryen vrasje me qëllim dhe gabim, duke qëlluar me kamxhik ose shkop, duhet të dënohet me njëqind deve***". Sipas tyre, ky hadith tregon se qëllimi është për përdorimin e mjeteve me peshë të vogël, pasi përmenden specifikisht shkopi dhe kamxhiku. Fakti që hadithi nuk përmend gurin, sipas tyre, është argument se përfshihen vetëm mjetet që janë të ngjashme me ato të përmendura.

Për më tepër, ata mbështesin qëndrimin e tyre edhe me një tjetër hadith, ku përshkruhet një rast i një robëreshe, e cila ishte gjetur me kokën e saj të shtypur ndërmjet dy gurëve. Pas zhvillimit të hetimeve dhe marrjes në pyetje për të zbuluar se kush ia kishte shkaktuar plagën, kur u përmendën emrat e disa personave dhe përmendja arriti tek një çifut, robëresha bëri shenjë me kokë, duke treguar se ai ishte kryerësi i veprës penale. Çifuti u soll para Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të), u mor në pyetje dhe e pranoi krimin. Atëherë, Profeti urdhëroi që të dënohej duke i shtypur kokën me gurë[3], ashtu siç kishte bërë ai me robëreshën[4].

Vrasja me mjetin i cili ka teh

Në fushën e të drejtës penale islame, termi "*mjet me teh*" nënkupton *çdo lloj mjeti që, kur përdoret, shkakton plagë të thella ose e godet trupin e njeriut në mënyrë të tillë që të depërtojë në trup dhe të shkaktojë dëme të rënda*. Ky koncept përfshin armët e ftohta, objekte të mprehta si thika,

[1] En-Nevevi, 'el-Minhaxh', me komentin e Ibn Hajar el-Haitami, vëll. 6, Bejrut: Dār el-Ma'arif, 1998, f. 74-76.
[2] Ibn Kudama, 'el-Mugni', vëll. 8, Bejrut: Dār el-Fikr, 1984, f. 213-215.
[3] Me këtë hadith argumentohet dhe vërtetohet se vritet mashkulli kur ai vret një femër, çështje për të cilën ka konsensus nga juristët muslimanë. Po ashtu, është argument se, lejohet dënimi me të njëjtën formë me të cilën është vrarë personi. Këtë mendim e përkrahin *xhumhuri* e juristëve muslimanë. Shih el-Xhassas, *Ahkam...*, vep. e vit., vëll. 1, f. 171-3.
[4] Ebu Davud, *Sunen Ebi Davud*, vëll. 4, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 171.

shufrat metalike, gurët e mprehtë, qelqi, eshtrat e mprehta dhe mjete të tjera të ngjashme që mund të përdoren për të shkaktuar vdekje[1].

Në të drejtën penale islame, vrasja e kryer me mjete që kanë teh cilësohet si vrasje me paramendim (*Katl el-'Amd*), për të cilën parashihet dënimi me *Kisas*[2]. Kjo do të thotë se, nëse dikush kryen një vepër penale duke përdorur një mjet me teh që zakonisht përdoret për vrasje, atëherë dënimi i paraparë është ndëshkimi i njëjtë ashtu si vepruesi ka shkaktuar ndaj viktimës[3].

Qëndrimi i shkollave juridike islame për mjetet vrasëse

Sipas Hanefitëve, për të cilësuar një akt si vrasje me paramendim (***Katl el-'Amd***), është e domosdoshme që mjeti i përdorur të jetë i destinuar për të vrarë dhe të jetë mjet që në shumicën e rasteve shkakton vdekje[4]. Ata theksojnë se vetëm përdorimi i një mjeti me teh nuk është i mjaftueshëm për ta cilësuar vrasjen si të qëllimshme, nëse nuk përmbushen kushtet e lartpërmendura[5].

Ndryshe nga Hanefitët, Shafi'itët dhe Hanbelitët nuk kushtëzojnë që mjeti të jetë i destinuar për të vrarë apo që zakonisht shkakton vdekje[6]. Për ta, mjafton që mjeti të jetë i mprehtë dhe të përdoret për të sulmuar viktimën. Nëse mjeti ka teh dhe goditja shkakton plagë të rënda, atëherë akti konsiderohet vrasje me paramendim[7].

Malikitët kanë një qasje më të gjerë. Sipas tyre, nuk është e nevojshme që mjeti të jetë i destinuar për të vrarë ose që zakonisht shkakton vdekje[8]. Për ta, mjafton që sulmuesi të ketë një qëllim të qartë armiqësor dhe që sulmi të rezultojë në vdekjen e viktimës[9]. Ky interpretim përfshin çdo mjet

[1] El-Kurtubi, *el-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, vëll. 5, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2010, f. 99.
[2] Ibn Abidin, *Radd el-Muhtar ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 6, Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 237.
[3] El-Maverdi, *el-Havi el-Kabir*, vëll. 13, Dar el-Kutub el-Ilmije, Kajro 1999, f. 246
[4] El-Kasani, *Bada'i el-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 11.
[5] Es-Sarakhsi, *El-Mabsut*, vëll. 26, Dar el-Maa'rifah, Bejrut 1993, f. 91.
[6] En-Nevevi, *Revdat et-Talibin*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 231.
[7] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Kitab el-Arabi, Bejrut 1983, f. 304.
[8] El-Kharshi, *Sharh Mukhtesar Khalil*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Kajro 1980, f. 52.
[9] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid ve Nihajet el-Muktasid*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Bejrut 1996, f. 358.

që përdoret për të goditur viktimën, pa marrë parasysh nëse mjeti është me teh apo jo.

Në përputhje me qëndrimet e juristëve muslimanë, mund të përfundohet se nëse një person përdor një mjet të mprehtë për të sulmuar dikë dhe shkakton plagë të rënda që çojnë në vdekjen e viktimës, ky akt konsiderohet unanimisht si vrasje me paramendim (***Katl el-'Amd***) nga të gjitha shkollat juridike[1]. Si rrjedhojë, dënimi për këtë vepër është Kisas, që nënkupton ndëshkimin e barabartë me atë që është shkaktuar[2].

Vrasja me mjete që kanë majë

Vrasja me paramendim mund të shkaktohet edhe nëse mjeti i përdorur nuk ka teh të mprehtë. Një shembull i tillë është rasti kur dikujt i shkaktohen plagë të vogla, por në një pjesë të trupit ku plaga mund të jetë fatale, si p.sh. kur një person goditet me një gjilpërë në zemër[3].

Qëndrimi i juristëve muslimanë për mjetet me majë

Sipas **Hanefive**, nëse një gjilpërë përdoret për të goditur një pjesë të trupit ku nuk mund të shkaktohet vdekje e menjëhershme, si p.sh. në këmbë, atëherë kjo konsiderohet vrasje me qëllim (***Shibh el-'Amd***). Kjo, sepse sipas Hanefitëve, gjilpëra është e destinuar për qëllime qepjeje dhe jo për të vrarë[4]. Në këtë rast, edhe nëse viktima vdes për shkak të plagës, vepra mund të ricilësohet sipas qëllimit dhe natyrës së mjetit të përdorur[5].

Juristët **Shafi'itë** kanë një qasje më strikte: nëse përdoret një mjet që shkakton pasoja të ndaluara, si plagosje e rëndë, vepra do të cilësohet si vrasje me paramendim (***Katl el-'Amd***). Për ta, mjeti nuk ka rëndësi aq sa kanë rëndësi pasojat e shkaktuara. Nëse plaga shkakton dhimbje të zgjatur deri në vdekje, atëherë akti konsiderohet si vrasje me paramendim[6]. Por nëse plaga nuk është e qëndrueshme dhe viktima vdes pa përjetuar

[1] Ibn Tejmijeh, *Mexhmu' el-Fatava*, vëll. 28, Dar el-Vefa, Bejrut 1995, f. 324.
[2] Esh-Shevkani, *Najl el-Avtar*, vëll. 7, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 68.
[3] El-Kurtubi, *el-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, vëll. 5, Dar el-Kutub el-Ilmije, Kajro 2010, f. 102.
[4] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., f. 15.
[5] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vëll. 26, Dar el-Mea'rifeh, Bejrut 1993, f. 91.
[6] En-Nevevi, *Ravdat et-Talibin*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 231.

dhimbje të vazhdueshme, atëherë cilësohet si vrasje e ngjashme me paramendim[1].

Hanbelitët ndajnë një mendim të ngjashëm me Shafi'itët. Sipas tyre, nëse gjilpëra futet në pjesë të trupit ku mund të shkaktojë dhimbje të madhe dhe eventualisht vdekje, atëherë kjo cilësohet si vrasje me paramendim[2]. Nëse plaga shkakton dhimbje dhe viktima vdes pas një periudhe të zgjatur, dënimi është ***Kisas***[3]. Por në rastet kur plaga është e lehtë dhe viktima vdes menjëherë, ekzistojnë dy mendime: njëri që përjashton ***Kisas***-in dhe tjetri që e mbështet atë[4].

Sipas juristëve **Malikitë**, çdo përdorim i gjilpërës për të goditur një person, pavarësisht qëllimit apo pasojës, konsiderohet vrasje me paramendim, nëse nuk përdoret për lojë apo për qëllime edukative[5]. Ata nuk bëjnë dallim nëse gjilpëra shkakton plagë ose jo, ose nëse plaga ndodhet në një vend ku supozohet se do të shkaktojë vdekje[6].

Nga qëndrimet e juristëve muslimanë, mund të konstatojmë se, sipas Shafi'itëve dhe Hanbelitëve, përdorimi i një gjilpëre që shkakton plagë të thella në një vend të ndjeshëm të trupit do të konsiderohet unanimisht si vrasje me paramendim dhe do të ndëshkohet me ***Kisas***[7]. Ndërkohë, Hanefitët dhe Malikitët kanë qasje të ndryshme, duke vlerësuar qëllimin dhe përdorimin e mjetit për të rikualifikuar veprën.

Vrasja me mjet i cili ka peshë, e nuk ka teh

Në të drejtën penale islame, nëse një vrasje kryhet me një mjet që ka peshë, por nuk ka teh të mprehtë, si një shkop apo gur, juristët kanë qëndrime të ndryshme. Kjo është për shkak të debatit nëse një vrasje e shkaktuar me një mjet të tillë duhet të konsiderohet vrasje me paramendim

[1] El-Maverdi, *el-Havi el-Kebir*, vëll. 13, Dar el-Kutub el-Ilmije, Kajro 1999, f. 246.
[2] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Kitab el-Arabi, Kajro 1983, f. 304.
[3] El-Bahuti, *Kashf el-Kina'*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut 1999, f. 199.
[4] El-Shevkani, *Najl el-evtar*, vëll. 7, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 73.
[5] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid ve Nihajet el-Muktesid*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Kajro 1996, f. 358.
[6] El-Kharshi, *Sharh Mukhtasar Khalil*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Kajro 1980, f. 52.
[7] Ibn Tejmijeh, *Mexhmu' el-Fetava*, vëll. 28, Dar el-Vefa, Bejrut 1995, f. 324.

dhe të ndëshkohet me ***Kisas***, apo nëse duhet të dënohet me pagimin e *Dijes* (kompozicionit), siç është rasti për vrasjen e qëllimshme[1].

Qëndrimi i juristëve për mjetet me peshë, por pa teh

Qëndrimi i **Ebu Hanifes** dhe dy nxënësve të tij, **Ebu Jusufit** dhe **Muhamedit**, nuk është i unifikuar. Sipas Ebu Hanifes, vrasja e kryer me sende që kanë peshë, si bakri ose guri i peshoreve, konsiderohet vrasje e qëllimshme (***Shibh el-'Amd***), por jo vrasje me paramendim[2]. Sipas tij, hekurin e veçon nga të tjerët për shkak të aftësisë së tij për të shkaktuar dëme të mëdha, duke u bazuar në ajetin kuranor: **"Ne e kemi zbritur hekurin, në të cilin ka forcë të madhe dhe dobi për njerëz"**[3].

Gjithashtu, Ebu Hanife citon një hadith të Profetit Muhamed (a.s.) ku thuhet: "***Ai që kryen vrasje me qëllim (****Shibh el-'Amd****) apo nga gabimi (****khata'****), duke goditur me kamxhik ose me shkop, duhet të paguajë dëmshpërblimin prej njëqind deveve***"[4].

Kjo tregon se, sipas tij, vrasja me këto mjete nuk konsiderohet vrasje me paramendim.

Në anën tjetër, dy nxënësit e tij, **Ebu Jusufi** dhe **Muhamedi**, janë të mendimit se vrasja me sende të rënda si një gur apo dru të madh, që zakonisht shkaktojnë vdekje, kualifikohet si vrasje me paramendim (***Katl el-'Amd***), për shkak të fuqisë së këtyre mjeteve për të shkaktuar vdekjen[5].

Juristët **Shafi'itë** dhe **Hanbelitë** ndajnë një qëndrim të ngjashëm. Ata mendojnë se, nëse përdoret një mjet me peshë që zakonisht shkakton vdekje, kjo do të cilësohet si vrasje me paramendim, pavarësisht nëse mjeti është i madh apo i vogël[6]. Ata argumentojnë se, nëse mjeti përdoret për të goditur viktimën në një pjesë të ndjeshme të trupit, ose nëse viktima

[1] El-Kurtubi, *el-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, vëll. 5, Dar el-Kutub el-Ilmije, Kajro 2010, f. 105.
[2] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., f. 19.
[3] Surah el-Hadid, 25.
[4] Ibn Abidin, *Radd el-Muhtar ala el-Durr el-Mukhtar*, vëll. 6, Bejrut 1992; Dar el-Fikr, f. 239.
[5] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vëll. 26, Bejrut 1993; Dar el-Mea'rifah, f. 95.
[6] En-Nevevi, *Revdat et-Talibin*, vëll. 9, Bejrut: Dar el-Fikr, 1997, f. 235.

është në një gjendje të dobësuar (p.sh., e sëmurë ose në një klimë të ashpër), vrasja konsiderohet e qëllimshme[1].

Ata bazohen në hadithin që përmend mjetet si shkopin dhe kamxhikun për të dëshmuar se përdorimi i sendeve me peshë të vogël mund të çojë gjithashtu në dënim me *Kisas*[2].

Juristët **Malikitë** mbajnë qëndrim se çdo vrasje e kryer me një mjet që ka peshë konsiderohet vrasje me paramendim, pavarësisht nëse mjeti zakonisht shkakton vdekje apo jo[3]. Ata theksojnë se, për t'u konsideruar vrasje me paramendim, është e mjaftueshme që veprimi të kryhet me qëllim armiqësie dhe jo për qëllime edukative apo tallëse[4]. Ata theksojnë se, nëse kryerësi shfaq zemërim ose urrejtje të hapur ndaj viktimës, atëherë akti kualifikohet si vrasje me paramendim[5].

Nga qëndrimet e juristëve muslimanë mund të konstatojmë se, nëse një person përdor një mjet me peshë për të kryer një vrasje, interpretimi varet nga natyra e mjetit dhe qëllimi i kryerësit. Shafi'itët dhe Hanbelitët janë më të ashpër në interpretim, duke e cilësuar aktin si vrasje me paramendim në shumicën e rasteve, ndërsa Hanefitët dhe Malikitët kanë qasje më të nuancuara, duke vlerësuar qëllimin dhe kontekstin e përdorimit të mjetit.

4) Kryerësi i veprës të kryejë veprimin me dashje të caktuar - *Kasd el-Khas*

Sipas juristëve **Hanefitë**, **Shafi'itë** dhe **Hanbelitë**, vrasja nuk kualifikohet si vrasje me paramendim (***Katl el-'Amd***)[6] nëse krimineli nuk ka dashje të caktuar[7] për të vrarë viktimën. Kjo do të thotë që, nëse kryerësi ka

[1] El-Maverdi, *el-Havi el-Kabir*, vëll. 13, Kajro: Dar el-Kutub el-Ilmije, 1999, f. 251.
[2] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Bejrut: Dar el-Kitab el-Arabi, 1983, f. 309.
[3] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid ve Nihajet el-MuKtasid*, vëll. 2, Bejrut: Dar el-Fikr, 1996, f. 362.
[4] El-Kharshi, *Sharh Mukhtasar Khalil*, vëll. 8, Kajro: Dar el-Fikr, 1980, f. 54.
[5] Ibn Tejmijeh, *Mexhmu' el-Fatava*, vëll. 28, Bejrut: Dar el-Vefa, 1995, f. 327.
[6] El-Kurtubi, *el-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, vëll. 5, Kajro: Dar el-Kutub el-Ilmije, 2010, f. 109.
[7] Elementi volutiv është nga momentet vendimtare të përgjegjshmërisë që të përcaktohet më pas edhe vepra penale, e në këtë kuadër në bazë të saj do të dihet nëse kemi të bëjmë me vrasje me paramendim "*Katlul 'Amd"* apo me qëllim "*Katlu shibhil 'Amd".* Kjo, siç kemi theksuar, ka një rëndësi të posaçme teorike dhe praktike.

për qëllim vetëm sulmin ndaj viktimës, pa pasur synim të qartë për ta vrarë, atëherë vepra do të konsiderohet vrasje e qëllimshme (***Shibh el-'Amd***) dhe jo vrasje me paramendim[1]. Juristët argumentojnë se, për të provuar dashjen e caktuar, duhet të merren parasysh mjetet që përdor kryerësi, pasi përdorimi i një mjeti vdekjeprurës tregon qëllimin e tij[2].

Qëndrimi i juristëve për përdorimin e mjetit si dëshmi për dashjen e caktuar

Duke qenë se qëllimi i brendshëm i kryerësit është i fshehtë dhe i panjohur, juristët e bazojnë vrasjen me paramendim në përdorimin e mjetit të volitshëm për vrasje[3]. Për këtë arsye, përdorimi i një mjeti që zakonisht shkakton vdekje është konsideruar si provë e jashtme e qëllimit të kriminelit[4]. Kjo është një dëshmi materiale që nuk mund të kundërshtohet lehtë, sepse vjen si rezultat i veprimit të vetë kriminelit.

Malikitë e kushtëzojnë dënimin me *Kisas* me ekzistencën e armiqësisë dhe qëllimit të veprimit armiqësor, por nuk kërkojnë që të ketë një qëllim të qartë për të vrarë[5]. Nëse kryerësi ka kryer veprimin me qëllim armiqësie dhe pa synim për lojë apo edukim, kjo konsiderohet vrasje e qëllimshme[6].

Juristët **Hanefitë** dhe **Hanbelitë** nuk bëjnë dallim ndërmjet dashjes së caktuar dhe asaj të përgjithshme[7]. Sipas tyre, nëse një kriminel ka për qëllim të sulmojë një grup njerëzish, edhe nëse nuk synon një individ të caktuar, ai është përgjegjës për vrasje me qëllim[8]. Në të kundërt, **Shafitë** dhe **Malikitët** dallojnë midis dy llojeve të dashjeve: nëse kryerësi synon

Ka edhe disa lloje të veprave penale, ku kërkohet që dashja e caktuar (*Kasdul khas*) të jetë e shprehur, duke e bërë të dallohet nga llojet e veprave të ngjashme. Për këtë dhe problematikat në lidhje me elementin volutiv (dashjes) shih Sh. Sulejmani, *E drejta...*, vep. e cit., f. 177-189.

[1] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vëll. 26, Bejrut: Dar el-Mea'rifeh, 1993, f. 97.

[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 6, Bejrut: Dar el-Fikr, 1992, f. 241.

[3] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., f. 21.

[4] El-Maverdi, *el-Havi el-Kebir*, vëll. 13, Dar el-Kutub el-Ilmije, Kajro 1999, f. 253.

[5] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Kitab el-Arabi, Bejrut 1983, f. 312.

[6] El-Kharshi, *Sharh Mukhtesar Khalil*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Kajro 1980, f. 54.

[7] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid ve Nihajet el-Muktesid*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Bejrut 1996, f. 362.

[8] Ibn Tejmijeh, *Mexhmu' el-Fetva*, vëll. 28, Dar el-Vefa, Bejrut 1995, f. 329.

një person të caktuar, atëherë kjo cilësohet si vrasje me paramendim, ndërsa nëse nuk ka një target të qartë, vepra do të konsiderohet vrasje e qëllimshme ose vrasje nga gabimi, sipas rrethanave[1].

5) Veprimi (*akti*) të jetë i kryer armiqësisht

Për të cilësuar një vrasje si vrasje me paramendim (***Katl el-'Amd***), është thelbësore që akti i kryer nga kryerësi të jetë i shoqëruar me një qëllim të qartë armiqësor dhe me një urrejtje të thellë ndaj viktimës[2]. E drejta penale islame e ndan në mënyrë të qartë këtë lloj vrasjeje nga vrasjet e tjera, si ato të kryera me qëllim (***Shibh el-'Amd***) apo nga gabimi (***Katl el-Khata'***), duke theksuar se në rastet e vrasjes me paramendim, duhet të ekzistojë një armiqësi e hapur dhe e qëllimshme nga ana e kryerësit.

Kjo armiqësi zakonisht manifestohet në formën e një veprimi të paramenduar dhe të drejtuar ndaj viktimës, ku kryerësi përdor mjete që janë qartësisht të destinuara për të shkaktuar vdekje. Për shembull, nëse një person godet me një armë të mprehtë ose një mjet të rëndë me qëllimin e qartë për të vrarë, ky akt konsiderohet si një veprim armiqësor i qëllimshëm. Kjo është një shenjë e qartë e urrejtjes dhe dëshirës për të shkaktuar dëme maksimale, duke e ndarë këtë akt nga një vrasje e kryer thjesht për vetëmbrojtje ose pa qëllim të qartë për të marrë jetën[3].

Juristët e shohin përdorimin e mjetit vdekjeprurës si një kriter të jashtëm dhe objektiv për të provuar qëllimin armiqësor të kryerësit[4]. Ky kriter është i rëndësishëm, sepse qëllimet e brendshme të kryerësit janë shpesh të vështira për t'u përcaktuar drejtpërdrejt. Prandaj, përdorimi i një mjeti që në shumicën e rasteve çon në vdekje tregon se kryerësi ka pasur si synim t'i shkaktojë një dëm të pariparueshëm viktimës[5].

Në raste të tilla, e drejta penale islame kërkon që akti të jetë kryer me një qëllim të qartë dhe të paramenduar për të shkaktuar vdekje, duke përdorur mjete të cilat zakonisht janë të njohura për efektin e tyre shkatërrues. Juristët theksojnë se vetëm përdorimi i një mjeti të tillë tregon qartë

[1] En-Nevevi, *Ravdat et-Talibin*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 237.
[2] El-Bahuti, *Keshf el-Kina'*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut 1999, f. 201.
[3] Esh-Shevkani, *Najl el-Evtar*, vëll. 7, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 80.
[4] Ibid.
[5] El-Kurtubi, *el-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, vëll. 5, f. 109.

qëllimin armiqësor dhe synimin për të kryer një akt të rëndë penal. Kjo bën dallimin mes vrasjes me paramendim dhe vrasjeve të tjera të kryera në rrethana të ndryshme[1].

Një element tjetër që juristët përfshijnë në vlerësimin e qëllimit armiqësor është konteksti emocional dhe psikologjik i kryerësit. Nëse një person kryen një akt vrasjeje në një gjendje zemërimi të skajshëm apo urrejtje të madhe, kjo tregon një shkallë të lartë të qëllimit armiqësor. Në raste të tilla, vrasja kualifikohet si vrasje me paramendim, edhe nëse nuk ka një plan të detajuar paraprak, por është shkaktuar nga një shpërthim i dhunshëm i emocioneve negative[2].

Në të drejtën penale islame, mjeti i përdorur për vrasjen është shpesh një kriter vendimtar për të bërë dallimin mes vrasjes me paramendim dhe formave të tjera të vrasjes. Një mjet që zakonisht shkakton vdekje është dëshmi e fuqishme se kryerësi ka pasur për qëllim të shkaktojë dëme serioze dhe të pakthyeshme[3]. Kjo është arsyeja pse përdorimi i një mjeti të tillë konsiderohet si një shprehje e qartë e armiqësisë dhe qëllimit të keq, duke i dhënë mundësi gjykatësve të ndajnë këtë lloj akti nga vrasjet e tjera që mund të jenë kryer pa paramendim.

[1] El-Kharshi, *Sharh Mukhtasar Khalil*, vëll. 8, Kajro: Dar el-Fikr, 1980, f. 56.
[2] Esh-Shevkani, *Nejl el-Evtar*, vëll. 7, Kajro: Dar el-Hadith, 2004, f. 82.
[3] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve Nihajet el-Muktasid*, vëll. 2, Bejrut: Dar el-Fikr, 1996, f. 364.

I.1.2. Sanksionet për vrasjen me paramendim

Vrasja me paramendim, sipas jurisprudencës islame, përfshin një gamë ndëshkimesh që aplikohen ndaj kryerësit të kësaj vepre penale. Këto ndëshkime ndahen në sanksione themelore, zëvendësuese dhe pasuese.

Sipas juristëve muslimanë, vrasja me paramendim përbën një nga mëkatet më të mëdha, siç përmendet në burimet fetare dhe jurisprudencën penale islame. Në këtë kuadër, pasojat përfshijnë:

- *Mëkat i madh*, siç në mënyrë eksplicite thuhet në Kuran, ku vrasja klasifikoht si një mëkat i rëndë, duke theksuar se kryerësi do të qëndrojë përjetësisht në zjarr, siç edhe përmendet në tekstin hyjnor: **"Dhe kush vret me paramendim një besimtar, ndëshkimi i tij është Xhehenemi, ku do të jetë përgjithmonë. Allahu është zemëruar me të, e ka mallkuar dhe i ka përgatitur një ndëshkim të madh"**. (en-Nisa: 93)

- *Ndëshkimi me* *Kisas*, ashtu siç edhe Kurani e përcakton qartë ndëshkimin me *Kisas* për vrasjen me paramendim, duke specifikuar edhe drejtësinë në zbatimin e tij, kur thotë: **"O ju që besuat! Jeni urdhëruar për drejtësi në ndëshkimin për të vrarët: i liri për të lirë, robi për robin, dhe gruaja për gruan..."**. (el-Bekare:178)

- *Ndalimi nga trashëgimia* *dhe* ***testamenti***, është një moment ku kryerësi i një vrasjeje me paramendim humbet të drejtën e tij, edhe pse i garantuar me teskte ligjore islame, për të përfituar nga testamenti dhe për të trashëguar nga pasuria e viktimës[1].

Juristët muslimanë janë unanim se ndëshkimi themelor për vrasjen me paramendim është ***Kisas***, i cili përfaqëson gjakmarrjen e barabartë. Shkolla Hanefite thekson se ky ndëshkim është i detyrueshëm dhe nuk lejohet të zëvendësohet me forma të tjera, si ***Dije***, përveçse me pajtim ndërmjet palëve të përfshira.

Juristët kanë qëndrime të ndryshme për sa i përket sanksionimit të vrasësit të këtij lloji nëse duhet që pos sanksionit themelor t'i shqiptohet edhe ndonjë sanksion plotësues. Kështu, Hanefitë, vlerësojnë se për vrasjen me paramendim kryerësi ndëshkohet vetëm me ***Kisas***. Kjo nënkupton

[1] Sarakhsi, *El-Mabsut*, vëll. 26, Kajro: Dar El-Ma'rifah, 1993, f. 83.

se ndëshkimi duhet të jetë i përpjesshëm dhe nuk mund të zëvendësohet me një dënim më të lehtë pa marrëveshje mes palëve[1].

Ndërkaq Shafi'itë vlerësojnë se përveç ndëshkimit me *Kisas*, kryerësit i shqiptohet edhe dënimi me *kefaret* si një masë plotësuese për faljen dhe pendimin e kryerësit, bazuar në analogjinë e vrasjes me gabim.[2]

- ***Ndëshkimet pasuese për vrasjen me paramendim***

Në jurisprudencën islame, ndëshkimet pasuese për vrasjen me paramendim janë masa shtesë që synojnë jo vetëm ndëshkimin e kryerësit, por edhe vendosjen e drejtësisë dhe ruajtjen e ekuilibrit në shoqëri. Këto ndëshkime trajtojnë pasojat morale, shoqërore dhe ligjore të krimit, duke përfshirë ndalimin e trashëgimisë dhe testamentit, si dhe pasojat morale që burojnë nga veprimet e kryerësit.

- *Ndalimi i trashëgimisë*: Sipas rregullave të jurisprudencës islame, një vrasës nuk mund të trashëgojë nga viktima e tij

- *Ndalimi i testamentit*: Jurisprudenca islame parasheh ndalesën gjithashtu edhe për përfitimin nga testamenti i viktimës për një vrasës

- *Pasojat morale dhe sociale*: Nga kuadri i ndëshkimeve pasuese në jurisprudencën islame adresohen gjithashtu pasojat morale dhe sociale që rrjedhin nga krime të rënda si vrasja

- *Pajtimi dhe rehabilitimi shoqëror*: Në rastet kur familja e viktimës pranon faljen ose një formë dëmshpërblimi, jurisprudenca islame e konsideron këtë akt si një hap të rëndësishëm drejt rehabilitimit shoqëror dhe rikthimit të harmonisë.

[1] *Fatava el-Hindije*, Dar el-Salam, Kajro 2000, vëll. 2, f. 303.
[2] En-Nevevi, *el-Mexhmu' Sherh el-Muhadhdheb*, vëll. 6, Dar el-Hadith, Kajro 2001, f. 145.

I.1.2.1. Sanksioni themelor, plotësues, shtesë dhe ai zëvendësues për vrasjen me paramendim

I.1.2.1.1. *Kisasi*, sanksion themelor për vrasjen me paramendim

Kisasi është një nga sanksionet më të rëndësishme në jurisprudencën islame dhe zbatohet për krimet më të rënda, si vrasja me paramendim (*Katl el-'Amd*). Ai është një mekanizëm që mishëron drejtësinë hyjnore dhe ndëshkimin proporcional, duke u bazuar në parimin e barazisë dhe proporcionalitetit. Ky parim siguron që ndëshkimi të jetë i barasvlershëm me krimin e kryer, duke mbrojtur viktimën dhe shoqërinë nga pasojat e padrejtësisë dhe nga hakmarrjet individuale[1].

Kisasi jo vetëm që rikthen ekuilibrin brenda shoqërisë, por gjithashtu shërben si një mjet për të parandaluar krimet e ngjashme. Në këtë mënyrë, ai ndihmon në ruajtjen e sigurisë dhe stabilitetit të shoqërisë, duke forcuar autoritetin e ligjit dhe duke mbrojtur të drejtat themelore të individëve.

Kisasi pra nuk është thjesht një ndëshkim; ai është një parim themelor që buron nga drejtësia hyjnore dhe nga nevoja për të mbrojtur jetën e individëve. Ai përfaqëson një formë të ndëshkimit proporcional që ndjek gjurmët e krimit dhe pasqyron drejtësinë në mënyrë të barabartë.

El-Kisas dhe ***el-Kasaas***, në kuptimin etimologjik, do të thotë "*ndjekje e gjurmëve*". Ky term përdoret për të shprehur ndëshkimin, pasi ai që përfiton nga *kisas*-i ndjek gjurmët e krimit[2] dhe aplikon ndëshkimin në mënyrë proporcionale me veprën e kryer[3].

---

[1] Duhet theksuar se në përputhje me jurisprudencën islame ekzekutimi i dënimit me *Kisas* është përgjegjësi ekskluzive e shtetit dhe nuk mund të kryhet nga individët dhe vetëm kështu kjo qasje siguron drejtësi të organizuar. Shih Habibe Ebu Zejd. *El-Ixhtihad el-fik'hi el-Muasir fi es-sijase esh-sher'ije*, Dar kutub el-ilmije, Bejrut 2010, f. 80.

[2] Ibn Mendhur, *Lisan el-Arab*, vëll. 12, Dar Sader, Bejrut 1993, f. 246.

[3] Shpesh, me apo pa qëllim të përkthyera në gjuhën shqipe, ngatërrohen dy nocione. Nocioni i parë është *eth-Ther*, që ka kuptimin e gjakmarrjes apo marrjes së hakut për vrasjen e një anëtari të familjes apo të fisit, me qëllim për të rivendosur nderin e humbur dhe për të sjellë drejtësi sipas kodeve zakonore, dhe nocioni *Kisas* (që shpesh edhe ky dëgjohet të përkthehet në gjuhën shqipe po ashtu si hakmarrje, gjakmarrje) e që realisht janë dy koncepte të ndryshme, por ama që lidhen me drejtësinë dhe ndëshkimin për vrasje dhe plagosje. Kështu, nocioni *eth-Ther*, që ka kuptimin gjak-

Dhe thuhet ***"Mumathele",*** e nga ky kuptim është marrë shprehja *el-Kisas* parë nga aspekti fetar, që do të thotë ***shpërblimi i kriminelit për veprim të ngjashëm me të vetin***, që është vrasja[1].

Kisasi, si një sanksion penal në jurisprudencën islame, është plotësisht i legjitimuar dhe mbështetet në Kuran, Sunnet, konsensusin e dijetarëve

marrja është një praktikë e trashëguar në shumë shoqëri tradicionale, përfshirë edhe Gadishullin Arab, ku pejgamberi Muhamed a.s. lindi dhe u rrit, në kontekstin tradicional, nocioni *eth-Ther* nuk ishte thjesht vetëm një akt i ndëshkimit, por një pjesë e strukturës shoqërore që përcaktonte marrëdhëniet ndërfisnore dhe ndërfamiljare. Ai kishte një rëndësi të veçantë në kulturën e atij populli ku kodi i nderit dhe dinjiteti ishin elemente kryesore të identitetit social dhe personal. Në këtë mënyrë, kuptimi i *eth-Thar* në shqip do të përfshinte edhe nocionet e hakmarrjes për nder apo drejtësisë së vetëvendosur, gjë që lirshëm mund të themi se ky nocion nuk hasej vetëm në shoqërinë e periudhës paraislame, por është i pranishëm edhe në kontekste të Ballkanit, ku individët apo familjet marrin vetë drejtësinë për të avokuar për vrasjen e një anëtari të familjes së tyre. Kjo praktikë zakonisht ka qenë dhe absolutisht është jashtë kontrollit të sistemit ligjor, që shpesh ka pasur, dhe patjetër që ka, pasoja të rënda për stabilitetin e komunitetit dhe përshkallëzimin e dhunës. Parë nga aspekti sociokulturor, gjakmarrja zakonisht perceptohet si një detyrim moral ose nder për të mbrojtur dinjitetin e familjes apo fisit. Tek shqiptarët, kjo praktikë ka rrënjë të thella në kodet zakonore si Kanuni i Lekë Dukagjinit, ku ndëshkimi për vrasjen ishte një mënyrë për të rivendosur baraspeshën. Në anën tjetër, termi "*Kisas*" parë nga perspektiva e Sheriatit Islam, e përkufizuar si *ndëshkimi reciprok për vrasje apo plagosje*, *i bazuar në parimin që mbështetet në një drejtësi të rreptë*, ndihmon në mbrojtjen e jetës dhe sigurimin e një baraspeshimi të drejtë në shoqëri, që referuar Kuranit ku për *Kisas*-in në suren el-Bekare, 178 dhe 179 thuhet: "**O ju që keni besuar, ju është caktuar *Kisas* për vrasjen.. kjo është lehtësim dhe mëshirë nga Zoti juaj**" dhe "**Në *Kisas* ka jetë për ju, o njerëz të mendjes**". Pra, mund të thuhet se, *Kisas* si një qëllim dhe qasje për një drejtësi synohet që të sigurohet drejtësi dhe ndëshkim proporcional për veprat penale, duke i dhënë mundësi familjes së viktimës të kërkojë dëmshpërblim ose të falë, i konsideruar si një akt i lartë i mëshirës dhe shpërblimit nga Allahu. Në këtë mënyrë, *Kisas* baraspeshon drejtësinë dhe mëshirën. Nëse bëjmë krahasim do të arrijmë qartë diferencat që përmbajnë këto dy terma. Kështu, *eth-Ther* - gjakmarrja shpesh bazohet në vendime personale dhe të pakontrolluara, çka mund të çojë në dhunë të mëtejshme dhe mosndalimin e konfliktit, ndërsa *Kisasi*, nga ana tjetër, është një rregullim ligjor i formalizuar që bazohet në parimet e sheriatit dhe kërkon mbikëqyrje nga një gjykatë islame, duke e bërë procesin të mbrojtur ligjërisht dhe më të kontrolluar. Shih më gjerësisht John L. Esposito (redaktor), *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Oxford University Press, Oxford 2009. Ky është një burim enciklopedik që përmban artikuj mbi të drejtën islame dhe praktikat penale siç është edhe *Kisas*-i, si dhe diskutime mbi konceptet zakonore në botën islame dhe jashtë saj, duke përfshirë edhe gjakmarrjen në kontekste të ndryshme.

[1] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut...*, vep. e cit., vëll. 26, f. 85.

muslimanë dhe argumentet logjike. Ky ndëshkim proporcional për vrasjen me paramendim përfaqëson drejtësinë hyjnore dhe garanton mbrojtjen e jetës dhe stabilitetin shoqëror.

Në Kuran, ***Kisasi*** përmendet qartë si një obligim për ndëshkimin e krimeve të rënda si vrasja. Disa nga ajetet kryesore janë si më poshtë:

"O ju që keni besuar! Ju është bërë obligim *kisas***-i në vrasje: i liri për të lirë, skllavi për skllavin, gruaja për gruan..."**. (el-Bekare, 178),

si dhe në ajetin tjetër ku thuhet

"Dhe ju është caktuar (Beni Israilëve**)** *kisas***-i për vrasje: shpirt për shpirt, sy për sy, hundë për hundë..."**. (el-Maide, 45)

Këto ajete tregojnë se *kisasi* është jo vetëm i ligjshëm, por edhe thelbësor për ruajtjen e drejtësisë dhe sigurisë shoqërore.

Tradita profetike përmban shumë hadithe që mbështesin obligueshmërinë e ***Kisas***-it si një mjet për të ndëshkuar krimet e rënda. Ndër më të rëndësishmit hadithi ku thuhet: ***"Gjaku i një muslimani nuk është i lejuar përveçse në tri raste: shpërblimi për vrasjen (****kisas****), zina* ***pas martesës dhe braktisja e fesë***"[1]. Hadith tjetër i transmetuar nga Ibn Abasi r.a. thotë: "***Kush vret me paramendim duhet të vritet, dhe kush pengon zbatimin e kësaj, mallkimi dhe hidhërimi i Allahut qoftë mbi të. Prej tij nuk pranohet pendimi dhe as kompensimi***"[2].

Të gjithë dijetarët islamë (*ixhma'*) janë dakord për obligueshmërinë e *kisas*-it[3]. Ky konsensus thekson se ndëshkimi proporcional për vrasjen është i domosdoshëm për të garantuar drejtësinë dhe për të parandaluar anarkinë në shoqëri.

Shumica e dijetarëve (*xhumhuri*) kanë argumentuar se zbatimi i *Kisas*-it mbi vrasësin ose falja ndaj tij nga pala e dëmtuar *shlyen mëkatin e vrasjes*. Kjo mbështetet në konceptin e përgjithshëm të Sheriatit, sipas të cilit ndëshkimet shprehimisht të përcaktuara (*Hudud*) dhe *Kisas*-i shlyejnë

[1] Sahih el-Bukhari, hadithi nr. 6878, Daru es-Selam li tiba, 2007.
[2] Ibn Maxhe, *Sunan Ibn Maxheh*, hadithi nr. 2615, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1995.
[3] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 315.

mëkatet e autorëve të veprave penale[1]. Siç do të shprehej Imam Neveviu duke theksuar se[2], "*gjykimi sipas të dukshmes në Sheriat tregon se kërkesa për dënim në Ahiret bie*"[3]. Ky mendim nuk bën dallim midis vrasjes dhe veprave të tjera të ndëshkueshme në Sheriat.

Legjitimiteti i *Kisas*-it mbështetet edhe në logjikën e mbrojtjes së interesit publik dhe drejtësisë individuale[4]:

Drejtësia hyjnore: Vrasësi duhet të ndëshkohet proporcionalisht me krimin e kryer për të rikthyer ekuilibrin e shkelur nga vepra e tij.

Parandalimi i krimeve: Kisasi shërben si një mjet për të parandaluar krimet e ardhshme duke frenuar individët nga kryerja e vrasjeve.

Ruajtja e jetës: Kurani thotë: "**...në** *Kisas* **për ju ka jetë, o njerëz të mendjes**". (el-Bekare, 179) Ky ajet tregon qartë se kisasi është një mekanizëm që garanton mbrojtjen e jetës dhe redukton krimet.

*Polemikat mbi **Kisas**-in*

Disa deklarata që pretendojnë se *kisasi* është një kërcënim për jetën njerëzore, nuk qëndrojnë kur analizohen nga këndvështrimi i së drejtës penale islame. Kjo është për shkak se *kisasi* synon të mbrojë të drejtat e shoqërisë, duke ndëshkuar kriminelët në mënyrë të drejtë dhe proporcionale.

Pretendimet që ngrihen nga disa individë ose grupe, se *kisasi* është një kërcënim për jetën njerëzore, janë të pabazuara kur analizohen nga kënd-

[1] Ekzistojnë disa dallime mes *Kisas*-it dhe ***Had*** (*sh*. *Hudud*-it), tek ata juristë që i llogarisin, mbase me të drejtë, këto dy lloje sanksionesh. Këtu po japim disa dallime: *Kisasi*: është një ndëshkim proporcional që zbatohet për vrasjen dhe dëmtimet trupore të qëllimshme. Ai mund të anulohet nëse familja e viktimës e fal kryerësin e veprës ose pranon kompensimin financiar (*Dije*). *Hududet*: janë ndëshkime të përcaktuara qartë në sheriat për krime si vjedhja, zinaja, pirja e alkoolit etj.. Ato janë të pandryshueshme dhe nuk varen nga pajtimi i palëve.

[2] *El-Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 18, f. 312.

[3] Hanefitë kanë një mendim ndryshe. Ata argumentojnë se *Kisas*-i ose falja nuk e shlyejnë mëkatin e vrasjes, sepse viktima (i vrari) nuk përfiton drejtpërdrejt nga zbatimi i kisas-it. Për ta, dobia kryesore e kisas-it është për të gjallët, pasi ndëshkimi shërben për të parandaluar krimet e tjera dhe për të ruajtur rendin shoqëror. Siç theksohet në Kur'an: "**...në** *kisas* **për ju ka jetë, o njerëz të mendjes**". (El-Bekare, 179) Shih es-Sarakhsi, *el-Mabsut...*, vep. e cit., vëll. 26, f. 85.

[4] El-Marginani, *el-Hidajeh...,* vep. e cit., vëll. 2.

vështrimi i së drejtës penale islame. Kjo është për shkak se qëllimi kryesor dhe final i *kisas*-it është mbrojtja e jetës, drejtësia dhe stabiliteti shoqëror, dhe jo nxitja e hakmarrjeve apo dhunës.

Kështu, *Kisasi* llogaritet si një mekanizëm për mbrojtjen e jetës, siç dhe Kurani qartë e thekson: **"...në** *kisas* **për ju ka jetë, o njerëz të mendjes..."** (El-Bekare, 179)

Ky ajet shpreh thelbin e ***Kisas***-it: ai nuk synon shkatërrimin, por mbrojtjen e jetës. Logjika qëndron në faktin se një ndëshkim proporcional për krime të rënda si vrasja shërben si një mjet frikësues dhe parandalues, duke i dekurajuar njerëzit nga kryerja e krimeve të ngjashme.

Duke e vendosur *Kisas*-in si një sanksion të qartë dhe të prerë, ligji islam dërgon një mesazh të fortë se jeta është e shenjtë dhe çdo shkelje ndaj saj do të ndëshkohet drejtësisht dhe proporcionalisht.

Kundërshtarët ndodhë shpesh që argumentojnë se *kisasi* është një praktikë brutale dhe e papajtueshme me të drejtat e njeriut.

Megjithatë, këto akuza nuk marrin parasysh objektivat thelbësore të *kisas*-it, siç janë:

- Drejtësia dhe proporcionaliteti: ***Kisasi*** bazohet në parimin e barazisë dhe proporcionalitetit, që nënkupton ndëshkimin e kryerësit të krimit me një veprim të ngjashëm me krimin e kryer. Ky parim nuk ka qëllim hakmarrës, por synon të rikthejë ekuilibrin e prishur në shoqëri.

- Parandalimi i anarkisë: Në mungesë të një ndëshkimi të përcaktuar dhe të drejtë si *Kisas*-i, shoqëria rrezikon të bjerë në hakmarrje individuale, e cila çon në destabilizim dhe përshkallëzim të dhunës. *Kisasi*, përkundrazi, e kanalizon drejtësinë përmes institucioneve ligjore dhe i ndalon individët të marrin ligjin në duart e tyre.

- Ruajtja e të drejtave të shoqërisë: *Kisasi* nuk është një mjet privat për të shuar urrejtjen e familjes së viktimës, por një mekanizëm shoqëror për të mbrojtur jetën dhe rendin. Një vrasje e pandëshkuar jo vetëm që dëmton viktimën dhe familjen e saj, por edhe të gjithë strukturën shoqërore duke minuar autoritetin e ligjit.

- Parandalimi i krimeve të ardhshme: Ndëshkimi i kriminelëve shërben si një mjet parandalues për të tjerët që mund të kenë qëllime

kriminale. Në këtë mënyrë, kisasi nuk ndëshkon vetëm një krim të kryer, por mbron edhe jetën e të tjerëve.

- Mbrojtja e të drejtave kolektive: *Kisasi*, në vend që të jetë një kërcënim, është një mjet për të mbrojtur të drejtat e të gjithëve, duke përfshirë viktimën, familjen e saj dhe shoqërinë e gjerë.

- Kisasi nuk është një hakmarrje e verbër, por një ndëshkim i rregulluar nga ligji dhe i mbështetur në drejtësi dhe barazi.

- Ai parandalon hakmarrjet e pakontrolluara dhe siguron që ndëshkimi të jetë proporcional dhe i përshtatshëm për veprën e kryer.

- Kisas-i krijon një ekuilibër midis mbrojtjes së viktimës dhe mbrojtjes së të drejtave të shoqërisë.

Duke e rrumbullakësuar, themi se ***Kisasi*** si ndëshkim penal, nuk është kërcënim për jetën njerëzore, përkundrazi, ai është një mjet për të garantuar drejtësinë, për të mbrojtur jetën dhe për të parandaluar krimet. Përmes një ekuilibri të drejtë dhe proporcionaliteti, *kisasi* siguron që shoqëria të jetë e mbrojtur nga anarkia dhe padrejtësitë, duke ndërtuar një sistem penal të bazuar në drejtësi hyjnore dhe stabilitet shoqëror.

Kushtet për zbatimin e *Kisas*-it

Obligueshmëria e *kisas*-it për ndëshkimin e vrasjes me paramendim varet nga plotësimi i disa kushteve që lidhen me vrasësin, të vrarin, dhe kujdestarin ligjor të viktimës. Më poshtë trajtohen kushtet specifike që duhen përmbushur për vrasësin si subjekt i ndëshkimit.

1 - Kushtet që lidhen me vrasësin

Për të zbatuar *kisas*-in ndaj vrasësit, jurisprudenca islame kërkon që ai të plotësojë disa kritere bazë, si:

- ✓ ***Të jetë i moshës madhore dhe në pubertet***

Kushtëzohet që vrasësi të jetë i moshës madhore dhe të ketë arritur pubertetin, pasi një fëmijë nuk konsiderohet përgjegjës për veprat e tij në jurisprudencën islame. Për këtë arsye, ndaj një fëmije nuk zbatohet as

Kisas dhe as ***Hadd***, sepse "*pendimi i të miturit dhe përgjegjësia e tij bie për shkak të mungesës së pjekurisë ligjore*"[1].

- ✓ ***Të jetë mentalisht i shëndoshë***

Jurisprudenca islame nuk zbaton *kisas* ndaj një të çmenduri, pasi ai nuk ka aftësinë mendore për të kuptuar veprimin e vet.

Për të çmendurin dhe për fëmijën, ligji islam përjashton ndëshkimin penal, duke theksuar se kisas-i është një dënim që kërkon ndërgjegje dhe qëllim të plotë. Në hadithin e Muhamedit a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të) thuhet: ***"Konsiderohen të pafajshëm*** (pendimi nuk është i detyrueshëm për) ***tre kategori: të çmendurit, fëmijët dhe ata që janë në gjumë, derisa të zgjohen ose të shërohen***"[2].

- ✓ ***Vrasja të jetë kryer me dashje të caktuar***

Vrasja duhet të përmbushë elementin e qëllimit për të marrë jetën e viktimës. Nëse veprimi është kryer gabimisht ose pa qëllim për të vrarë, *kisas*-i nuk zbatohet, siç thuhet edhe në hadith: "***Vrasja me paramendim dënohet me kisas***"[3]. Ky hadith nënkupton qartë se për zbatimin e *kisas*-it duhet të ekzistojë një dashje e caktuar dhe qëllim i qartë i paramenduar nga ana e kryerësit të veprës penale.

- ✓ ***Vullneti i lirë autonom i kryerësit***

Për të zbatuar *kisas*-in, kryerësi duhet ta ketë kryer veprën me vullnet të lirë dhe autonom. Nëse vrasja kryhet me imponim ose nën kërcënim, *kisas*-i nuk aplikohet. Hanefitë theksojnë se personi që kryen një krim nën imponim nuk është përgjegjës për veprën, pasi mungon autonomia e tij. Imam Zuferi, përkundrazi, pajtohet me shumicën e dijetarëve (*xhumhuri*), të cilët argumentojnë se vrasësi meriton *Kisas*-in edhe nëse veprimi është kryer nën presion[4]. Veprat e kryera në gjendje të dehur përjashtohen nga ndëshkimi me këtë lloj sanksioni. Kështu, nëse vrasja kryhet në gjendje të dehur, *Kisas*-i mund të zbatohet vetëm nëse kryerësi ka qenë i vetëdijshëm

[1] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vep. e cit., vëll. 26, f. 85.
[2] Ebu Davud, *Sunan Ebi Davud*, hadithi nr. 4403, Dar el-Fikr, Bejrut 1994.
[3] Et-Tirmidhi, *Sunan et-Tirmidhi*, hadithi nr. 1401, Dar el-Kutub el-Ilmije, Kajro 1999.
[4] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vep. e cit., vëll. 26, f. 85-87.

për pasojat e veprës së tij dhe ka vepruar me qëllim të paramenduar. Në rast të kundërt, përgjegjësia për veprën është e kufizuar.

Këto kushte garantojnë që *kisas*-i të zbatohet drejtësisht dhe vetëm kur janë përmbushur të gjitha kriteret e përgjegjësisë penale. Këto rregulla synojnë të mbrojnë drejtësinë dhe të sigurojnë që ndëshkimi të jetë proporcional me veprën dhe përgjegjësinë e kryerësit.

2 - Kushtet e të vrarit

Për zbatimin e sanksionit të *kisas*-it ndaj kryerësit të një vrasjeje me paramendim, jurisprudenca islame përcakton disa kushte objektive që lidhen me statusin dhe situatën e të vrarit. Këto kushte garantojnë drejtësinë dhe sigurojnë që ndëshkimi të jetë i bazuar në rregulla të qarta dhe të mirëpërcaktuara.

✓ ***Jeta të jetë e mbrojtur dhe e garantuar***

Jeta e njeriut është e shenjtë dhe nuk mund të cenohet nga askush pa arsye të justifikuara nga ligji islam. Në këtë kontekst, ndalohet rreptësisht marrja e jetës së një personi pa një bazë juridike. Gjaku i individit konsiderohet i mbrojtur në situatat kur ai gëzon një status të garantuar nga ligji islam, siç janë:

Muslimani: Ndalohet marrja e jetës së një muslimani pa arsye të përcaktuar nga sheriati.

Dhimiu: Një jomusliman që jeton në një shtet islam dhe është nën mbrojtjen e qeverisë islame.

Muste'meni: Një jomusliman që ka marrë një leje të përkohshme për të jetuar ose qëndruar në një shtet islam.

Nëse një person vret një individ që nuk e gëzon këtë mbrojtje ligjore (p.sh., një apostat, një person në vetëmbrojtje, ose një armik në luftë), atëherë sanksioni me *kisas* nuk zbatohet.

Sipas **Ebu Hanifes**, gjaku i një personi konsiderohet i mbrojtur vetëm nëse ai është musliman dhe ka shtetësi në një shtet islam. Në rastet kur një musliman qëndron në një shtet joislam dhe vritet nga një musliman që

jeton në shtetin islam, vrasësi nuk ndëshkohet me kisas, pasi territori i krimit nuk i nënshtrohet juridiksionit islam[1].

Xhumhuri argumenton se gjaku i një personi është i mbrojtur nëse ai është musliman, jeton në një shtet islam me garanci, ose ka një marrëveshje me shtetin islam. Kështu, nëse një musliman që jeton në një shtet joislam vritet me paramendim nga një musliman tjetër, kryerësi i krimit ndëshkohet me *kisas*[2].

- ✓ ***Të ketë qenë gjallë në momentin e veprimit penal***

Një nga kushtet thelbësore për zbatimin e kisas-it është që viktima të ketë qenë e gjallë në momentin e veprimit kriminal. Kjo përfshin situatën kur viktima është në një gjendje klinike, por ka ende shenja jete përmes funksionimit të organeve vitale ose ndihmës respiratore.

Jeta ka shenjtërinë e saj, ngase jeta e secilit individ është dhuruar nga Zoti, dhe çdo ndërhyrje në këtë të drejtë pa arsye të justifikuar konsiderohet një shkelje e rëndë që kërkon ndëshkim.

Nëse një person e vret dikë që tashmë ka ndërruar jetë ose është trup pa jetë, veprimi i tij nuk mund të ndëshkohet me *kisas*. Kjo bazohet në parimin që ndëshkimi penal lidhet drejtpërdrejt me shkeljen ndaj jetës, e cila në këtë rast nuk ekziston më[3].

Në raste kur viktima është në një gjendje klinike, ku organet funksionojnë vetëm me ndihmën e mjeteve respiratore, vrasësi konsiderohet përgjegjës për ndërprerjen e këtyre funksioneve dhe ndëshkohet me *Kisas*[4].

---

[1] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vep. e cit., vëll. 26, f. 85-87.
[2] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 313.
[3] El-Marginani, *el-Hidajeh...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 327.
[4] Për këtë çështje specifike, jurisprudenca islame është diskutuar në mënyrë të hollësishme, dhe qëndrimi mbi përgjegjësinë penale në rastin e ndërprerjes së jetës së një personi në gjendje klinike ndryshon ndërmjet shkollave juridike islame dhe autorëve bashkëkohorë. Megjithatë, autorët bashkëkohorë të jurisprudencës islame nisen nga parimi se një "viktimë" konsiderohet ende e gjallë për qëllime ligjore nëse organet jetësore të saj funksionojnë, edhe nëse kjo ndodh përmes ndërhyrjeve mjekësore, si pajisjet respiratore. Vrasësi, në këtë rast, konsiderohet përgjegjës për ndërprerjen e funksioneve jetësore dhe ndëshkohet me kisas, përderisa viktima ende ka shenja jete në momentin e veprimit kriminal. Kjo sepse parimi themelor i sheriatit është mbrojtja e jetës, siç thuhet në Kur'an: **"...Kush e mbyt një njeri pa të drejtë, është sikur të ketë mbytur gjithë njerëzimin..."** (el-Maide, 32) Ky parim përfshin

Të theksojmë se në jurisprudencën islame, shumica e dijetarëve klasikë dhe bashkëkohorë pajtohen që vrasësi i një personi në gjendje klinike (ku organet funksionojnë përmes mjeteve mjekësore) konsiderohet përgjegjës dhe ndëshkohet me *kisas*, përderisa viktima ende ka shenja jete në momentin e veprës penale. Megjithatë, ka disa mendime të izoluara dhe interpretime specifike që argumentojnë se në disa raste të veçanta mund të mos zbatohet *kisas*-i. Sipas disa dijetarëve hanefitë, siç theksohet nga një autoritet i pakontestueshëm nga kjo shkollë juridike, el-Sarakhsi, nëse një person është në një gjendje kritike ku nuk ka shpresë për mbijetesë dhe ai vritet, mund të ketë një interpretim që ndëshkimi me *kisas* të mos zbatohet, duke u bazuar në faktin se viktima tashmë nuk kishte jetë të qëndrueshme. Siç do të theksonte dhe ai vetë në librin e tij se, "*nëse një person është tashmë i dëmtuar rëndë ose në prag të vdekjes dhe veprimi i një tjetri ia përshpejton vdekjen, ky veprim mund të konsiderohet si një faktor dytësor, jo parësor, për vdekjen*"[1]. Po ashtu, edhe Imam Neveviu thekson se, ndonëse *kisas*-i aplikohet për shumicën e rasteve, në rastet kur ka pasiguri për shkakun e drejtpërdrejtë të vdekjes, ndëshkimi mund të kalojë nga *Kisas* në *Dije* (kompensim financiar)[2].

Muhamed H. Kamali, një nga juristët eminentë të botës akademike bashkëkohore islame, në veprën e tij argumenton se disa juristë bashkëkohorë, duke përfshirë disa nga studiuesit në qendrat mjekësore islame,

çdo gjendje ku jeta mund të përcaktohet si e pranishme, edhe nëse personi ndodhet në një situatë kritike, si vdekja klinike. Përderisa viktima mbështetet nga mjetet respiratore dhe ende ka funksione bazë trupore, çdo ndërhyrje që i merr jetën konsiderohet shkelje e të drejtës së saj për jetën. Kështu që, disa dijetarë bashkëkohorë argumentojnë se ndëshkimi me *kisas* në këto raste mbetet i vlefshëm, pasi sheriati njeh çdo formë të mbijetesës së individit deri në shpalljen e vdekjes së tij nga autoritetet mjekësore dhe juridike. Për këtë, Muhammed Hashim Kamali shprehet se mbrojtja e jetës njerëzore në sheriat është absolute, përfshirë rastet ku funksionet jetësore mbështeten nga teknologjia mjekësore. Çdo ndërhyrje që çon në ndërprerjen e këtyre funksioneve konsiderohet krim ndaj jetës dhe ndëshkohet sipas parimeve të *kisas*-it. Më gjerësisht shih Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, vëll. 3, f. 258, Islamic Texts Society, Cambridge, 2005; Në të njëjtën vijë mendimi është edhe Jusuf el-Karadavi, i cili thekson se përgjegjësia për ndërprerjen e funksioneve jetësore mbetet mbi kryerësin e veprës kriminale, pavarësisht nga teknologjia mjekësore që e mban në jetë viktimën. Për më tepër shiko Jusuf el-Karadavi, *Fikh el-Xhinajat fi el-Islam*, Dar esh-Shorouk, Kajro 2008, f. 213.

[1] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vep. e cit., vëll. 26, f. 85-87.

[2] En-Nevevi, *el-Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 18, f. 315.

konsiderojnë që nëse vdekja klinike e viktimës ishte tashmë e pashmangshme dhe mjetet respiratore po vononin një proces natyror, akti i vrasësit mund të mos trajtohet si shkak i drejtpërdrejtë i vdekjes. Në këto raste, ndëshkimi mund të kalojë në dije, por jo *kisas*[1]. Po ashtu, Jusuf Karadavi thekson se ndëshkimi me *kisas* mbështetet në provën e qartë se vdekja është rezultat i drejtpërdrejtë i veprimit kriminal të kryerësit. Në rastet ku ndërlikimet mjekësore ose gjendja paraprake e viktimës krijojnë pasiguri për shkakun e vdekjes, ndëshkimi mund të jetë më i lehtë, si *tea'zir* ose *dije*[2].

Një rast i përmendur në literaturë përfshin një person që e plagos dikë rëndë, por viktima vdes nga ndërlikime të tjera mjekësore ose për shkak të ndërprerjes së mjeteve respiratore, e jo si rezultat i drejtpërdrejtë të sulmit. Në këto raste, disa dijetarë argumentojnë se përgjegjësia e vrasësit mund të mos përfshijë *kisas*-in, për sa kohë që lidhja shkakësore midis veprës dhe vdekjes është e dyshimtë[3].

I.1.2.1.2. Dënimet pasuese për vrasjen me pramendim

Në jurisprudencën islame, ndëshkimet pasuese për vrasjen me paramendim janë masa shtesë që synojnë jo vetëm ndëshkimin e kryerësit, por edhe vendosjen e drejtësisë dhe ruajtjen e ekuilibrit në shoqëri.

Dua të sqaroj edhe njëherë se, sanksionet pasuese janë masa ndëshkimore që aktivizohen automatikisht pas shqiptimit të sanksionit themelor për një vepër penale. Këto sanksione nuk kërkojnë një vendim të veçantë gjyqësor, pasi ato janë të parashikuara në mënyrë eksplicite nga natyra e krimit dhe dispozitat e ligjit islam. Synimi i tyre është të mbrojnë interesin publik, të ruajnë drejtësinë dhe të sigurojnë parandalimin e përsëritjes së krimeve të ngjashme.

Një shembull i qartë i një sanksioni pasues është mospranimi i dëshmisë nga shpifësi për imoralitet seksual - ***el-Kadhf***. Në këtë rast, një person që akuzon dikë për imoralitet seksual (kurvëri-***zina***) pa sjellë katër

[1] Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, vëll. 3, f. 260, Islamic Texts Society, Cambridge, 2005.
[2] Jusuf el-Karadavi, *Fikh el-Xhinajat fi el-Islam*, Dar el-Shorouk, Kajro, 2008, f. 215.
[3] Abdul Kadir Avdeh, *et-Teshri' el-Xhinai el-Islami*, vëll. 1, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1985, f. 357-359.

dëshmitarë të besueshëm, përveç dënimit themelor (80 goditje kamxhiku), dënohet automatikisht me mospranimin e dëshmisë së tij në të ardhmen[1]. Kjo dispozitë mbështetet nga Kurani: **"Ata që bëjnë shpifje për gratë e ndershme dhe nuk sjellin katër dëshmitarë, t'i godisni me tetëdhjetë goditje dhe të mos pranoni më kurrë dëshminë e tyre"**. (En-Nur, 4)

Ky ndalim është automatik dhe nuk kërkon një shqyrtim të veçantë gjyqësor[2]. Synimi është që të ruhet nderi i individëve dhe të mbrohet integriteti moral i shoqërisë nga shpifjet e pabazuara. Duhet shtuar edhe faktin se, ky sanksion pasues ka një efekt të dyfishtë:

- atë *parandalues*, duke penguar shpifësit e mundshëm nga veprime të ngjashme dhe

- atë *përmirësues* (*rehabilitues*), duke ruajtur kështu drejtësinë dhe nderin e viktimave.

- Ndalimi i trashëgimisë[3]*:* Sipas rregullave të jurisprudencës islame, një vrasës nuk mund të trashëgojë nga viktima e tij. Ky ndalim bazohet në hadithin e Muhamedit a.s. (paqja dhe bekimi i Allahut qoftë mbi të!):

"***Vrasësi nuk trashëgon nga pasuria e atij që ka vrarë.***"[4]

---

[1] Sipas juristit më të spikatur hanefit imam es-Sarakhsi, një shpifës për imoralitet konsiderohet i pabesueshëm për pjesën tjetër të jetës së tij, dhe dëshmia e tij nuk pranohet më në asnjë çështje gjyqësore. Shih *el-Mabsut*, vep. e cit., vëll. 9, f. 40-42.

[2] Gjithashtu edhe juristët shafi'itë dhe të tjerë theksojnë se ky ndëshkim nuk ka nevojë për një akt të veçantë juridik, pasi buron drejtpërdrejt nga Kurani. Shih en-Nevevi, *el-Mexhmu'*..., vep. e cit., vëll. 20, f. 235-236.

[3] Në të drejtën trashëgimore islame vrasja paraqitet pengesë e padiskutueshme në trashëgimi. Kështu, vrasësi nuk trashëgon asgjë nga viktima e tij bazuar në thënien e cituar në tekst, si dhe hadithi tjetër *'...vrasësi nuk ka pjesë në trashëgimi'*. Arsyeja është se ai mund ta ketë vrarë të trashëguarin që të përshpejtojë marrjen e trashëgimisë, kështu që privohet nga trashëgimia për t'i mbyllur derën së keqes, bazuar edhe në rregullin juridik: *"Kush nxiton të marrë diçka para kohës së vet, ndëshkohet me privim ndaj saj"*. Megjithëse juristët kanë rënë dakord se vrasja është ndër pengesat e trashëgimisë, ata kanë polemika në thelbin e kësaj vrasje e cila pengon trashëgiminë. Për të mos dalë nga opusi ynë që kemi përcaktuar në këtë libër, për më tepër në lidhje me këtë problematikë shih Sh. Sulejmani, *E drejta trashëgimore në sheriatin islam*, Shkup 2016, f. 77-79.

[4] Ibni Maxhe, *Sunen Ibn Maxheh*, hadithi nr. 2735, Daru es-Selam li tibaa, 2007, f. 121.

Ky parim përfaqëson një drejtësi të ndërsjellë dhe një formë parandaluese, duke ndaluar përfitimet ekonomike përmes një krimi të rëndë siç është vrasja me paramendim. Kjo dispozitë është e pranuar unanimisht nga të gjitha shkollat juridike islame.

- *Ndalimi i testamentit*: Përveç trashëgimisë, jurisprudenca islame ndalon gjithashtu përfitimin nga testamenti i viktimës për një vrasës. Ky ndalim është një masë ligjore që bazohet në fjalët e Muhamedit a.s. (paqja dhe bekimi i Allahut qoftë mbi të!): "***Nuk realizohet testamenti për vrasësin***"[1]

Kjo dispozitë bazohet në parimin themelor të jurisprudencës islame, sipas të cilit krimi nuk mund të jetë burim përfitimi për kryerësin e tij.

- *Pasojat morale dhe sociale*: Ndëshkimet pasuese adresojnë edhe pasojat morale dhe sociale që burojnë nga një krim si vrasja. Përveç humbjes së një jete, vrasja me paramendim shkakton trauma të thella në shoqëri dhe tek familja e viktimës. Për të rikuperuar dëmet morale dhe për të ruajtur nderin e viktimës, Islami vendos masa që përfshijnë:[2].

Ngushëllimin (sadisfaksionin) dhe ndihmën për familjen e viktimës, masë kjo që me të synohet të lehtësohen dhimbjet emocionale dhe sociale të shkaktuara nga humbja e një anëtari të familjes.

*Dëmshpërblimi financiar (**Dije**)*, është një mekanizëm kompensues që zbatohet veçanërisht në rastet kur *Kisas*-i nuk zbatohet për shkak të pajtimit midis palëve. *Dije* me këtë rast shërben si një masë alternative, duke u konsideruar **sanksion zëvendësues** dhe **jo sanksion themelor,** që nuk është kështu për llojet e tjera të vrasjeve. Pra, për llojet e vrasjeve kur ***Kisas*** nuk është ndëshkimi themelor dhe i detyrueshëm, ***Dije*** konsiderohet sanksion themelor.

Kjo qasje reflekton fleksibilitetin e jurisprudencës islame, duke siguruar që drejtësia të realizohet në mënyrën më të përshtatshme për rrethanat e veçanta të rastit, duke ruajtur ekuilibrin shoqëror dhe duke parandaluar hakmarrjet e mëtejshme.

---

[1] Ahmedn ibn Hanbel, *Musnad Ahmed ibn Hanbel*, hadithi nr. 19109, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 231.
[2] Ibni Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 8, f. 254-256.

Pajtimi dhe rehabilitimi shoqëror: Në rastet kur familja e viktimës pranon faljen ose një formë dëmshpërblimi, jurisprudenca islame e konsideron këtë akt si një hap të rëndësishëm drejt rehabilitimit shoqëror dhe rikthimit të harmonisë. Ky aspekt pasqyron objektivin e Islamit për të promovuar paqen dhe për të zvogëluar konfliktet që mund të lindin pas veprës penale[1].

Në rastet kur familja e viktimës pranon faljen ose një formë dëmshpërblimi, jurisprudenca islame e konsideron këtë akt si një hap të rëndësishëm drejt rehabilitimit shoqëror dhe rikthimit të harmonisë. Ky aspekt pasqyron objektivin e Islamit për të promovuar paqen dhe për të zvogëluar konfliktet që mund të lindin pas veprës penale[2].

Mirëpo, kur familja e viktimës e fal kryerësin e vrasjes me paramendim pa kërkuar kompensim financiar (***Dije***), siç është e qartë tashmë, ndëshkimi me *Kisas* nuk zbatohet. Megjithatë, autoritetet gjyqësore kanë kompetencën të shqiptojnë ndëshkime alternative për të siguruar drejtësi dhe për të ruajtur rendin shoqëror. Sipas shkollës juridike hanefite, në raste të tilla, gjykata **mund të vendosë** ndëshkime si *Tea'zir* (ndëshkime diskrecionale), të cilat përcaktohen nga autoriteti gjyqësor bazuar në rrethanat e veprës dhe interesin publik. Këto ndëshkime mund të përfshijnë burgim, gjobë ose masa të tjera që konsiderohen të përshtatshme për rehabilitimin e kryerësit dhe parandalimin e krimeve të ngjashme, siç mund ta lexojmë edhe nga literatura profesionale penale juridike islame ku në mënyrë eksplicite thuhet: "*Nëse veliu (përfaqësuesi ligjor) i viktimës e fal vrasësin pa kërkuar kompensim, ndëshkimi me kisas bie, por imami (udhëheqësi)* ***ka të drejtë*** *të shqiptojë ndëshkime* ***tea'zir*** *për të parandaluar krimet dhe për të ruajtur rendin*"[3]. Ky qëndrim reflekton fleksibilitetin e jurisprudencës islame në trajtimin e rasteve të faljes pa kompensim, duke lejuar autoritetet që të marrin masa të përshtatshme për të siguruar drejtësi dhe për ta mbrojtur shoqërinë nga veprat penale.

Doktrina e shkollës juridike malikite është më e ashpër në këtë drejtim. Në fakt, çështja konsiston në atë se, juristët e kësaj shkolle kur

[1] En-Nevevi, *el-Mexhmu' Searh...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 145.
[2] Ibid.
[3] Shih me gjerësisht el-Marginani, *el-Hidajre fi sherh bidajet el-Mubtedi*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2000, f. 308.

trajtojnë këtë çështje konsiderohet se me rreptësi kanë vepruar, kuptohet kjo krahasuar me shkollat e tjera. Kështu, ata thonë se, në rastet kur *veliu* (përfaqësuesi i viktimës) e fal vrasësin pa kërkuar kompensim, ndëshkimi me *kisas* bie, por gjykata **ka detyrimin të shqiptojë** një ndëshkim *tea'zir* për kryerësin e veprës penale. Ky qëndrim mbështetet në logjikën se një krim i tillë nuk mund të mbetet plotësisht i pandëshkuar, pasi kjo do të dëmtonte drejtësinë shoqërore dhe mund të nxiste veprime të ngjashme. Për të argumentuar qëndrimin e tyre, ata shprehen për detyrueshmërinë e ndëshkimit me ***Tea'zir***, sipas logjikës se, nëse ndëshkimi me *kisas* bie për shkak të faljes nga përfaqësuesi (*veliu*) i viktimës, autoritetet gjyqësore nuk kanë të drejtë të lënë kryerësin e veprës penale të pandëshkuar. Kjo sepse krimi nuk është thjesht një çështje private midis kryerësit dhe familjes së viktimës, por ka ndikim edhe në rendin dhe stabilitetin shoqëror. Në literaturën profesionale të kësaj shkolle, e më konkretisht në librin e*l-Mudeveneh el-Kubra*, që konsiderohet një nga burimet kryesore të shkollës malikite, thuhet se: "*Nëse veliu fal dhe nuk kërkon dëmshpërblim, autoriteti gjyqësor* **është i detyruar** *të shqiptojë një ndëshkim të përshtatshëm për kryerësin e veprës penale, me qëllim që të ruhet siguria dhe të parandalohet përsëritja e veprave të tilla*"[1]. Kështu, juristët malikitë theksojnë se ndëshkimi *Te'azir* në këtë rast është i detyrueshëm për të mbrojtur interesin publik dhe për të ruajtur rendin shoqëror. Ndëshkimi mund të përfshijë burgim, gjoba ose forma të tjera të përshtatshme bazuar në rrethanat e rastit. Ndërkaq, Hanefitë dhe juristët e shkollave të tjera konsiderojnë se, ndëshkimi *Te'azir* nuk është domosdoshmërisht i detyrueshëm, por lihet në zgjedhjen e autoriteteve gjyqësore. Ata argumentojnë se falja nga ana e përfaqësuesit të viktimës (*veliut*) është e mjaftueshme për të anuluar ndëshkimin me *Kisas* dhe nuk kërkohet automatikisht një ndëshkim tjetër.

Me pak fjalë, këto ndëshkime trajtojnë pasojat morale, sociale dhe ligjore të krimit si dhe pasojat morale që burojnë nga veprimet e kryerësit.

[1] Shih më gjerësisht Sahnun, *el-Mudevene el-Kubra*, vëll. 4, f. 450, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1994.

I.1.2.1.3. Sanksionet shtesë apo plotësuese

Sanksionet shtesë, janë masa dytësore ndëshkimore, por ama që shqiptohen bashkë me sanksionin themelor. Ndryshe nga sanksionet pasuese, këto masa kërkojnë një vendim të qartë dhe të shprehur nga gjykata. Autoriteti gjyqësor i vendos këto masa si të nevojshme në raste specifike, kur sanksioni themelor nuk është i mjaftueshëm për të përmbushur kërkesat e drejtësisë.

Duket se ngjasojnë, mirëpo në fakt ekzistojnë dallime midis këtyre dy lloje sanksionesh, ato pasuese dhe shtesë. Dallimet konsistojnë në *automatizmin*, përkatësisht sanksionet pasuese nuk kërkojnë vendim të veçantë, ndërsa sanksionet shtesë shqiptohen me vendim të qartë.

Ato pasuese janë të përfshira në vetë tekstin e shenjtë, e sanksionet shtesë përfshihen në aktin gjyqësor, përkatësisht sanksionet shtesë bëhen pjesë e vendimit gjyqësor dhe janë të detyrueshme për zbatim.

Për ta pasur më të qartë, po sjellim një shembull praktik siç është publikimi i vendimit gjyqësor. Kështu, një shembull konkret i një sanksioni plotësues është publikimi i vendimit gjyqësor[1] në media. Me këtë masë synohet të rritet ndërgjegjësimi i publikut mbi pasojat e një krimi dhe të shërbejë si mjet parandalues për krimet e ardhshme. Publikimi i vendimit është veçanërisht i përshtatshëm për raste që lidhen me korrupsionin, mashtrimin ose krimet që shkaktojnë dëme shoqërore të konsiderueshme. Sidomos në raste korrupsioni të lartë, publikimi i vendimit ndihmon në forcimin e besimit të qytetarëve në drejtësi. Në raste të përsëritura mashtrimi, kjo masë i parandalon individët e tjerë nga përfshirja në krime të ngjashme[2].

Me pak fjalë mund të themi se, sanksionet pasuese dhe shtesë në jurisprudencën islame përfaqësojnë një mekanizëm të plotë për të siguruar drejtësi dhe për të parandaluar përsëritjen e krimeve, dhe se:

---

[1] El-Kasani thekson se publikimi i vendimit gjyqësor mund të përdoret si masë edukative dhe parandaluese në raste të veçanta. Shih el-*Beda'i' es-Sana'i'*.., vep. e cit., vëll. 7, f. 100-102.

[2] Juristi i shquar malikit Sahnun do të theksojë në librin e tij se, publikimi i vendimeve të gjykatës është i lejuar në rrethana ku interesi publik triumfon mbi privatësinë e të dënuarit. Shih më hollësisht *el-Mudeveneh el-Kubra*, vep. e cit., vëll. 4, f. 450.

Sanksionet pasuese janë automatike dhe përfshijnë masa si mospranimi i dëshmisë së shpifësve;

Sanksionet shtesë vendosen nga gjykata për të plotësuar sanksionin themelor dhe për të adresuar veçoritë e rasteve të caktuara, si publikimi i vendimeve për edukim publik dhe parandalim.

I.1.2.1.4. *ed-Dije* - shpagimi i gjakut si *sanksion zëvendësues* për vrasjen me paramendim

Në jurisprudencën islame, *dije* (shpagimi i gjakut) është një sanksion financiar që zëvendëson ndëshkimin me *kisas* për vrasjen me paramendim, kur familja e viktimës pranon të falë kryerësin e krimit dhe pranon kompensimin financiar. Ky sanksion ka për qëllim të sigurojë drejtësi për palën e dëmtuar dhe të ruajë harmoninë në shoqëri, duke shmangur hakmarrjet dhe konfliktet e mëtejshme.

Dije është një alternativë e ligjshme, sanksion zëvendësues, ndaj *Kisas*-it, e cila lejohet vetëm kur të dyja palët bien dakord për këtë zgjidhje. Juristët muslimanë e bazojnë këtë praktikë në Kuran dhe në hadithe të Muhamedit a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!).

Në Kuran saktësisht thuhet: **"Ai që është falur nga vëllai i tij, atëherë ndjekja e tij të jetë sipas zakonit dhe dëmshpërblimi të paguhet me mirësi"**. (el-Bekare, 178)

Gjithashtu, në këtë drejtim në një hadith thuhet: ***"Falja nga pala e dëmtuar është më e preferueshme se kisas-i, dhe dëmshpërblimi duhet të paguhet me mirësi***"[1].

Për t'u zbatuar kjo masë dënimi duhen plotësuar disa kushte, dhe konkretisht:

Pajtimi midis palëve: Familja e viktimës duhet të pranojë të falë kryerësin dhe të marrë kompensimin financiar në vend të zbatimit të *Kisas*-it[2]. *Dije* pra, për vrasjen me paramendim është një alternativë e plotfuqishme,

[1] Ibni Maxhe, *Sunen Ibn Maxheh*, hadithi nr. 2635, Darus es-Salam li tibaa, vëll. 3, f. 185, 2007.

[2] Juristët malikitë janë nga juristët që mbështesin fuqishëm *dije*-n si një mjet për të ruajtur stabilitetin shoqëror dhe për të shmangur ndëshkime të ashpra në rastet kur falja është e mundshme. Shih *el-Mudeveneh el-Kubra*, vëll. 4, f. 450, Dar el-Kutub el-Ilmije, 1994.

si sanksion zëvendësues, ndaj *kisas*-it, me kusht që të dyja palët të jenë dakord[1]. Siç do të shprehej Imam Serakhsi se "*Dëmshpërblimi është zgjidhja më e mirë kur kisas-i nuk zbatohet, pasi ajo ruan harmoninë dhe shmang gjakderdhjen*"[2].

Shuma e Dije-s: Shuma e kompensimit përcaktohet sipas normave të jurisprudencës islame dhe mund të ndryshojë sipas shkollave juridike.

Kështu, në jurisprudencën islame, për vrasjen me paramendim (*Katlu el-'Amd*), *Dija* e rënduar (*Dije el-Mugaledha*) është lloji i dëmshpërblimit financiar që zakonisht paguhet. Ky lloj dëmshpërblimi është më i lartë se *Dije* për vrasjen nga gabimi (*Katl el-Khata*)[3], pasi vrasja me paramendim konsiderohet një nga krimet më të rënda dhe më të dënueshme.

Me këtë rast do të theksojmë disa nga karakteristikat e *Dije el-Mugaledha* për vrasjen me paramendim, duke filluar me shumën e dëmshpërblimit. Kështu, *Dije e rënduar* për vrasjen me paramendim është e barabartë me 100 deve të caktuara me kritere specifike:

- 40 deve në moshë të re (të quajtura *hikkah*)[4]
- 30 deve femra në moshë më të rritur (*xhidhe'ah*)[5]
- 30 deve të tjera më të reja (*bint mekhad*)[6].

Kjo ndarje specifike tregon se kompensimi financiar është i strukturuar për të reflektuar seriozitetin e krimit dhe rëndësinë e kompensimit të familjes së viktimës[7].

---

[1] Juristët shafi'itë i kushtojnë rëndësi të madhe marrëveshjes dhe mirësjelljes në procesin e pagimit të *Dije*-s, duke theksuar se kompensimi financiar nuk duhet të shihet si një masë e zakonshme, por si një mënyrë për të shmangur konfliktet e ardhshme. Shih el-Nevevi, *el-Mexhmu*'..., vep. e cit., vëll. 9, f. 273.

[2] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vep. e cit., vëll. 26, f. 85.

[3] Juristët shafi'itë përmendin se për vrasjen me paramendim, dëmshpërblimi duhet të jetë më i lartë se për rastet e tjera, për të reflektuar seriozitetin e krimit. Shih en-Nevevi, *el-Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 9, f. 273.

[4] Kjo është deve femër në moshën 3-vjeçare. Është quajtur *hikkah* sepse është "e denjë" për të mbajtur barrë (pra, është në kulmin e pjekurisë së saj riprodhuese), dhe kjo lloj deveje specifike përfshihet në dëmshpërblimin e rënduar.

[5] Deve 4-vjeçare, më e rritur dhe më e fuqishme.

[6] Deve më e re, afërsisht 2-vjeçare.

[7] Këto ndarje përmenden saktësisht në literaturën profesionale juridike të juristëve hanefitë, malikitë dhe ata shafi'itë duke theksuar se këto janë standard për

Ditët e sotme mbase është e pamundur që të bëhet kompensimi në këtë mënyrë, por nëse kompensimi bëhet në monedha, shuma e pagesës së *dijes* llogaritet sipas vlerës së arit ose argjendit të përcaktuar në kohën dhe vendin e zbatimit.

Për sa i përket kushteve të pagimit ato konsistojnë në atë se, dëmshpërblimi për llojin e vrasjes me paramendim duhet të paguhet menjëherë dhe me një këst të vetëm[1], nëse familja e viktimës pajtohet me këtë[2], si dhe pagesa e *Dije*-s bëhet drejtpërdrejt nga kryerësi i veprës penale dhe jo nga familja ose aleatët e tij (siç ndodh në disa raste të vrasjeve, si ai nga gabimi).

Theksojmë qartë se, *Dije mugaledha* është sanksion zëvendësues, që paguhet vetëm kur *Kisas*-i nuk zbatohet për shkak të faljes nga *veliu* (përfaqësuesi i viktimës) ose pajtimit midis palëve, madje vetëm se në rastet e vrasjes me paramendim që kjo është e detyrueshme nëse palët pajtohen për dëmshpërblimin në vend të *Kisas*-it[3]. Pra, nuk ka autoritet tjetër që mund ta falë apo kërkojë ta zëvendësojë atë me *Kisas*-in.

Miratimi nga autoriteti gjyqësor: Gjykata duhet të mbikëqyrë procesin për të siguruar që marrëveshja të jetë e drejtë dhe e detyrueshme për të dyja palët.

Aplikimi i këtij sanksioni ka dhe qëllimet e veta, e ndër to po përmendim disa si në vijim:

Pajtimi dhe harmonizimi shoqëror: Shpagimi i gjakut shërben për të zbutur armiqësitë dhe për të shmangur konfliktet që mund të lindin nga hakmarrjet.

kompensimin financiar të përcaktuar për krimet më të rënda. Shih më gjerësisht e*l-Hidajeh fi...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 328; e*l-Mudeveneh el-Kubra*, vep. e cit., vëll. 4, f. 450; po ashtu en-Nevevi, *el-Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 9, f. 273.

[1] Për këtë çështje të gjitha shkollat juridike kanë qëndrim unanim. Shih më hollësisht el-Mirginani, *el-Hidajeh*..., vep. e cit., vëll. 2, f. 329.

[2] Sqarime këto që i pasqyrojnë në literaturën e tyre juristët malikitë, shih p.sh. *el-Mudavweneh el-Kubra...*, vep. e cit., vëll. 4, f. 451.

[3] Burhan el-Din el-Marghinani, *el-Hidajeh*..., vep. e cit., vëll. 2, f. 328.

Sigurimi i drejtësisë: Përmes *dije*-s, viktima ose familja e saj marrin kompensim material që i ndihmon ata të rikuperojnë pjesërisht dëmet e shkaktuara.

Rehabilitimi i kryerësit të veprës penale: Në vend të një ndëshkimi fizik, autori i krimit merr një mundësi për të kontribuar në pajtimin dhe rehabilitimin e vetes.

I.2. Vrasja me qëllim (*Shibhul 'amd*) dhe sanksioni për këtë vepër penale

I.2.1. Vështrimi i përgjithshëm mbi vrasjen me qëllim

Ashtu siç e kemi theksuar gjatë gjithë pjesës më sipër, jeta e njeriut, sipas parimeve islame, konsiderohet një ndër dhuntitë më të mëdha dhe një dhuratë e çmuar nga Zoti për njeriun. Prandaj, jeta është e paçmueshme dhe nuk mund të krahasohet apo barazohet me asgjë tjetër. Në rast se një personi i rrezikohet jeta, por mungon një prej elementeve thelbësore të vrasjes me paramendim të përmendura më lart, atëherë një vepër e tillë kualifikohet si vrasje e qëllimshme (*Katl shibh el-'Amd*) dhe jo si vrasje me paramendim.

Për të mos u përsëritur në përshkrimin e elementeve të këtij lloji të vrasjes, duke u mbështetur në atë që është thënë më parë, theksojmë vetëm se elementet që juristët Hanefitë dhe shumica e juristëve (*xhumhuri*) i konsiderojnë të domosdoshme për vrasjen me paramendim, duhet të plotësohen në mënyrë grumbulluese. Mungesa e vetëm njërit prej këtyre elementeve bën që vepra të kualifikohet si vrasje e qëllimshme dhe jo si vrasje me paramendim.

Këtu do të sjellim vetëm përkufizimin që Ebu Hanife i ka bërë kësaj lloj vrasjeje, ku thotë se "*ky është një akt i bërë me dashje, por pa përdorur armë ose të ngjashme me të, si një shkop, gur apo dru të madh. Thënë ndryshe, kjo është vrasje e shkaktuar me mjet që ka një peshë të rëndë, që e bën veprën të kualifikohet si e qëllimshme, sepse zakonisht me mjete të tilla nuk mund vritet njeri*"[1]. Në lidhje me peshën e mjetit vrasës, e sqaruam më sipër, prandaj me këtë rast nuk do të përsëritemi.

*I.2.2. ed-Dije**, sanksion për veprën penale të vrasjes me qëllim***

Kryerësi i veprës penale të vrasjes me qëllim, do të përgjigjet për këtë akt. Në të drejtën penale islame është paraparë dënimi ***ed-Dijetu*** - shpagimi i gjakut. Ky dënim llogaritet si dënim themelor për këtë lloj të

[1] Dr. Abas Shuman, *Ismetu dem vel mal fil fikhil islami*, Dar eth-thekafije li neshr, bot. 1, Kajro 1999, f. 236.

veprës penale[1]. Duke dalluar këtë lloj të pagimit të gjakut, nga pagimi i gjakut për vrasjen me paramendim, i cili shqiptohet si dënim zëvendësues, që duhet të paguhet brenda një afati prej tre vitesh dhe në shpagimin e saj marrin pjesë edhe të afërmit e vrasësit.

Qëndrimi i juristëve në lidhje me detyrimin mbi pagimin e gjakut ***ed-Dijetu*** *për vrasjen me qëllim*

Pagimi i gjakut, për ***Katl shibhul amd***- vrasje me qëllim, në literaturën juridike me terminologji profesionale islame njihet me nocionin ***el-'Akiletu***[2], i cili i referohet përgjegjësisë kolektive për pagimin e gjakut (*Dije*) në rastin e një vrasjeje të qëllimshme apo të pavullnetshme. Ky koncept patjetër që mbështetet në burime nga Sheriati dhe përdoret për të vendosur një përgjegjësi të përbashkët mbi anëtarët e një grupi specifik (zakonisht të afërmit meshkuj nga ana e babait të vrasësit), të cilët janë të detyruar të paguajnë kompensimin nëse vrasësi nuk është në gjendje ta përballojë atë vetë.

Kjo situatë paraqitet në lidhje me obligimin se cili duhet të paguajë për gjakun, vetë kryerësi i kësaj vepre penale apo duhet ta ndihmojnë edhe të afërmit apo familjarët e tij, gjë për të cilën juristët kanë mendime të ndara.

Qëndrimi i xhumhurit (shumicës) të dijetarëve thonë se me vetë aktin e shëmtuar që ka kryer vrasësi, ai parimisht duhet të paguajë gjakun nga pasuria e tij, si dënim themelor, ndërsa të afërmit e tij do të konsiderohen të obliguar për ta ndihmuar, që ai ta përballojë më lehtë këtë situatë duke i ofruar ndihmë materiale për të paguar gjakun, më saktësht *Dije*-n familjes së të vrarit. Prandaj, juristët e këtij grupi[3] mendojnë se vetë vrasësi duhet të paguajë një pjesë të gjakut, ndërsa një pjesë ia pagojnë

[1] Për llojet e tjera të sanksioneve që i shqiptohen një kryerësi të kësaj lloj vrasjeje do të sqarojmë në kapitullin *Sanksionet e parapara varësisht nga lloji i vrasjes*.

[2] *El-Akile* është një mekanizëm kolektiv që përcakton ndarjen e përgjegjësisë në pagimin e *dije*-s, duke e bazuar këtë sistem në parimin e solidaritetit brenda strukturave fisnore apo farefisnore. Kështu prof Avde, gjithashtu trajton përjashtimet dhe rastet ku kjo përgjegjësi nuk zbatohet, duke ofruar një kuadër të plotë të sistemit të kompensimit në të drejtën penale islame. Shih Abd el-Kadir Avdeh, *el-Ahkam el-Jina'ije fi esh-Shari'a el-Islamije*, Dar el-Turath el-Arabi, Kajro 1997, f. 218-225.

[3] Shih *ed-Durul Mukhtar...*, vep. e cit., vëll. 5, f. 400-454; ed-Derdiri, *esh-Sherhul kebir...*, vep. e cit., vëll. 4, f. 281; *Mugnil Muhtaxh...*, vep. e cit., vëll. 4, f. 95-97.

familjarët e cila përcaktohet nga 1 deri në 1.30 derhem[1] në vit, me të cilën do ta ndihmojnë të afërmit. Ata janë mbështetja e vetme e tij në këtë rast, prandaj një pjesë të ngarkesës, për shkak të përgjegjësisë që ka vrasësi me qëllim, duhet ta mbajnë të afërmit e tij. Mirëpo, nëse vrasësi nuk ka të afërm e familjarë, atëherë e tërë barra e pagesës së gjakut bie mbi të.

Qëndrimi i Hanbelive[2] është që thonë se, parimisht me pagimin e gjakut, për këtë lloj të vrasjes, obligohen familjarët e vrasësit, dhe në pagimin e gjakut nuk merr pjesë vetë vrasësi. E nëse vrasësi nuk ka të afërm apo familjarë të vet, atëherë barra për pagimin e gjakut bie në arkën shtetërore - *Bejtul mal.*

Mbi konceptin e *Dije el-Akile*

Nga literatura juridike e ofruar nga fusha e së drejtës penale ku trajtohet kjo problematikë vërejmë se ky koncept ka ndryshuar krejtësisht. Kur flasim për ndihmesën të cilën familjarët ia ofrojnë vrasësit me qëllim të pagimit të gjakut, që në të drejtën e sheriatit islam njihet me termin ***el-'Akile***[3]***,*** vërejmë se shumë kohë më parë, madje dhe në kohët kur formohej e drejta e sheriatit islam, ky koncept filloi të ndryshojë në të kuptuarit e saj. Juristët dhanë sqarime të nduarnduarta në lidhje me këtë koncept. Duke e vlerësuar se është me interes të dihet qëndrimi i juristëve në lidhje me kuptimin e nocionit *Dije* ***el-'Akile***, në vazhdim do të paraqesim sqarimet e juristëve në lidhje me këtë nocion.

[1] Qëndrimin këtu e paraqet Ebu Hanife, ndërsa juristët e tjerë vlerësojnë se për secilin person të afërt të kryerësit penal të kësaj vepre penale gjykatësi përcakton shumën se sa duhet të paguajë duke marrë për bazë gjendjen e tij ekonomike e sociale. Numri i personave të afërt të vrasësit, me qëllim që do të shpaguajnë një pjesë të *dije*-s, sipas mendimit të juristëve Malikitë sillet nga 700 deri 1000 persona duke përjashtuar gratë, fëmijët, robërit. Nëse nuk mund të sigurohet ky numër atëherë merret shuma nga pasanikët e të afërmit të vrasësit. Mbi detaje më të hollësishme të kësaj problematike shih el-Kasani, *Bedaius-sanai*..., vep. e cit., vëll. 7, f. 255; ed-Derdiri, *esh-Sherhul kebir...*, vep. e cit., vëll. 4, f. 285-286.

[2] Ibni Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 7, f. 775.

3 Dr. Zuhejli sqaron se koncepti i *el-Akile* ka qenë një mekanizëm i rëndësishëm për garantimin e dëmshpërblimit në rastet e vrasjes pa qëllim dhe për mbrojtjen e barazisë sociale. Kështu pra, *el-Akile* shihet si një formë e solidaritetit brenda komunitetit që synon të baraspeshojë drejtësinë dhe mbrojtjen e palëve të përfshira në mënyrë që të shmangen konfliktet dhe tensionet e mëtejshme. Vehbeh Zuhajli, *el-Fikh el-Islami ve ediletuhu*, vëllimi 6, Damask: Dar el-Fikr, 1985, f. 403-410.

Qëndrimi i Imam Ebu Hanifes mbi konceptin e Dije el-Akile se mbi supet e kujt bie ky obligim

Duke e marrë në shqyrtim këtë nocion që nga burimi dhe rrethanat kur ajo shprehet, juristët Hanefitë[1] vlerësojnë se me nocionin ***el-'Akiletu*** nënkuptohen personat që janë administrues shtetërorë apo ushtarakë, të cilët të ardhurat dhe shpenzimet e tyre i kanë nga buxheti i shtetit. Juristët hanefitë këtë e mbështesin në faktin historik, më saktë në momentin kur Umeri r.a. i cili konsiderohet nga të parët që në teorinë e mendimit juridik islam bëri një veprim të këtillë me çka dhe ***Dijen el-'Akile*** që ajo të paguhet pikërisht nga personat të cilët ishin shfrytëzues të buxhetit të shtetit[2]. Veprimin e tillë e ndërmori Umeri r.a. në prani të të gjithë *sahabëve* dhe për këtë veprim të tij nuk u kundërshtua nga asnjëri prej *sahabëve*. Duke sqaruar më tej rastin, juristët klasikë Hanefitë vlerësojnë se nëse vrasësi nuk ka dikë nga familjarët e tij, si persona shfrytëzues të buxhetit, atëherë në pagimin e dijes ***el-'Akile*** merr pjesë fisi dhe gjaku i tij. Ka të tillë kategori personash që nëse kryejnë një vrasje me qëllim dhe nuk ka të afërm, atëherë pagimi i gjakut bie mbi arkën shtetërore (***Bejtul mal***)[3].

[1] Kasani, *el-Bedaius-sanai...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 255.

[2] Për këtë shih ez-Zejle'i, *Tebjinul hakaik*, vëll. 6, f. 177 (version elektronik CD).

[3] Sipas mendimit të Ebu Hanifes, një person mund të jetë i panjohur për sa i përket prejardhjes së tij, pra të jetë *el-Lekit* - një i braktisur, ose një individ që ka kaluar nga mosbesimi në Islam. Kjo kategori personash kërkon përkrahje dhe ndihmë nga i gjithë komuniteti musliman. Për këtë arsye, edhe në rastet kur një person i tillë shkakton një vrasje me qëllim (*Shibhul 'Amd*), ndihma materiale duhet t'i ofrohet nga arka shtetërore. Kjo arkë përmban një buxhet të përbashkët, ku të gjithë muslimanët kontribuojnë dhe kanë të drejtë ta shfrytëzojnë, pavarësisht prejardhjes, gjenezës apo statusit të tyre shoqëror. Për mendime të tjera që e trajtojnë këtë problematikë, shih referencat përkatëse. Shih edhe mendimet ndryshe për këtë problematikë, si A. F. Behnesi, *ed-Dijetu fi sheriatil islamijeti*, bot. 4, Daru shuruk, Kajro 1988, f. 66-68.

Qëndrimi i xhumhurit (shumicës) të juristëve mbi konceptin e Dije el-Akile se mbi kë bie ky obligim

Me nocionin ***Dije alel el-'Akile*** (shpagim gjaku nga ana e farefisit të vrasësit), përfshihen vetëm ata nga ana e babait[1], që në terminologjinë juridike islame emërohen si ***Asabe en-Nesebije***[2] - agnatë atërorë.

Ekzistojnë qëndrime të ndryshme mes juristëve lidhur me atë se kush përfshihet konkretisht në këtë grup dhe nëse, përveç këtyre, rrethi mund të jetë edhe më i gjerë se sa mendohet. Kështu, Imam Maliku mendon se rrethi i personave që përfshihen në këtë kategori përbëhet nga fisi (*Kabile*) dhe personat që përfitojnë nga arka e shtetit (Ehlu ed-Divan). Ai thekson se pjesëtarët e kësaj kategorie janë të gjithë farefisi nga gjinia mashkullore, me status shoqëror të lirë, në moshë madhore, që ekonomikisht qëndrojnë mirë dhe kanë mundësi të ndihmojnë financiarisht. Shafitët theksojnë se i gjithë farefisi nga gjinia mashkullore, ashtu si edhe të gjithë juristët e tjerë, përjashtohet nga përfshirja e farefisit nga nëna në këtë kategori. Të njëjtin mendim për këtë çështje e ndan edhe Imam Ahmedi.[3].

Në rrethin e personave të cilët duhet të mbartin një pjesë, për të kontribuar në shpagimin material dhe për të bërë pagesën e këtij lloji të shpagimit të gjakut, ***Dije-***s, përfshihet i gjithë farefisi me aq sa munden, sepse siç thotë **Ebu Hanife** maksimumi është 4 derhem[4], ndërsa minimumi nuk

[1] Rreth emërtimit të këtij lloji të shpagimit të gjakut janë dhënë sqarime të ndryshme. Ato i përmbledh në punimin e tij juristi i shquar dr. Ahmed Behnesi, ku tregon se një nga arsyet është që njeriu duhet ta mbledhë mendjen troç e të vetëpërmbahet, që pa e llogaritur mirë, të mos derdhë gjakun e tjetrit, pra të mos privojë asnjë njeri nga jeta. Kjo sepse, jo vetëm që vetë ai do të ngatërrohet, por do të shqetësojë edhe gjirin e vet farefisnor. Shih Ahmed Fet'hi Behnesi, *ed-Dijetu fi sheriatil* islamijeti, bot. 4, Daru shuruk, Kajro 1988, f. 61.

[2] Këta janë të afërmit meshkuj të të vrarit, siç janë: djali, babai, vëllai i vërtetë ose nga babai, xhaxhai i vërtetë apo nga babai. Gjinia femërore dhe një kategori tjetër e farefisit të afërm të vrasësit (si trashëgimtarë të tij) janë të përjashtuar nga pjesëmarrja për të kontribuuar materialisht në këtë lloj shpagimi të gjakut. Duhet thënë se juristët kanë qëndrime të ndara se kush përfshihet e kush përjashtohet nga farefisnia e gjakut nga ana e babait që të marrë pjesë në këtë çështje. Për më hollësisht shih, A. Behnesi, *ed-Dijetu...*, vep. e cit., f. 61-63.

[3] Ibid., 63-66.

[4] Në periudhën e Ebu Hanifes, vlera e dirhemëve është vlerësuar përmes peshës së argjendit. Një dirhem zakonisht përmbante rreth 2.975 gramë argjend. Kjo do të thotë se 4 dirhemë do të ishin afërsisht 11.9 gramë argjend. Në kohët moderne, kjo sasi argjendi do të vlente rreth 2627 USD, duke marrë parasysh çmimet aktuale të

ka limit, por secili mund të kontribuojë sa të mundet. Duke vazhduar më tej me zbërthimin e kësaj problematike, Ebu Hanife thekson se, përjashtohen të gjithë ata të cilët nga aspekti ekonomik dhe social janë në gjendje të vështirë, dhe nëse vrasësi që ka kryer vrasje me qëllim - ***Katl shibhul amd*** nuk ka të afërm, atëherë barra për pagimin e ***Dije-s*** bie mbi arkën shtetërore.

Duke u udhëhequr nga parimi fetar se besimtari është i obliguar, në bazë të tekstit hyjnor, të jetë i sjellshëm ndaj farefisit të vet, dhe duke qenë të lidhur me njëri-tjetrin përmes lidhjeve farefisnore, ata jo vetëm që janë trashëgimtarë të njëri-tjetrit, por edhe mbështetës e mirëmbajtës të ndërsjellë, në mënyrë që asnjëri të mos mbetet i braktisur. Kjo sjellje përmban një logjikë të vetën dhe përfaqëson një përgjegjësi kolektive të shoqërisë në tërësi.

Një koncept i tillë, që dominoi në teorinë e mendimit juridik islam, për një solidaritet dhe mirëmbajtje të njëri-tjetrit ishte për shkak të strukturës familjare që përqendrohej në ligjet dhe dimensionet themelore mes të tjerash edhe të roleve farefisnore. Arabët ishin fise patriarkale, në sisteme farefisnore. Lidhja fisnore kuptohej si lidhje farefisnie, ku pjesëtarët e fisit e konsideronin veten si të një gjaku, karakteristikë kjo e familjeve të asaj kohe, e që përveç kësaj familja ishte patrilineale, ku afërsia e gjakut përmes vijës së babait dhe asaj mashkullore ishte më e fuqishme, gjë që vazhdoi edhe më pas të konceptohet si e tillë. Pikërisht kjo frymë që mbizotëronte, bëri që edhe mendimi juridik islam, në lidhje me këtë problematikë dhe jo vetëm, të jetë ngritur mbi këto premisa.

Kuptimi i sotëm i konceptit *el-'Akiletu*

Në kohën e Pejgamberit a.s. dhe në kohën e Ebu Bekrit r.a., përkrahja dhe mirëmbajtja ishte brenda fisit të vijës atërore, duke marrë parasysh që me mirëmbajtje kuptohej që ndihmesa realizohej vetëm në këtë mënyrë, dhe më pas u sanksionua si normë ligjore që farefisi atëror është ai që mban mbi supe edhe këtë lloj të shpagimit të gjakut. Në kohën e Umerit r.a., koncepti i ***el-'Aakile*** - farefisi atëror u zgjerua, ku u përfshi Divani

argjendit. Vlera e dirhemit ishte e qëndrueshme për disa shërbime dhe artikuj bazë në atë kohë, siç është e dokumentuar në shkrime të ndryshme të jurisprudencës islame.

shtetëror. Aty bënin pjesë ushtarët, të cilët në çdo qytet që hynin e mbështesnin njëri-tjetrin në rast se kryerësi i një vrasje, e për dënim ka ***Dije,*** ishte midis tyre.

Duke pasur parasysh se kategoria e personave që marrin pjesë në shpagimin e ***Dije el-'Akile***, nga këndvështrimi idiomatik dhe juridik, nënkupton mundësinë për të kontribuar materialisht në shpagimin e gjakut, si edhe në pagesën e gjobave të përcaktuara. Kuptimi i përgjithshëm i këtij termi, e bën atë të tejkalojë përtej kuptimit fillestar që ka ky nocion. Kështu që ky emërtim përfshin të gjithë ata që e ndihmojnë kryerësin e veprës penale për të paguar paratë e gjakut për vrasjen me qëllim (po ashtu edhe atë nga gabimi); zëvendëson farefisin atëror dhe vepron si një farefis që i del në ndihmë edhe në këtë situatë, duke kontribuuar në zbutjen e mllefit që ka familja e viktimës (e të dëmtuarit). Përmes dëmshpërblimit të të dëmtuarit (familjes së viktimës) bëhet, si të thuash, një lehtësim ku, pas pagesës së shumës materiale familja e viktimës nuk hakmerret, dhe duke mbështetur e ndihmuar financiarisht kryerësin e veprës së vrasjes, arrihet ky objektiv i përcaktuar.

Meqë kjo kategori personash bazohet në parimin e avokimit, ndihmës dhe mbështetjes për shkak të afërsisë farefisnore, ndodh që, si individ i vetëm, një person ta ketë të vështirë të përmbushë detyrimin që i kërkohet - shpagimin e gjakut. Përdorimi i, si të thuash, "aktorëve" ndihmës dhe alternativave që zëvendësojnë farefisin, duke prodhuar të njëjtin efekt, shpreh kuptimin se përforcimi i pozitës së tij si pjesëtar - në kuptimin e gjerë - i "farefisit", merr kuptim dhe rëndësi të veçantë. Pra, me këtë veprim krijohet një lloj farefisnie. Kështu bëhet e zakonshme mbizotërimi i një fryme të mbështetjes dhe bashkëpunimit në mesin e grupimeve të ndryshme, shoqatave, organizatave dhe institucioneve, anëtarët e të cilëve krijojnë raporte e lidhje shoqërore e profesionale të ndërsjella.

Duke qenë anëtarë të një familje e fisi, në rast se ndjekin rrugën e duhur dhe formën e përshtatshme vërejmë se, lidhja farefisnore e bazuar në këtë dimension, nuk dallon dhe aq nga të qenurit anëtarë (pjesëtarë) në institucionet civile, në ato si i llojit të shoqatës për "Sigurim solidar" si dhe formava të ngjashme me të. Kështu në këtë formë njëri-tjetrit i shërben dhe mbështet edhe struktura ***el-Aakile*** (farefisnisë atërore) që shkon paralelisht me konceptin e të kuptuarit klasik të saj. Madje, po e

analizuam thellësisht për rrethanat e sotme, ky koncept ka disa përparësi shikuar nga aspekti civil, me atë që është më i përgjithshëm dhe më gjithëpërfshirës në krahasim me strukturën e ***el-'Akile***. Duke pasur parasysh se roli i farefisnisë (qoftë ai atëror - *agnat*, apo ai amësor - *kognat*) është i vështirë të shprehet në të njëjtën masë si ky koncept i ri bashkëkohor, vështirësitë në zbatimin praktik të tij bëhen të kuptueshme. I drejtë është pohimi se lidhjet midis të afërmve i shtyjnë ata drejt të qenurit më të dhembshur dhe përkrahës ndaj njëri-tjetrit. Megjithatë, lidhja relative që krijohet me rastin e themelimit të një kompanie për sigurim solidar nuk i zhduk rrënjët dhe përkatësinë që e dallon një fis nga një tjetër. Përkundrazi, për shkak të rehatisë dhe mungesës së shqetësimit që u ofrohet anëtarëve të një kompanie të tillë, kjo lidhje bëhet edhe më e fortë dhe ngrihet mbi një interes të veçantë, të bazuar në parimin ***"el-Guremu bil Gunem"*** (fitimi dhe humbja janë të një trajte (niveli)[1].

Anëtarësimi në këto kompani nuk duhet të interpretohet si një veprim që minon përkatësinë familjare dhe fisnore. Mendoj se një formë e mirëorganizuar dhe një zbatim i këtij modeli të krijimit të një "farefisnie" në bashkëpunim me këto kompani do të kontribuonte në lehtësimin e barrës financiare të shtetit, duke shmangur pagesat nga arka shtetërore për shpagimin e gjakut. Të qenurit anëtar në një kompani të tillë nuk duhet të çojë në mohimin e origjinës dhe përkatësisë farefisnore, përkundrazi, duhet të ndihmojë në gjetjen e vendit të duhur për zgjidhjen e këtij problemi, kushtimisht, siç e përmenda më sipër, "si pjesëtar i farefisit".

Shndërrimi i konceptit ***el-'Akile*** nga kuptimi i saj tradicional, që nënkupton farefisninë atërorë (agnatin), në një formë më të gjerë të një "fare-

[1] Sentenca që mund të përkthet "*Humbja shoqëron përfitimin*" është rregull që përdoret për të rregulluar marrëdhëniet ndërnjerëzore dhe për të ndarë përgjegjësitë në mënyrë të drejtë. Thënë ndryshe, ky rregull nënkupton se ai që gëzon përfitimet që rrjedhin nga një pasuri apo nga një marrëdhënie juridike, është gjithashtu i ngarkuar me përgjegjësinë për rreziqet dhe dëmet që lidhen me të. Me fjalë të tjera, e drejta për përfitim ecën paralelisht me detyrimin për të mbartur humbjen. Kjo parimësi mund të ilustrohet me një shembull praktik: nëse një person merr me qira një veturë dhe ajo pëson dëmtime si pasojë e përdorimit normal, qiramarrësi nuk është përgjegjës për riparimin. Por, nëse dëmtimi ndodh për shkak të pakujdesisë apo mospërfilljes së tij, atëherë ai mban përgjegjësi të plotë, për shkak se është përfituesi i drejtpërdrejtë i përdorimit të mjetit. Në këtë rast, përfitimi është përdorimi i veturës, ndërsa barra e shpenzimit për dëmin e shkaktuar nga faji i tij bie mbi të.

fisnie" të riformuluar, e cila përfshin një rreth më të zgjeruar të anëtarëve të komunitetit, mund të pranohet vetëm nëse ky riformulim përmbush, në mënyrë reale dhe funksionale, kuptimin semantik të këtij termi. Ky transformim konceptual, përveçse mbështetet në logjikën sociale dhe komunitare, gjen themel edhe në dispozita të natyrës juridike. Kuptimi hermeneutik i shprehjes **el-'Akile** përfshin idenë se anëtarët e saj janë të detyruar të jenë ndihmues dhe mbështetës të njëri-tjetrit, sidomos në raste të caktuara të nevojës së veçantë, siç është shpagimi i gjakut apo mbulimi i detyrimeve kolektive. Ky angazhim nuk duhet të funksionojë në mënyrë të njëanshme, ku përfitimi i një anëtari ndodh në kurriz të tjetrit, por mbi parimin e reciprocitetit: ashtu si një individ përfiton nga të tjerët, ai duhet të jetë gjithashtu burim mbështetjeje dhe përfitimi për ta.

Në këtë kohë plot me kriza, duke përfshirë edhe ato ekonomike, kur përkatësia fisnore dukshëm është zvogëluar jo vetëm tek ne, por edhe në një numër vendesh islame, kjo përkatësi nuk është në nivel dhe mungon në shumicën e rasteve. Kjo prirje po shkon drejt zbehjes e diku edhe të zhdukjes së rolit të farefisnisë, sidomos në ato vende në një kohë kur njeriu më nuk është imun nga katastrofat dhe tragjeditë që jetës së tij mund t'i kushtojnë një kosto jo të vogël. Siç është rasti me aksidentet e ndryshme të të gjitha formave të komunikacionit në fushën e transportit, ku mund të shkaktohen pos dëmit material edhe dëme në jetë njerëzish. Farefisi në këto raste, do të jetë e pamundur të arrijë të mbulojë atë masë të nevojshme për të shpaguar dëmin. Në rastet kur farefisi nuk është në gjendje të ndërmarrë veprime konkrete për shpagimin e gjakut - detyrim që u ngarkohet atyre në rastin e njohur si ***Dije 'alā el-'Akile*** - pra, për të kontribuar përmes pjesëmarrjes së drejtpërdrejtë në mbështetjen financiare kur ndodh një vrasje me qëllim, anëtarët e fisit atëror, megjithëse kanë detyrimin të kujdesen seriozisht për të siguruar shumën e nevojshme për kompensimin e gjakut të derdhur, shpeshherë nuk do të jenë në gjendje ta përmbushin këtë përgjegjësi vetë.

Prandaj, meqenëse ***el-Akile*** nuk është qëllim në vetvete, por me të nënkuptohet ndihma, mbështetja, përkrahja dhe bashkëpunimi, dhe se vetëm kështu arrihet qëllimi i konceptit ***el-Akile,*** shikuar në dritën e zhvillimeve dhe ndryshimeve të kohës dhe hapësirës, ai përputhet plotësisht

dhe është në harmoni me realitetin e kohës që po jetojmë. Ky nocion duhet kuptuar më gjerësisht, pikërisht sikurse e sqaruam më sipër.

Pa dëshiruar të zgjatem më tej, konstatoj se një formë e veçantë "farefisnie e llojit të vet", e cila në praktikë shfaqet përmes fondeve bashkëpunuese - siç është, për shembull, fondi i posaçëm shtetëror për kompensimin e dëmeve të shkaktuara nga kryerësi i veprës penale[1] - përfaqëson një alternativë funksionale në shoqëritë moderne. Fonde të tilla ekzistojnë sot pothuajse në çdo shtet[2], ashtu si edhe në disa organizata të tjera, përfshirë kompanitë e sigurimeve dhe institucione të ndryshme civile, të cilat mund të themelohen mbi baza sociale dhe solidariteti. Çdo veprimtari e ligjshme që realizon shërbim, bashkëpunim dhe mbështetje të ndërsjellë në këtë kuadër, përbën një mundësi konkrete për të mbartur barrën financiare të kompensimit të gjakut (***ed-Dijetu***).

[1] Shih disertacionin i mbrojtur të magjsitratursë nga Usame J. I., "el-Akiletu ve tetbikuha el-muasir", Universiteti Islamik Gaze, 2010, publikuan në www.riyadhalelm.com/researches/8/533_aqlah.pdf, vizituar me date 12.05.2022

[2] Ndihma e këtillë për një kompensim si në rastin konkret, do të kuptohet se vërtetë zbatohen parimet e drejtësisë restorative, si një proces që, duke filluar nga pasojat e shkaktuara nga vepra penale, me përpjekje për të gjetur një zgjidhje të dobishme për viktimën nga lloji i veprës penale, duke e përfshirë jo vetëm familjen e viktimës si të dëmtuar, palë e cila është e goditur nga vepra penale por edhe vet kryerësin e veprës penale të vrasjes me qëllim-*Shibhul amd*. Vëmendja pra përqendruar jo vetëm në statusin dhe të drejtat e të familjes së viktimës, por kështu nuk injorohet pozicionin as e të akuzuarit për vrasje me qëllim. Shpagimgjaku që duhet bërë familjes së viktimës (të dëmtuarve) që përjetuan situatë të rëndë nga krimi i vrasjes, në disa raste, si në shum shtete të botës që ka një zgjidhje për restituim edhe në legjislacionin e RMV, bëhet për disa vepra penale jo nga shkaktuesi i dëmit - kryerësi i veprës penale, por nga buxheti shtetëror, si një lloj sadisfaksioni për të dëmtuarin. Jo se organet shtetërore janë fajtorë për shkatimin e dëmit, porse të dëmtuarit, në një farë forme, bëjnë të mundur që realizimin e të drejtës së tyre familja e viktimës ta bëjë në këtë formë,

I. 3. Vrasja gabimisht (*Katl el-Khata*) dhe sanksionet për këtë vepër penale

I.3.1. Mbi vrasjen gabimisht

Një pasojë e ndaluar mund të vijë edhe si rezultat i veprimeve jo të vullnetshme e të dëshiruara nga një person. Por megjithatë, gjersa kemi pasojë të ndaluar, patjetër që duhet të ketë kryerës të veprës që po u shpall fajtor për veprimin e bërë, do të duhej t'i shqiptohet dënimi përkatës.

Ebu Hanife e kufizon veprën penale me gabim, si "*vepër penale me të cilën nuk ka dashje për vrasje apo akt kriminal të synuar*"[1].

Vrasja me gabim ndodh që një person i përgjegjshëm dhe penalisht përgjegjës të vrasë një tjetër, jeta e të cilit është e mbrojtur. Gjatë një aktiviteti, veprimi që në esencë është i lejuar, ka bërë që personi t'i shkaktojë vdekjen tjetrit, si p.sh. një aksident në komunikacion i shkaktuar gjatë drejtimit të automjetit; ose si me rastin kur ndonjëri gërmon një pus në të cilin bie një person dhe vdes[2]; ose kur ndonjëri që del për gjah dhe gjuan gjahun, mirëpo në atë rast ka qëlluar një person, i cili nga e shtëna merr plagë dhe vdes. Pra të gjitha veprimet e cituara, kanë qenë të lejuara, por që ka ardhur deri tek shkaktimi i një pasoje të ndaluar.

Juristët hanefitë thonë se ky lloj i vrasjes manifestohet në dy forma[3]:

---

[1] Dr. V. Zuhejli, *Fikhul islami...*, Darul Fikr, bot. 3, Damask 1989, vëll. 6, f. 222-4.

[2] Në këtë shembull të dhënë njeriu nuk është kryerësi direkt i veprës, por shkaku i vdekjes është grupa e gërmuar, që paraqitet si kusht që të pësojë viktima. Pra, ekzistimi i kushtit (gërmimi i gopës) është vetëm një hallkë (shkak-*kauzë*) në zinxhirin e ngjarjes penale, mos ekzistimi i tij do të bënte që pasoja të mos shkaktohej. Formalisht ajo gjenden jashtë qenies - esencës së veprës penale dhe kanë karakter të kontributit të shkaktimit të pasojave. Në literaturën profesionale penale juridike mund të lexojmë se juristët klasikë, si shembull cekin se, gropa e gërmuar në të cilën bie viktima, llogaritet kusht (*esh-shart*). Me këtë rast atë që e ka gërmuar e llogarisin se, me këtë rast, në rrjedhën e kësaj ngjarjeje penale, është pjesëmarrës në formën më të ulët si dhe ndikimi në ngjarjen penale është jo dominues. Juristët muslimanë e përkufizuan shkakun (*esh-shart*) si "*Rrethanë që nuk shkakton pasojë, por vetëm se është një "**ile**" (kauzë-shkak) e pasojës së ndaluar, që ekzistimi i tij ka shkaktuar realizimin e një veprimi tjetër që ka bërë të ngjajë vepra penale*". Shih ed-Desuki, *Hashijet ed-desuki*, vëll. 1, f. 431.

[3] Interpretime dhe sqarime në lidhje me kuptimin e këtyre dy llojeve të vrasjes me gabim i përmbledh dhe jep sqarime për to Hafidhud-Din en-Nesifi, në *Tekmile Bahru raik sherh kenzu dekaik - fi furuil hanefije*, Darul kutubul ilmije, Liban (pa vit. bot.), vëll. 9, f. 14. Po ashtu, shih Salahudin Tabakh, "Katlul khata bejne sheria vel kanun", f.

1- Gabimi në qëllim: *është rrethanë që veprimi nuk realizohet ashtu siç është synuar të shkaktojë pasojën e përcaktuar*

Kjo rrethanë është kur dikush gjuan me armë drejt njeriut që ka marrë në shenjë dhe e vret duke menduar se ai është një person tjetër. Me këtë veprim ai ka shkaktuar pasojë të ndaluar vrasjeje të njeriut. Këtu kemi lajthim përkitazi me figurën e veprës[1].

2- Gabim në veprim: *një rrethanë e tillë mund t'i përkasë veprimit të kryerjes, pasojës, objektit të veprimit, kauzalitetit dhe të gjitha rrethanave të tjera, të cilat sipas sheriatit janë të parapara si elemente të figurës së caktuar të veprës penale*[2].

Nëse një person del për gjueti dhe shtin me armë duke menduar se është gjahu i tij, mirëpo aty është një njeri të cilin me atë rast e vret. Këtu kemi lajthim përkitazi me figurën e veprës.

Mirëpo, nëse kryerësi ka parafytyrim të gabuar për ndonjë rrethanë, e cila nuk është element themelor i veprës penale, nuk mund të konsiderohet se ekziston lajthimi në kuptimin e ngushtë. Ky lloj lajthimi është irelevant për të drejtën penale islame dhe nuk ndikon fare në fajësinë e kryerësit, pra vepra penale konsiderohet se është kryer dhe kryerësi përgjigjet penalisht.

Elementi ligjor i kësaj vepre është përmendja e saj si vepër e ndaluar në ajetin 92 të sures Nisa:

13, punim i botuar në http://dspace.univmsila.dz:8080/xmlui/bitstream/han - dle/123456789/16845

[1] E njëjtë është rrethana kur një person, duke pritur një tjetër, vret krejtësisht një person të tretë, duke menduar se ai është personi që ka synuar. Me këtë rast, nuk ka lajthim për tiparet e veprës, që do të ndikonte në kualifikimin dhe sanksionin për këtë vepër penale, ngase ky lajthim në aspektin penalo-juridik është irelevant. Sipas të drejtës penale islame, siç e thekson edhe Ebu Hanife, kjo vrasje kualifikohet si gabim - *Khata*, ndërsa Imam Maliku e kualifikon si vrasje me paramendim - *amd.* E drejta pozitive këtë kryerës e ngarkon me përgjegjësi për vrasje me dashje, dhe se në rastin konkret janë përmbushur të gjithë elementet objektive dhe subjektive. Përkundër këtij lajthimi, ai ka qenë i vetëdijshëm se po vret një njeri.

[2] Në të drejtën penale pozitive kjo rrethanë njihet si lajthim në person (*error in persona*), që konsiston në parafytyrimin e gabuar apo jo të drejtë për ndonjë rrethanë reale. Si p.sh., nëse kryerësi nuk di për ndonjë rrethanë, tiparet sipas ligjit janë përcaktuar si elemente konstitutive të veprës penale.

"**Asnjë besimtari nuk i është lejuar të vrasë një besimtar tjetër, përpos gabimisht. E kush e vret një besimtar gabimisht (**pa dashje**), duhet të lirojë një rob besimtar dhe t'i japë gjakun (**kompensimin**) familjes së tij, përveç nëse ata heqin dorë (**nga e drejta e tyre**). Nëse ai (**i vrari**) është nga një popull që është armik për ju, por ai vetë është besimtar, atëherë është detyrë që të lirohet një rob besimtar. Dhe nëse ai është nga një popull me të cilin keni marrëveshje, atëherë duhet t'i pagohet gjaku familjes së tij dhe të lirohet një rob besimtar. E kush nuk ka mundësi, atëherë duhet të agjërojë dy muaj rresht si pendim tek Allahu. Allahu është i Gjithëdijshmi, i Urti.**"

Elementi material i veprës penale të vrasjes gabimisht përbëhet nga veprimi i kryer nga kryesrësi i veprës, pasoja e shkaktuar dhe lidhja shkakësore (kauzale) ndërmjet veprimit dhe pasojës. Kjo përfshin të gjithë rrjedhën e zhvillimit të ngjarjes, që nga momenti i kryerjes së aktit deri në ardhjen e pasojës së ndaluar nga ligji penal. Prandaj, në analizën juridike, vlerësohet se veprimi (akti), pasojat konkrete dhe lidhja logjike ndërmjet tyre përbëjnë tërësinë e elementit material të kësaj vepre penale.

Ndërsa elementi formal i këtij lloji të vrasjes është gabimi, juristët muslimanë e përkufizuan gabimin si *ngjarje që shkaktohet pa vullnetin (dashjen) e kryerësit*. Kryerësi nuk e kryen aktin me dashje të caktuar, nuk e realizon në mënyrë direkte e as inderekte, por akti realizohet pa dashjen e tij e në të kundërtën e objektivit të përcaktuar të tij, si rezultat i pakujdesisë dhe lajthitjes[1].

I.3.2. Sanksionet për vrasjen me gabim

Në jurisprudencën penale islame, vrasja me gabim (***katl el-khata***) trajtohet, siç dhamë sqarime më sipër, si një veprim që ndodh pa qëllim të drejtpërdrejtë për të shkaktuar vdekjen, duke reflektuar kështu një gabim njerëzor të paqëllimshëm. Shkolla hanefite, si një prej katër shkollave të jurisprudencës islame, ofron një rregullim të qartë dhe të drejtë për këtë

[1] Për atë se a ndikon apo jo gabimi si rrethanë në përgjegjësinë e kryerësit të veprës penale, sqarime rreth përkufizimit të gabimit dhe problematikave që ndërlidhen me të, shih. A. Aude, *Teshri'ul xhinail islami - mukaren bil kanin ved'i*, Darul kitab el arabi, Bejrut (pa vit. bot), vëll. 1, f. 432-38.

lloj vepre, duke marrë parasysh mungesën e qëllimit kriminal të kryerësit të veprës penale.

Qëllimi i dënimeve për ***Katl el-khata*** nuk është ndëshkimi i rreptë, por më tepër kompensimi i viktimës, riparimi i padrejtësisë dhe shlyerja e mëkatit përpara Allahut xh.sh. Këto dënime janë një kombinim i detyrimeve financiare, veprimeve shpirtërore dhe, në disa raste, masave disiplinore shtesë. Të gjitha këto synojnë të vendosin drejtësinë mes palëve të përfshira, duke ruajtur barazpeshën midis të drejtës së interesit të përgjithshëm, apo siç njihet në literaturën profesionale islame ***Haku i Allahut*** dhe hakut të njeriut.

Në këtë kontekst, më poshtë paraqiten llojet e dënimeve të përcaktuara nga shkolla hanefite për vrasjen me gabim.

1) ed-Dije

Dija në rastin e ***Katl el-Khata*** përfaqëson një koncept të rëndësishëm në jurisprudencën islame, që synon të ofrojë drejtësi riparuese për humbjen e jetës së një personi si pasojë e një gabimi të paqëllimshëm. Ky detyrim financohet nga '***Akile*** (të afërm të ngushtë të kryerësit të veprës) dhe nuk ka natyrë hakmarrëse, por funksionon si kompensim ligjor për familjen e viktimës. Profeti Muhamed a.s. ka thënë:

"Gjaku i besimtarit është i shenjtë. Për vrasjen e tij pa qëllim, dija është detyrim i obligueshëm."[1]

Në legjislacionin penal islam, ***Katl el-Khata*** quhet kur vdekja e një individi ndodh si rezultat i një veprimi jo të drejtuar me paramendim dhe qëllim kriminal. Për këtë arsye, përgjegjësia për kompensimin është më e lehtë dhe më e shpërndarë për të ruajtur drejtësinë, duke marrë parasysh mungesën e qëllimit për të kryer vrasje. Kurani thotë: **"E kush e vret ndonjë besimtar me gabim (**pa qëllim e dashje**), ai duhet të lirojë një rob besimtar dhe t'i paguajë gjakun (***dijen***) familjes së tij...".** (en-Nisa, 92)

[1] Buhari, *Sahih el-Buhari*, nr. 6882; Dar Tuk en-Nexhat, Bejrut 2001.

Në shkollën hanefite, vlera bazë e dijes për një burrë musliman është 100 deve ose e barasvlefshmja e tyre në para (ar ose monedha të tjera)[1].

Për individë të tjerë, vlera përcaktohet si më poshtë[2]:

- Gruaja muslimane: Gjysma e dijes së burrit (50 deve),

- *Dhimmi*: Vlera përcaktohet sipas kontratave të veçanta të kohës.

Për sa i përket llojit të dijes, juristët unanimisht thonë se për këtë lloj vepre të vrasjes ajo është *el-Mukhafefe* (e lehtësuar). Po ashtu, sipas jurisprudencës të hanefitëve parashikohet që *Dija* të pagohet për një periudhë prej tre vitesh, në këste të barabarta. Kjo periudhë kohore siguron që kryerësit e veprës dhe familja e tyre të mos përballen me vështirësi financiare të menjëhershme[3]. Përgjegjësia për pagesën e *Dije*-s bie mbi '*Akile*, që përfshin meshkujt e afërt të familjes së autorit.

Kjo dispozitë ka bazë në Sunnetin e Muhamedit a.s., ku është përcaktuar se përgjegjësia bie mbi '***Akile***[4]., siç thuhet qartë në hadith:

"*Dija e vrasjes së paqëllimshme paguhet nga 'Akil-a e kryerësit të veprës penale*".[5]

Në rastet kur autori është i varfër ose nuk ka '***Akile*** (farefis të vetin), përgjegjësia bie mbi ***Bejtu el-Mal*** (thesarin e shtetit islam), duke siguruar që e drejta e familjes së viktimës të mos shpërfillet[6].

Pra, ***Dija*** në rastin e vrasjes ***Katl el-Khata*** përfaqëson një kombinim të drejtësisë ligjore dhe mëshirës morale:

- *Drejtësia ligjore*: Islami synon të ruajë jetën njerëzore dhe të minimizojë neglizhencën përmes sanksioneve të qarta. Ajo siguron një kompensim të drejtë për familjen e viktimës pa ndëshkuar padrejtësisht kryerësin e veprës penale. *Dija* pra është një obligim kolektiv i familjes së kryerësit të veprës penale, sepse vrasja ndodh pa qëllim. Në këtë mënyrë, ko-

[1] El-Marginani, *el-Hidaje*, Dar kutub ilmije, vëll. 4, Bejrut 2000, f. 200-202.
[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar*, vëll. 5, Dar Ihja Turath el-Arabi, Bejrut 1992, f. 340-342.
[3] El-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i*, Dar el-Kutub el-Ilmije, vëll. 7, Bejrut 1986, f. 232.
[4] Për të mos u përsëritur, në lidhje me këto kemi dhënë sqarime të hollësishme kur kemi shpjeguar për këtë sanksion tek vrasja me paramendim.
[5] Shih *Fatava el-Hindije*, vëll. 6, Dar el-Fikr, Bejrut 2001, f. 60.
[6] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar*, vep. e cit., vëll. 5, f. 341.

muniteti i afërt ndihmon në riparimin e dëmit dhe siguron një tejkalim të situatës së krijuar midis palëve.

- *Mëshira dhe pajtimi*: Familja ka të drejtë të falë vrasësin, duke përçuar mëshirën dhe pajtimin shoqëror. Prandaj, me *dijen* parandalon gjakmarrjen dhe përshkallëzimin e konflikteve, duke mbështetur harmoninë shoqërore[1].

Rezulton që ***Dija*** të jetë një element thelbësor i jurisprudencës islame në trajtimin e vrasjeve me gabim, duke siguruar drejtësi riparuese për familjen e viktimës dhe duke ruajtur barazpeshën sociale. Parimet e saj janë të mbështetura në Kuran, Sunnet dhe konsensusin e dijetarëve.

2) Keffare **(shlyerje fetare)** në *Katl el-Khata*

Kefare në kontekstin e ***Katl el-Khata*** është një formë shlyerjeje fetare për gabimin e paqëllimshëm që ka rezultuar në humbjen e jetës së një njeriu. Kjo shlyerje është një detyrim fetar, i cili ka për qëllim të largojë mëkatin dhe të kërkojë falje nga Allahu për veprimin e pavullnetshëm. Në jurisprudencën islame, ***Keffare*** konsiderohet si një akt pendese që demonstron ndërgjegjësimin dhe përulësinë e autorit përballë Allahut.

Sipas dispozitave të shkollës hanefite, ***Keffare*** në rastin e ***Katl el-khata*** përfshin këto dy alternativa:

1- Çlirimi i një skllavi besimtar

Kjo është zgjedhja e parë dhe më e preferuar nëse është e mundur. Çlirimi i një robi konsiderohet si një vepër e madhe humanitare dhe shpirtërore, duke ndihmuar në lirinë dhe dinjitetin e njeriut. Ky detyrim bazohet në ajetin kuranor: **"...ai duhet të lirojë një rob besimtar dhe t'i japë gjakun (**kompensimin**) familjes së tij, përveç nëse ata heqin dorë (**nga e drejta e tyre**). Nëse ai (**i vrari**) është nga një popull që është armik për ju, por ai vetë është besimtar, atëherë detyra është të lirohet një skllav besimtar. Dhe nëse ai është nga një popull me të cilin keni marrëveshje, atëherë duhet t'i jëepet gjakun familjes së tij dhe të lirohet një rob besimtar..."**. (en-Nisa, 92).

[1] El-Merginani, *el-Hidaje*, vep. e cit., vëll. 4, f. 200-202.

Skenarët e vrasjes dhe masat ligjore përkatëse në rastet e vrasjes gabimisht

Nëse një besimtar musliman shkakton, gabimisht (pa qëllim), vdekjen e një muslimani tjetër, Islami përcakton masa ligjore dhe morale për t'u përballur me këtë situatë. Po përsërisim edhe njëherë se ato masa përfshijnë ***lirimin e një robi besimtar*** (*Tahrir rakabetin mumineh*). Ky akt shpreh pra, siç e kemi ritheksuar, një përpjekje për të rikthyer drejtësinë sociale dhe për të lehtësuar barrën shpirtërore të kryerësit të veprës. Lirimi i robit vlerësohet si një formë pendese dhe përmirësim i marrëdhënies së individit me Zotin. Masa tjetër është ***pagesa e gjakut*** *Dije* për familjen e viktimës. Me këtë, legjislacioni penal islam pasqyron kujdesin për drejtësi dhe mbrojtjen e të drejtave të të gjithëve. Duhet theksuar se familja e viktimës ka gjithashtu të drejtën për të falur, një akt që nxit ndjenjat e pajtimit dhe mëshirës në shoqëri[1].

Këto dispozita bazohen në drejtësinë dhe mëshirën që karakterizojnë ligjin islam. Ato synojnë jo vetëm të ndëshkojnë kryerësin e veprës penale, por edhe të mbrojnë dhe të mbështesin familjen e viktimës, duke nxitur gjetjen e një zgjidhje të drejtë dhe paqësore për situatën.

Nga ajeti i sipërpërmendur rezulton se ekzistojnë dy skenarë për këtë lloj vrasjeje, dhe ato janë si vijon:

a) Vrasje gabimisht (e paqëllimshme) **ndaj një besimtari nga një popull armik**

Në situatat kur viktima është besimtar musliman, por jeton në një shtet e popull armik, ligji islam lehtëson barrën e detyrimeve mbi kryerësin e veprës penale të vrasjes. Në këtë rast:

- *Lirimi i një robi besimtar është obligim i vetëm*: Ky veprim simbolizon përpjekjen për të shlyer mëkatin dhe për të riafirmuar shenjtërinë e jetës njerëzore, pavarësisht rrethanave.

[1] el-Merginani, *el-Hidaje*, vep. e cit., vëll. 4, f. 412.

- *Nuk ka detyrim për pagesën e gjakut* ***Dije***. Ky përjashtim bazohet në kushtet politike dhe në mungesën e marrëdhënieve të qarta të miqësisë ose aleancës me popullin e viktimës[1].

Ky rregullim nënvizon fleksibilitetin e ligjit islam në rrethana të ndryshme, duke marrë parasysh situatat politike dhe shoqërore në të cilat ndodhet shoqëria muslimane.

b) Vrasje me gabim *(e paqëllimshme)* ***ndaj një personi nga një popull me marrëveshje*** *(Miithak)*

Në rastet kur viktima i përket një populli ose shteti që ka marrëveshje paqeje (*Miithak*) me muslimanët, dhe kryerësi i veprës penale është shtetas i këtij shteti, ligji islam parashikon masa që sigurojnë respektimin e drejtësisë dhe përmbushjen e angazhimeve ndërkombëtare. Kryerësit të veprës në fjalë i kërkohet:

- *Lirimi i një robi besimtar*: Kjo është një kërkesë e pandryshueshme, që thekson rëndësinë e barazisë dhe shpëtimit të individëve nga robëria.

- *Pagesa e gjakut* ***Dije*** *për familjen e viktimës*: Pagesa e ***Dijes*** është detyrim dhe tregon përpjekjen për të kompensuar humbjen dhe për të ruajtur marrëdhëniet e mira me komunitetet që janë nën marrëveshje paqeje.

Ky rregullim demonstron përkushtimin e Islamit ndaj drejtësisë, duke ruajtur marrëdhëniet paqësore dhe duke nderuar angazhimet e bëra[2].

Këta skenarë ofrojnë një pasqyrë të detajuar të mënyrës se si ligji islam e trajton vrasjen me gabim (të paqëllimshme), duke integruar drejtësinë, mëshirën dhe përkushtimin ndaj marrëveshjeve ndërkombëtare. Obligimet e parashikuara janë të lidhura ngushtë me përpjekjen për të ruajtur harmoninë shoqërore dhe për të garantuar respektimin e të drejtave të të gjitha palëve të përfshira.

[1] El-Marginani, *el-Hidaje fi sherh bidajet el-Mubtedi*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 2000, f. 412-413.
[2] El-Kasani, *Bedai' es-Sanai' fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 2003, f. 241–243.

2 - Agjërimi për dy muaj rresht (pa ndërprerje)

Në mungesë të mundësisë për të çliruar një rob, kryerësi i kësaj vepre penale është i detyruar të agjërojë për 60 ditë rresht. Nëse ai e ndërpret agjërimin, duhet të fillojë nga fillimi.

Ky detyrim për agjërim është një formë adhurimi dhe një shprehje e përulësisë dhe pendesës së sinqertë.

Sipas Ibn Abidin, ky agjërim i pandërprerë është i detyrueshëm, sepse shlyerja duhet të reflektojë seriozitetin e veprës dhe dëshirën për falje[1].

Duhet sqaruar se, ***Keffare*** nuk është një dënim në kuptimin tradicional, por një mjet shlyerjeje shpirtërore. Ajo ka për qëllim:

- Kërkimin e faljes nga Allahu për gabimin që ka ndodhur pa qëllim,

- Pastrimin shpirtëror të autorit përmes adhurimit dhe veprave të mira,

- Rritjen e përgjegjësisë dhe ndërgjegjësimit të autorit për veprimet e tij të ardhshme.

Kjo ide është mbështetur edhe nga juristi i shquar i doktrinës juridike hanefite el-Marginani ku ai thekson se, ***kefare*** është një mënyrë për të korrigjuar gabimin dhe për të mbrojtur shoqërinë nga pakujdesia[2].

3) Ndëshkimet shtesë (et-Tea'zir**)**

Në disa raste, gjykata islame mund të vendosë ndëshkime shtesë, të njohura si *Te'azir*. Ndryshe nga dënimet e përcaktuara si *dija* dhe *Keffare*, *et-Te'aziri* është një ndëshkim disiplinor që vendoset sipas gjykimit të gjykatësit në varësi të rrethanave.

Duhet sqaruar fakti se *Te'aziri* për këtë lloj të vrasjes mund të aplikohet në rastet kur:

- Ka pasur pakujdesi ekstreme nga ana e kyerësit të kësaj lloj vrasjeje, që ka çuar në aksidentin fatal.

[1] El-Marginani, *el-Hidaje*, vep. e cit., vëll. 4, f. 200-202.
[2] El-Marginani, *el-Hidaja*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2000, f. 200-202.

- Kryerësi i veprës ka shkelur normat e sigurisë ose ka vepruar në një mënyrë që mund të ishte shmangur.

Te'aziri mund të përfshijë llojet të cilat ndëshkimi me *te'azir* përfshin lloje të ndryshme masash e që të gjitha janë në zgjedhjen e gjykatës që me to synohet të ruhet drejtësia dhe siguria publike.

Për të pasur të qartë këtë që thamë po paraqesim një skenar praktik të ilustruar me shembuj:

Shembulli i parë: Një gjuetar qëllon një kafshë, por pa dashje ai qëllon edhe një person që ndodhet pas saj. Ky rast do të konsiderohet ***Katl el-Khata***. Në këtë rast:

- ***dija*** është e detyrueshme për kryerësin e kësaj vepre penale,

- kryerësi i kësaj vepre penale duhet të kryejë ***Keffare*** (çlirimin e një robi ose agjërimin për dy muaj)[1].

Shembulli i dytë: Një person ndan një ndërtesë të dëmtuar, e cila shembet aksidentalisht dhe vret një person që ndodhej aty pranë. Ky rast gjithashtu trajtohet si ***Katl el-khata***, e që në këtë situatë kryerësi i kësaj vepre[2]:

- është përgjegjës për pagesën e ***Dijes***.

- kryerjen e ***Keffare***-s, si të domosdoshme për të shlyer gabimin para Allahut.

Theksojmë se, nëse gjykata vëren pakujdesi ekstreme, mund të vendosë edhe një ndëshkim *te'azir*.

Një shembull praktik në ditët e sotme: Aksident trafiku.

Një person drejton automjetin e tij në një rrugë me trafik të zakonshëm. Ai nuk është duke ngarë makinën me qëllim të keq, por për shkak të pakujdesisë (si p.sh., përdorja e telefonit celular për një moment ose shpërqendrimi) e humb kontrollin e automjetit dhe godet një këmbësor që kalon rrugën, duke shkaktuar vdekjen e tij.

[1] Ibid.
[2] El-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i*, vep. e cit., vëll. 7, f. 232.

Kategoria e kësaj vepre me pasojë vdekje, trajtohet si ***katl el-khata***, sepse vdekja ka ndodhur si rezultat i një gabimi të paqëllimshëm për të shkaktuar pasojën fatale, vdekjen e një personi. Kryerësi i kësaj vepre nuk kishte si qëllim të vrasë personin, por veprimi i tij i pavëmendshëm çoi në humbjen e jetës.

Pra, edhe ky rast gjithashtu i trajtuar si ***Katl el-khata***, që në këtë situatë kryerësi i kësaj vepre me pasoja tragjike:

- është i detyruar të paguajë *dijen* ndaj familjes së viktimës. Vlera e saj përcaktohet nga gjykata islame sipas rregullave të jurisprudencës dhe mund të zëvendësohet me ekuivalent monetar në përputhje me standardet e ditëve të sotme.

- *Keffare* (shlyerja e gabimit):

Nëse nuk mund të çlirohet një rob (pasi realisht kjo praktikë nuk ekziston më), kryerësi i kësaj vepre penale duhet të agjërojë për dy muaj rresht pa ndërprerje. Ky veprim është detyrim për të kërkuar falje nga Allahu për gabimin e kryer.

- *Te'aziri* (dënimi disiplinor):

Nëse gjykata vëren se shoferi ka shfaqur pakujdesi ekstreme (përdorja e celularit, shkelja e shpejtësisë ose neglizhimi i rregullave të sigurisë), ajo mund të vendosë masa ndëshkuese shtesë si:

- gjoba shtesë financiare,

- heqje të përkohshme të patentës së drejtimit për të parandaluar përsëritjen e ngjarjeve të ngjashme,

- trajnime edukative mbi sigurinë rrugore për të ndërgjegjësuar kryerësit e veprës.

Ky shembull i ditëve të sotme është praktik dhe përputhet me rregullat e ***Katl el-Khata*** të përcaktuara nga jurisprudenca islame:

- vrasja ndodh pa paramendim dhe dashje të caktuar, për shkak të shpërqendrimit ose pakujdesisë.

- vendosja e *Dijes* dhe *Kefares* siguron që familja e viktimës të kompensohet, ndërsa kryerësi i kësaj vepre penale shlyen detyrimin shpirtëror ndaj Allahut,

- *Te'aziri* ndihmon në parandalimin e rasteve të ngjashme në të ardhmen, duke theksuar përgjegjësinë dhe kujdesin për jetën njerëzore.

Lirshëm mund të themi se *kefare* dhe *Te'aziri* janë mekanizma shumë të rëndësishëm në jurisprudencën islame për të trajtuar rastet e ***Katl el-Khata***. Ndërsa *Kefare* është një shlyerje shpirtërore për të kërkuar falje nga Allahu, *Te'aziri* synon të vendosë disiplinë dhe të parandalojë ngjarje të ngjashme në të ardhmen. Së bashku, ato përmbushin qëllimin e drejtësisë, shlyerjes dhe pajtimit shoqëror.

I.4. Vrasja e shkaktuar nga gabimi me pavetëdije - *Katlul ma exhra mexhrel khata* dhe sanksionet për këtë vepër penale

I.4.1. Vështrim i përgjithshëm mbi vrasjen e shkaktuar nga gabimi me pavetëdije

Jo çdoherë një gabim i kryer penal mund të konsiderohet se përmban dashje për të shkaktuar një pasojë të ndaluar ose se është kryer me vullnet dhe dëshirë për të sjellë një pasojë të tillë.

Kështu, në jurisprudencën islame, koncepti i "*vrasjes nga gabimi me pavetëdije*" zë një vend të veçantë dhe delikat, duke përfaqësuar një kategori veprimesh të cilat kryhen pa ndërgjegje apo qëllim për të shkaktuar pasoja të ndaluara. Në dallim nga vrasjet e kryera me paramendim dhe me qëllim, të cilat përfshijnë qëllimin dhe vetëdijen për pasojën që mund të ndodhë, vrasjet nga gabimi me pavetëdije nuk mbështeten në këto elemente, por më tepër në mungesën e vetëdijes gjatë kryerjes së veprimit që shkakton pasojën.

Sipas një interpretimi të thelluar të Imam Ebu Hanifes, një vrasje mund të klasifikohet si "*vrasje nga gabimi me pavetëdije*" kur kryerësi i veprës nuk ka as qëllim e as vetëdije për të ndërmarrë veprimin që rezulton në pasoja të dëmshme. Kjo shpjegohet përmes shembullit të një personi që, duke qenë në gjumë, bie mbi një tjetër dhe e dëmton ose e vret atë, pa vetëdijen apo qëllimin për ta shkaktuar këtë pasojë[1]. Ebu Hanife e vendos këtë lloj vepre si të përjashtuar nga aktet që kërkojnë dënim të ashpër, por gjithsesi kërkon një përgjegjësi për pasojën e shkaktuar, duke e klasifikuar atë në një kategori më të lehtë të ndëshkimeve.

Ebu Bekër er-Razi është ndër të parët që bën një ndarje të qartë midis dy kategorive kryesore të gabimeve në kontekstin e vrasjes: "*Katl el-Khata*" (vrasje nga gabimi) dhe "*katl exhra mexhra el-khata*" (vrasje nga gabimi me pavetëdije)[2]. Sipas këtij klasifikimi, vrasja nga gabimi i thjeshtë "*katl el-khata*" është kur një person kryen një veprim që ka për qëllim një objektiv të caktuar, por pasoja fatale ndodh si rezultat i padëshiruar i këtij

[1] Imam Ebu Hanife, *el-Fikh el-Ekber*, Dar el-Fikr el-Arabi, Kajro (pa vit bot.), f. 45.
[2] Ebu Bekër er-Razi, *el-Fusul fi el-Kava'id*, Dar el-Kalem, Damask 1989, f. 88-89.

veprimi. Ndërsa, në rastin e gabimit me pavetëdije, ndodh një mungesë e plotë e qëllimit dhe ndërgjegjes për aktin e kryer.

Juristi dhe mendimtari bashkëkohor musliman Abdul-Kadir Avde ndihmon në pasurimin e këtij koncepti duke theksuar se vrasja nga gabimi nuk përfshin një dashje të qëllimshme për të kryer veprimin fatal, por ndodh si rezultat i një gabimi në objektin e veprimit ose qëllimin e aktit[1]. Për shembull, në rastet kur personi qëndron në një gjendje të pavetëdijshme apo ndodhet në rrethana ku ndërgjegjja mungon tërësisht, ai nuk mund të mbajë përgjegjësi të plotë për pasojat fatale, edhe pse ligji kërkon një formë të përgjegjësisë për aktin e kryer.

Në shkollën e mendimit hanefi, juristët bëjnë dallime specifike ndërmjet llojeve të gabimeve në rastet e vrasjes. Dijetari shumë eminent në doktrinën juridike hanefite el-Marginani, në veprën e tij të njohur shpjegon se për t'u klasifikuar si "*vrasje nga gabimi me pavetëdije*" duhet të ekzistojë një mungesë e plotë e vetëdijes dhe një mosqëllim për të kryer aktin që sjell pasoja të rënda[2]. Ky kategorizim është i rëndësishëm për të saktësuar nëse një individ mund të ngarkohet me dënimin maksimal apo me dënime më të lehta për pasojën e shkaktuar.

Sipas Imam Shafiut, vrasja nga gabimi i thjeshtë dallon nga ajo e kryer me pavetëdije, pasi në rastin e parë veprimi është ndërmarrë me vetëdije të plotë, edhe pse pasoja mund të jetë e padëshiruar. Kjo ndarje është thelbësore për të sqaruar përgjegjësinë që një person mban ndaj pasojave që ndodhin pa qëllimin e tij të drejtpërdrejtë[3]. Ndërkohë, Ibn Rushdi përshkruan aspektet intelektuale dhe volitive (qëllimi-të dëshirës) që janë thelbësore për të dalluar një vrasje të qëllimshme nga ajo e kryer nga pavetëdija[4].

Në rastet e vrasjes nga gabimi me pavetëdije, jurisprudenca islame e ndan qartë veprën e kryer në elementë intelektualë dhe volitivë (qëllimitë dëshirës). Përmes këtij klasifikimi, synohet të përjashtohet përgjegjësia

[1] Abdul Kadir Aude, *et-Teshri' el-Xhina'i el-Islami*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut, 2006, f. 203.
[2] Burhan ed-Din el-Marginani, *el-Hidajeh fi Sharh Bidajet el-Mubtedi*. Dar el-Ma'arif, Kajro, 1997, vëll. 4, f. 35.
[3] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, Dar el-Ma'arif, Kajro, vëll. 26, f. 15.
[4] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid*, Dar el-Fikr, Kajro 1994, vëll. 2, f. 392.

penale në rastet kur elementet intelektuale (vetëdija) dhe volitive (qëllimi - dëshira) mungojnë tërësisht. Kështu, një person që ndodhet në gjendje të pavetëdijshme, si p.sh., gjumi i thellë, nuk mund të konsiderohet përgjegjës për veprën e kryer gjatë kësaj kohe[1]. Për më tepër, ligji i jurisprudencës islame i kushton një rëndësi të madhe dallimit të këtyre elementeve, për të mbrojtur individët nga dënime të padrejta.

Sipas jurisprudencës islame, edhe pse personi që shkakton vrasjen nga gabimi me pavetëdije nuk ka pasur qëllim, pasoja e ndaluar kërkon një dënim të caktuar. Ky dënim zakonisht vjen në formën e zhdëmtimit financiar (*Dije*) për familjen e viktimës. Ky dënim është menduar të jetë një formë zbutëse e përgjegjësisë, që i jep një zgjidhje të drejtë dhe humanitare viktimave dhe familjeve të tyre[2]. Dënimi me *dije* ndryshon në varësi të kushteve dhe rrethanave, dhe ndihmon për të zbutur konfliktet sociale që mund të lindin nga këto lloj ngjarjesh.

Ky koncept unik i vrasjes nga gabimi me pavetëdije në jurisprudencën islame përfaqëson një sistem të thelluar të drejtësisë që përpiqet të ndajë përgjegjësinë duke marrë parasysh rrethanat dhe vetëdijen e kryerësit në momentin e kryerjes së veprës. Kjo ndarje detajon më mirë si duhet trajtuar një akt i tillë, duke siguruar se përgjegjësia ndahet në mënyrë të drejtë dhe proporcionale.

I.4.2. Sanksionet për veprën penale të shkaktuar nga gabimi me pa vetëdije

Duke marrë parasysh mungesën e (dashjes) qëllimit të caktuar kriminal dhe rrethanat për të cilat kryerësi nuk ka pasur kontroll të plotë, ky lloj veprimi me pasoja fatale përfshihet në kategorinë e njohur si ***Katl el-khata*** (vrasje me gabim të paqëllimshëm). Sipas shkollës hanefite, ky gabim ndodh kur autori kryen një veprim që rezulton në vrasjen aksidentale të një personi, por pa pasur asnjë qëllim (dashje të caktuar) apo vetëdije për ta dëmtuar atë[3].

[1] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, Dar el-Ma'arif, vëll. 26, Kajro 1993, f. 15.
[2] Burhan el-Din el-Marginani, *el-Hidajeh fi Sharh Bidajet el-Mubtedi*. Dar el-Mea'arif, vëll. 4, Kajro 1997, f. 35.
[3] El-Marginani, *el-Hidaje*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut, 2000, f. 200-202.

Gabimi me pavetëdije nënkupton një veprim të pavëmendshëm ose pakujdesi a mungesë të qasjes mendore për të kryer një vepër kriminale. Ky gabim përkufizohet si veprimi që rezulton në një pasojë të dëmshme për shkak të:

- shpërqendrimit ose pakujdesisë së kryerësit të veprës,

- rrethanave të jashtme, të cilat kryerësi i veprës nuk mund t'i parashikonte ose kontrollonte[1].

Në rastin e ***Katl el-khata***, jurisprudenca islame përcakton dy lloje kryesore të sanksioneve:

1) *Dije*, që është një kompensim financiar që paguhet nga autori ose nga '*Akile* (familjarët e ngushtë të kryerësit të veprës penale) për familjen e viktimës[2]. Kjo ka për qëllim të kompensojë dëmin material dhe moral të shkaktuar.

Vlera e *dijes* për një burrë musliman, është e barabartë me 100 deve ose të barasvlefshmen e tyre në ar apo para[3]. Gruaja muslimane ka gjysmën e vlerës së burrit, e kjo sipas konsensusit të dijetarëve hanefitë[4].

Pagesa e *dijes* mund të bëhet me këste brenda tre viteve, për të lehtësuar barrën financiare të autorit dhe familjes së tij[5].

2) *Keffare* (shlyerja fetare), është një shlyerje shpirtërore që synon të kërkojë falje nga Allahu për gabimin e kryer pa vetëdije. Përmbajtja e *kefares* është e përcaktuar qartë në burimet islame:

- *çlirimi i një robi besimtar*: Kjo është zgjedhja e parë dhe më e pëlqyer[6].

- *agjërimi për dy muaj rresht (pa ndërprerje)*: Nëse nuk ekziston mundësia për të çliruar një rob, kryerësi i veprës penale duhet të agjërojë për 60 ditë pa ndërprerje.

Ky detyrim bazohet në ajetin kuranor:

---

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar*, vëll. 5, Dar Ihje et-Turath el-Arabi, Bejrut 1992, f. 340-342.
[2] El-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub al-Ilmije, Bejrut, 1986, f. 232.
[3] Ibid.
[4] El-Marginani, *el-Hidaje*, vep. e cit., vëll. 4, f. 200-202.
[5] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar*, vep. e cit., vëll. 5, f. 340-342.
[6] El-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i*, vep. e cit., vëll. 7, f. 232.

"...dhe për atë që e ka vrarë me gabim (pa qëllim**), detyrohet të çlirojë një rob dhe të agjërojë për dy muaj rresht..."**. (Nisa, 92).

3) Ndëshkimet shtesë (*Te'azir***)**, masë kjo që në disa raste, gjykata islame mund të vendosë ndëshkime shtesë për shkak të pakujdesisë ekstreme nga ana e kryerësit të veprës penale. *Te'azir* është një dënim disiplinor, që mund të përfshijë:

- Gjoba shtesë financiare për të kompensuar dëmet e shkaktuara.

- Masa parandaluese: ndalimi i veprimeve të rrezikshme në të ardhmen[1].

- Masa edukative për ndërgjegjësimin e kryerësit të veprës penale mbi përgjegjësitë e tij[2].

Për ta pasur më të qartë këtë situatë po sjellim një shembull praktik, si p.sh. aksidenti industrial, dhe rastin kur një punëtor në një fabrikë, për shkak të shpërqendrimit dhe moszbatimit të rregullave të sigurisë, aktivizon pa dashur një makineri, e cila shkakton vdekjen e një kolegu.

Zbatimi i ligjit penal islam në këtë rast do të ishte:

- *Dije*, të cilën punëtori (ose kompania në disa raste) duhet të paguajë kompensimin financiar për familjen e viktimës[3].

- *Kefare*, që punëtori duhet të kryejë agjërimin për dy muaj rresht për të kërkuar falje nga Allahu dhe

- *Te'aziri*, që gjykata mund të vendosë masa edukative dhe gjoba për shkeljen e rregullave të sigurisë[4].

[1] *Fetava el-Hindije*, vep. e cit., vëll. 6, f. 60.
[2] El-Marginani, *el-Hidaje*, vep. e cit., vëll. 4, f. 200-202.
[3] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar*, vep. e cit., vëll. 5, f. 340-342.
[4] el-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i*, vep. e cit., vëll. 7, f. 232.

I.5. Vrasja aksidentale - *Katl bit tesebub* dhe sanksionet për këtë vepër penale

I.5.1. Në përgjithësi mbi vrasjen aksidentale

Vepra penale e vrasjes mund të mos realizohet përmes një veprimi të drejtpërdrejtë, saktësisht, kryerësi i veprës penale mund të mos shkaktojë një vrasje me të gjithë elementet e nevojshme që kumulativisht përbëjnë figurën e veprës penale të vrasjes me paramendim. Nëse figurës së veprës penale i mungon veprimi i drejtpërdrejtë dhe dashakeqësia e qëllimshme për të shkaktuar pasoja fatale, atëherë vepra penale e vrasjes nuk mund të klasifikohet si vrasje me paramendim, qëllim ose gabim. Nga literatura juridike mësojmë se vetëm shkolla juridike e Ebu Hanifes njeh llojin e vrasjes me shkas, të njohur si *Katl bis sebeb*[1].

Ngjarja me pasoja të ndaluara ndodh, sipas hanefitëve, jo në mënyrë të drejtpërdrejtë, siç është rasti kur dikush hap një gropë ose pus në pronën e dikujt tjetër, ose në rrugë publike pa leje nga autoritetet, dhe një person bie në të duke vdekur si pasojë[2]. Një rast tjetër përfshin kur një person vendos një gur ose pemë pranë rrugës dhe një kalimtar vdes pasi bie mbi të një copëz nga pema ose muri[3]. Në mënyrë të ngjashme, në rastet kur dëshmitarët japin dëshmi të rreme në një çështje gjyqësore për një akt që kërkon dënim, siç është *Kisas*, dhe më pas tërhiqen pasi dënimi është zbatuar, përgjegjësia për dënimin është mbi ata[4].

*Kuptimi i nocionit **es-Sebeb** - shkak në jurisprudencën islame*

Përpara analizës së vrasjes me shkas (aksidentale), është e nevojshme të qartësohet kuptimi i termit *Sebeb* - shkak. Juristët e përkufizojnë nocionin e ***Sebeb***-it si një faktor që ndikon në shkaktimin e pasojës së ndaluar penale, pa qenë ai faktor përfundimtar për paraqitjen e asaj pasoje[5]. Ky

[1] El-Marginani, *el-Hidaje fi sherh bidajet el-Mubtedi*, vëll. 4, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, Bejrut 2000, f. 87-89.
[2] El-Kasani, *Bada'i as-Sana'i fi Tartib ash-Shara'i*, vëll. 6, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1997, f. 214.
[3] Marghinani, *el-Hidaje*, Dar es-Selam, Kajro 2008, f. 293.
[4] Ibn Abidin, *Radd el-Muhtar ...* ,vep. e cit., vëll. 6, Dar el-Fikr, Bejrut 2003, f. 126.
[5] Jasir Aude, *Maqasid el-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, International Institute of Islamic Thought, Herndon 2008, f. 58.

përkufizim nënkupton se personi që shkakton rrjedhën e ngjarjes është një hallkë në zinxhirin që çon në pasojën përfundimtare[1].

Në lidhje me çështjen e shkakut, juristët muslimanë japin qëndrime të ndryshme. Mirëpo, para se të paraqesim qëndrimet e tyre në lidhje me vlerësimin e një vepre penale të vrasjes me shkak (aksidentale) se, kur mund të kualifikohet si e tillë, mendojmë se fillimisht duhet të zbërthejmë sqarimet e ofruara mbi nocionin shkak.

Në bazë të literaturës së konsultuar juristët i ndajnë shkaqet në tre lloje[2]:

- *Shkak sensual*: Ky lloj shkaku është një rrethanë direkte që çon në pasoja të ndaluara, formalisht ose materialisht. Për shembull, hapja e një grope në rrugë që nuk duket, ku një person bie dhe vdes[3].

- *Shkak ligjor*: Kjo përfshin rastet kur një dëshmitar jep dëshmi të rreme, motivuar nga urrejtja ndaj të pandehurit, dhe gjykatësi merr një vendim mbi bazën e kësaj dëshmie të rreme. Në raste të tilla, fajtori mund të dënohet me *Kisas* ose të ekzekutohet një dënim tjetër[4].

Ky lloj shkaku përdoret, për shembull, kur një dëshmitar ofron një dëshmi të rreme në një proces penal, i motivuar nga urrejtja ndaj të pandehurit të akuzuar për vrasje[5]. Në një rast të tillë, dëshmitari, me dashje për të ndikuar në dënimin e të pandehurit, jep një deklaratë të

---

[1] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve Nihajet el-Muktesid*, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1996, f. 144.

[2] E përcaktuar si "*element që ka bërë të shkaktohet krimi, jo që e ka bërë ajo vetë por paraqitet si ndërmjetës që përfundimisht është kauza e pasojës së ndaluar*", shih Muhamed M. Mentavi, *Fikhul xhinai fi dui teshril islami vefkan lil kanun es-su'udi*, bot. 1, Kajro 2015, f. 120-1. Sqarojmë se kjo problematikë e *Sebeb* - shkak, është objekt (lëndë) trajtimi në shkencën e *Usuli fik'hut*, Mirëpo, edhe penalistët e juristët muslimanë kanë dhënë përkufizimin për atë se çfarë nënkuptohet me *Shakak*, Ndër ata penalistë të shquar të së drejtës penale islame, Ahmed H., kur thotë *"bëhet fjalë për një moment që krijon një rrethanë e cila, referuar rrjedhës së natyrshme të ngjarjeve, çon drejt shkatërrimit të një të mire juridike që i përket një pale tjetër. Megjithatë, ky shkatërrim nuk është pasojë e drejtpërdrejtë e vetë rrethanës, por ndodh përmes një veprimi tjetër - konkretisht, përmes veprimit të një personi tjetër, i cili vepron me vullnet të lirë dhe autonom"*, Shih Hilal Abdulla Ahmed, *Usul teshril xhinail islami,* Daru nehdal arabije, bot. 1, Kajro 1995, f. 252.

[3] A. Zajdan., *el-Vexhiz fi Usul el-Fikh*, Maktebet el-Basri Bagdad 1995, f. 211.

[4] Shevkani, *Nejl el-Evtar*, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 502.

[5] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve nihajet el-Muktesid*, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1996, f. 144.

pavërtetë, e cila shërben si bazë për vendimin e gjykatësit[1]. Gjykatësi, pa pasur dijeni për pavërtetësinë e dëshmisë, e shpall të pandehurin fajtor dhe urdhëron zbatimin e dënimit me ***Kisas*** ose me prerje të dorës në rastin e një krimi të vjedhjes[2].

Vendimi i gjykatësit në këtë rast mbështetet plotësisht në dëshminë e rreme të dëshmitarit, e cila rezulton në ekzekutimin e dënimit. Meqenëse dëshmia e rreme ka kontribuar direkt në dënimin e të akuzuarit, përgjegjësia për pasojën ligjërisht bie mbi dëshmitarin që e ka ofruar atë me qëllim të qartë për të ndikuar në rezultatin fatal të procesit gjyqësor[3].

- *Shkak i zakonshëm:* Ky lloj shkaku ndodh në veprime të zakonshme dhe normale të jetës së përditshme, si rasti kur një kamarier shërben ushqim të helmuar pa dijeninë e tij dhe konsumatori vdes[4].

Qëndrimet e juristëve në lidhje me vrasjen me shkas

Juristët myslimanë në përgjithësi analizojnë veprimin penal të kryerësit në rastin konkret të vrasjes, por, siç u përmend më parë, ata nuk kanë një qëndrim të unifikuar lidhur me kualifikimin dhe ndarjen e llojeve të vrasjes. Më së shumti është analizuar kryerësi i veprës penale, qëllimi i tij dhe mjeti i përdorur gjatë kryerjes së vrasjes. Për këtë arsye, gjatë zhvillimit të ngjarjes penale të vrasjes, nëse në zinxhirin e ngjarjeve është përfshirë një shkak jo subjektiv, por objektiv, i cili ka shkaktuar pasojën e ndaluar, ky element konsiderohet shkaku kryesor. Juristët hanafi kanë një qëndrim të veçantë për këtë, i cili dallon nga ai i pjesës tjetër të juristëve myslimanë, sidomos në lidhje me konceptin e vrasjes me shkas.

Qëndrimi i juristëve hanefi në lidhje me ndëshkimin e kryerësit të veprës penale të vrasjes me shkak

Në përgjithësi, sipas doktrinës juridike hanefite kryerësi i veprës penale të vrasjes me shkak nuk dënohet me ***Kisas***. Argumenti i tyre është fakti se vrasja me shkak nuk është vrasje e kryer në mënyrë direkte me

[1] A. Zajdan, *el-Vexhiz fi usul el-Fikh*, Maktebet el-Basri, Bagdad 1995, f. 211.
[2] Shevkani, *Nejl el-Etar*, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 502.
[3] Kamali, *Principles of Islamic jurisprudence*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2003, f. 310.
[4] Kamali, *Principles...*, vep. e cit., f. 310.

dashje që të shkaktohet pasojë e ndaluar, si me rastin e vrasjes me paramendim për të cilën vepër sanksioni është ***Kisas***. Prandaj, ai i cili hap një gropë apo një pus (bunar) në rrugë, e në të bie ndonjë njeri dhe vdes, në këtë rast nuk sanksionohet me dënim ***Kisas*** ai që ka hapur gropën. Arsyeja qëndron në faktin se, vdekja e personit të rrëzuar në gropë është vrasje e cila është shkaktuar jo në mënyrë direkte nga personi që e ka hapur gropën jo për atë qëllim. Gjithashtu, nuk ndëshkohen me ***Kisas*** dëshmitarët me rastin e ofrimit të dëshmisë së rrejshme, me të cilën ndikojnë që gjykata të shqiptojë dënimin me vdekje apo me ***Kisas*** për një person, kur ata më vonë pranojnë se dëshmia e tyre nuk ka qenë e saktë, pasi gjykta e ka shpallur fajtor personin ndaj të cilit është zhvilluar procesi gjyqësor dhe e ka ekzekutuar dënimin me vdekje[1].

Qëndrimi i xhumhurit - pjesës më të madhe të juristëve, përpos Hanefive

Ndryshe nga qëndrimi i hanafive, pjesa më e madhe e juristëve mbajnë qëndrim se vrasësi me shkak duhet të ndëshkohet me Kisas, me kusht që ai të ketë pasur qëllim (dashje) me paramendim për t'i shkaktuar dëm personit, dhe si pasojë e këtij shkaku të ketë ndërruar jetë personi i synuar. Për ta ilustruar më qartë këtë problematikë, po përmendim disa shembuj: rasti kur një person hap një pus (bunar) në rrugë; kthimi i dëshmitarëve me dëshmi të rreme para organeve të drejtësisë, duke shkaktuar dëm të rëndë të akuzuarit; vrasja me anë të helmimit; apo vrasja që kryhet në detyrim.

I.5.2. Sanksioni për vrasjen aksidentale

Në jurisprudencën islame, veçanërisht sipas shkollës Hanefi, vrasja aksidentale e shkaktuar përmes një veprimi indirekt (*Katl bis-sebeb*) është

[1] Një situatë krejtësisht e ndryshme është rasti i personit që detyron dikë të kryejë një vrasje. Këtë problematikë, duke e trajtuar si veprim penal me karakteristikat e saj, që na paraqiten si raste të veçanta – përfshirë vrasjen e porositur, helmimin etj. – do ta trajtojmë veçmas. Megjithatë, duhet theksuar se, sipas qëndrimit të disa juristëve të shkollës juridike hanafite, detyruesi duhet të ndëshkohet me Kisas, sepse konsiderohet vrasës direkt. Argumentimi i tyre është se imponimi (presioni, kanosja dhe kërcënimi serioz) e bëjnë të imponuarin një mjet në dorën e imponuesit, dhe në këtë rast i imponuari llogaritet si "mjet", pra si njeri pa vullnet. Për këtë arsye, për të nuk ka ndëshkim.

trajtuar me kujdes, duke vendosur disa sanksione të veçanta[1]. Këto sanksione janë të bazuara në parimet e drejtësisë, kompensimit dhe shmangies së hakmarrjes. Dispozitat e ligjit islam përfshijnë detyrime të përcaktuara qartë për kryerësin e kësaj vepre penale dhe grupin e tij të afërt – ***Akileh***, si:

- Pagesa e gjakut *Dije*: Në rastet e *Katl bis-sebeb*, sanksioni *ed-Dije* është detyrim mbi autorin e veprës, por në rrethana të caktuara ai përfshin edhe grupin e tij të afërt, të njohur si 'Akile'. Pagesa e *Dije*-s bëhet brenda një periudhe trevjeçare, në mënyrë që të lehtësohet barra mbi ata që kanë detyrimin për të kontribuar.

- Agjërimi i dy muajve radhazi*:* Nëse autori i veprës nuk është në gjendje të përmbushë detyrimin financiar për pagesën e *Dije*-s, jurisprudenca islame përcakton që ai të agjërojë dy muaj radhazi si një formë e pendesës (*Tevbe*) dhe përkushtimit shpirtëror ndaj Allahut. Ky veprim shërben si një akt për të pastruar shpirtin nga përgjegjësia morale dhe për të rikthyer lidhjen shpirtërore me Zotin[2].

Pas elaborimit të vrasjes së shkaktuar nga gabimi me pavetëdije dhe vrasjes aksidentale, një aspekt i rëndësishëm në shkollën Hanefite është dallimi që bën kjo shkollë midis[3]:

- *Neglizhencës së rëndë*: Kur kryerësi i veprës ka kryer një veprim që mund të parashikonte dëmin dhe veproi në mënyrë të papërgjegjshme.

- Aksidentit të thjeshtë: Kur veprimi i kryerësit të veprës nuk ishte me qëllim dhe nuk kishte arsye të parashikonte pasojat fatale.

Ky dallim është thelbësor për përcaktimin e masës së përgjegjësisë dhe sanksioneve, duke u siguruar që drejtësia të zbatohet në mënyrë proporcionale.

Dispozitat e shkollës Hanefite për vrasjen aksidentale reflektojnë një qasje gjithëpërfshirëse që synon drejtësi, mëshirë dhe ruajtje të harmonisë shoqërore. Përgjegjësia kolektive e '*Akile*-s, përjashtimi i *Kisas*-it dhe

[1] El-Marginani, *el-Hidaje fi sherh Bidajet el-Mubtedi*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 2000, f. 412-415.
[2] El-Kasani, *Bedai' es-Sanai' fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar al-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1997, f. 241–243.
[3] El-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vep. e cit., vëll. 26, f. 83-85.

mundësia për të zëvendësuar *dije*-n me akte shpirtërore janë elemente që theksojnë fleksibilitetin dhe humanizmin e jurisprudencës islame.

Shembuj praktikë për ilustrimin e sanksioneve në rastet e vrasjes aksidentale (*Katl bi Tesebbub*), janë ato që ndihmojnë në kuptimin e zbatimit të dispozitave që shkolla hanefite i nxjerr si *Katl bi tesebbub*. Më poshtë po paraqesim disa shembuj që do të ndihmojnë në qartësimin e zbatimit të këtyre rregullave.

Shembull: ***Rrëzimi i një muri***

Një person gjersa ndërtonte një mur dhe, pa e ditur, lë materialet e ndërtimit në një mënyrë që ato mund të shkaktonin rrëzimin e murit. Nëse muri rrëzohet dhe për pasojë shkakton vdekjen e një kalimtari, kjo konsiderohet si vrasje aksidentale (*Katl bi tesebbub*).

Sanksion për këtë lloj vepre me pasojë fatale është pagesa e *dije*-s, ku përgjegjësia bie mbi '*Akilen* e kryerësit të veprës, duke e ndarë në tre vite. Theksojmë se nuk zbatohet *kisas*, pasi veprimi nuk ishte me qëllim për të vrarë. Nëse autori nuk mund të paguajë *Dije*, ai është i obliguar të agjërojë dy muaj radhazi[1].

Shembull: ***Hapja e një pusi të pasigurt***

Një individ hap një pus në pronën e tij, por nuk merr masa për t'u siguruar që pusi të mbulohej ose të rrethohej siç duhej. Nëse një kalimtar bie në pus dhe humb jetën, kjo konsiderohet si ***Katl bi tesebbub***.

Sanksioni edhe për këtë vepër është pagesa e *Dije*-s nga '*Akile* e kryerësit të veprës. Në këtë rast, kryerësi i veprës është përgjegjës për neglizhencë të rëndë (*Te'addi*), dhe pagesa është e detyrueshme për të kompensuar humbjen. Edhe këtu nuk ka *Kisas*, pasi mungon qëllimi i drejtpërdrejtë[2].

Shembull: ***Djegia e mbeturinave në afërsi të pronës publike***

Një individ djeg mbeturina pranë një rruge publike, duke shkaktuar një zjarr që përfshin një kalimtar. Nëse kalimtari e humb jetën nga djegiet, ky është një rast i *Katl bi tesebbub*.

[1] El-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vep. e cit., vëll. 26, f. 83–85.
[2] El-Kasani, *Bedai' es-Sanai'*, vep. e cit., vëll. 7, f. 241-243.

Sanksioni për kryerësin e kësaj vepre po ashtu është pagesa e *dije*-s për familjen e viktimës nga *Akile*. Kryerësi i veprës obligohet të agjërojë dy muaj radhazi nëse nuk mund të paguajë *dije*-n[1].

Shembull: ***Rrëzimi i një ngarkese***

Një person duke ngarkuar një karrocë për transport, lë pas dore sigurimin e ngarkesës. Nëse ngarkesa rrëzohet dhe godet një person, duke i shkaktuar vdekjen, kjo konsiderohet si ***Katl bi tesebbub***.

Po ashtu, sanksionet për kryerësin e kësaj vepre me pasoja fatale janë ai vetë si dhe *Akile*-ja e tij të ndajnë përgjegjësinë për pagesën e *dije*-s. Gjithashtu, edhe me këtë rast nuk zbatohet *kisasi*, por agjërimi dy muaj radhazi mund të kërkohet në raste të paaftësisë financiare për pagesën e *dije*-s[2].

Theksohet se, përmes ilustrimit të këtyre shembujve, ndihmohet në kuptimin e zbatimit të ligjit penal islam në kontekste praktike, duke demonstruar drejtësinë e jurisprudencës islame në trajtimin e rasteve aksidentale. Kjo pasqyron barazpeshën mes drejtësisë dhe mëshirës, e cila është një tipar themelor që karakterizon të drejtën islame.

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar*, vep. e cit., vëll. 6, f. 278-280.
[2] El-Marginani, *el-Hidaje*, vep. e cit., vëll. 4, f. 412-415.

II. Bashkëpunimi - (*el-ishtirak*)

Veprat penale mund të kryhen me veprimin e një personi apo të shumë personave. Në rastin kur në kryerjen e veprës penale marrin pjesë dy e më shumë persona, në mesin e të ciëve në mënyrë direkte me veprimin e tyre shkaktohet pasoja e ndaluar, themi se kemi bashkëkryerje (***el-Musharekе)***. Personat të cilët marrë pjesë në kryerjen e veprës penale dhe direkt me veprimet e tyre kanë bërë të mundur të shkaktohet pasoja e ndaluar, si formë më e rëndë e bashkëpunimit, quhen bashkëkryerës (***el-Musharikun fil xherime)***.

Në literaturën klasike penale islame, juristët me rastin e bashkëpunimit përdorin disa terma për autorët që janë pjesëmarrës në bashkëpunim, për të cilat kanë dhënë sqarime. Ndër to është ***el-Mubashir*** (bashkëpjesëmarrës), që përcaktohet si, "personi që kryen një veprim gjatë aktivitetit kriminal, pa asnjë ndërmjetësim"[1], thënë ndryshe: ky është kryerësi direkt i veprës penale i cili në botën reale objektive me veprimet e veta ka shkaktuar një vepër penale apo ka kontribuar direkt në realizimin e asaj vepre, me pasojë të ndaluar. Për realizimin e një vepre penale nga më shumë se një person, disa prej pjesëmarrësve mund të konsiderohen bashkëveprues në kuptimin e ngushtë. Në teorinë klasike të së drejtës penale islame, ky fenomen trajtohet në kapitullin e titulluar "bashkëkryerja indirekte" (*Ishtirak gajr mubashir lil-xherime*), ku përdoren terma si shtytës, nxitës, ndihmës, si dhe nocione të tjera që do t'i sqarojmë më tej. Këta persona përbëjnë shkak ndihmës ose të ndërmjetëm në zhvillimin e ngjarjes kriminale, prej së cilës rrjedh pasoja e ndaluar. Roli i tyre paraqitet si një ndërmjetësim ndërmjet autorit kryesor të veprimit penal dhe pasojës së ndaluar që shkaktohet. Termi ***et-Tehrid*** (nxitës) është ai i cili "e shtyt kryerësin e veprës penale për ta kryer atë vepër penale"[2]. Për të qenë një person në këtë pozicion, duhet ta mbështesë tjetrin për ta realizuar veprën penale, varësisht nëse kjo përkrahje (mbështetje) ka pasur apo jo ndikim në kryerjen e veprës penale. Ekuivalente me këtë shprehje (shtytës), juristët klasikë në literaturën e tyre penale profesionale kanë përdorur shprehjen ***el-Amir***, se ky me këshillat e dhëna ka ngjallur vullnet tek kryerësi i

[1] Umer bin Muhammed el-Buxhejremi, *Hashijetul buxhejremi*, Dijarbakër (pa vit bot.), vëll. 4, f. 131.
[2] A. Avde, *Teshriu...*, vep. e cit., vëll. 1, f. 367.

mundshëm i veprës penale që të kryejë një vepër me pasojë të ndaluar[1]. Termi tjetër të cilin kanë përdorur juristët klasikë në literaturën profesionale penale islame është ***el-iane*** - ndihma. Me të juristët kanë pasur si qëllim atë i cili "e *ndihmon tjetrin për kryerje të veprës penale edhe nëse nuk janë marrë vesh paraprakisht për kryerjen e saj, pa marrë pjesë me trup (fizikisht) duke kryer akte (veprime) gjatë realizimit të asaj vepre*"[2].

Juristët muslimanë bënë ndarje mes shkaqeve, që i cekëm më lartë, dhe kushteve që ndikojnë në shkaktimin e pasojës së ndaluar. Ata e llogarisin marrëveshjen ***et-Telaumu*** apo ***it-Tifak***, si "*pajtim paraprak mes kriminelëve për kryerjen e aktit kriminal*"[3].

Në aspektin terminologjik, doktrina juridike islame me këtë term ka për qëllim, "*pajtimin paraprak mes kriminelëve, për realizimin (kryerjen) e krimit*"[4].

Prandaj, me bashkëkryerje nënkuptohet pjesëmarrja e disa personave në kryerjen e një vepre penale të cilën bashkërisht kanë shkaktuar pasojën e ndaluar, ndërsa me bashkëpjesëmarrje nënkuptohet çdo person i cili me veprimin e tij ka marrë pjesë në kryerjen e veprës, që mund të jenë edhe ata që direkt nuk kanë shkaktuar pasojën e ndaluar, por kanë mundur të lehtësojnë kryerjen e veprës penale[5].

Shkenca e së drejtës penale klasike i ka kushtuar bashkëpunimit rëndësi të posaçme dhe e ka zbërthyer shumë gjerë dhe thellësisht këtë rast. S'do mend se vepra penale e kryer me pjesëmarrjen e shumë personave, do të ishte shumë më e rrezikshme se në rastet kur kryhet vetëm nga një person.

---

[1] Muhammed Abdulaziz ez-Zejni, *et-Telaum ve etheruhu fi irtikab xherimetil jatl - dirase mukarane bejne sheriatil islamijeti vel kanun*, Darul xhalial xhedid, Aleksandri 2004, f. 249.

[2] Muhamed Ahmed el-Meshhedani, *el-Vexhiz fi sherh et-teshriil xhinail islami*, Muessetul veraka lil neshr ve tevzi, bot. 1, Jordani 2004, f. 247.

[3] Ahmed ed-Derdiri, *Sherhul kebir,* Darul fikr, Bejrut (pa vit. bot.), vëll. 4, f. 245; po ashtu Ali es-Seidi el-Maliki, *Hashijetul adevi-ala sherh ebil Hasen li risalet ibn ebi Zejd*, Darul fikr, Bejrut 1412 h., vëll. 2, f. 378.

[4] Muhamed Arefe ed-Desuku, *Hashijet ed-Desuki-ala sherhil kebir,* Darul fikr, Bejrut (pa vit bot.), vëll. 4, f. 245.

[5] Shih A. Aude, *Teshriul xhinai...*, vëll. 1, f. 357.

Zakonisht në bashkëpunim kruhen vepra penale të ndryshme, madje edhe me motive apo për interesa të llojllojshme.

Një institut i këtillë i posaçëm, për shkak të rrezikshmërisë më të madhe, është trajtuar me kujdes nga ana e juristëve të të gjitha dokrinave të shkollave juridike.

Në vepra penale, është vënë në dukje se juristët kanë paraparë dënime më drastike për kryerësin që direkt me veprimin e vet ka shkaktuar pasojën e ndaluar, duke e konsideruar si formë të rëndë të veprës penale.

Me shprehjen "***Katl Mubashir*** *(Vrasje direkte)*, kuptojmë veprimin i cili ndikon në asgjësimin, shkatërrimin, shfarrosjen e një të mire juridike të parikuperueshme, siç është jeta e tjetrit (vdekjen), rrjedhë e këtij veprimi që, pa ndërmjetësim apo ndonjë element të huaj, ka arritur të shkaktojë pasojën e ndaluar[1]. Pra, vdekja e cila ka ardhur si pasojë e veprës kriminale të vrasjes, e konsideruar si objekt sulmues, do të thuhet se është shkaktuar direkt, kur kryerësi i veprës ka përcaktuar qartë (synon) vetë viktimën, me veprimin i cili çon në (vdekjen) asgjësimin e tij pa ndërmjetësim[2], si: plagosja e thellë vdekjeprurëse ose prerja e thellë me thikë me pasoja vdekjeje, zënia e frymës, veprime këto dhe të ngjashme e bëjnë viktimën (objektin sulmues) që të vdesë.

Juristët janë unanimisht të mendimit se, në rastin kur vrasja kryhet në formë bashkëkryerjeje dhe pasoja e ndaluar - vdekja - është shkaktuar përmes veprimit të drejtpërdrejtë, kryerësi dënohet me *Kisas*. Shkolla juridike hanefite sqaron se, për të aplikuar dënimin me *Kisas*, kërkohet që vrasja të jetë kryer përmes një veprimi direkt, edhe kur bëhet fjalë për bashkëkryerje. Nëse kryerësi ka bashkëpunuar vetëm me një veprim ndihmës apo të tërthortë, pa qenë shkaktari i drejtpërdrejtë i pasojës së ndaluar - vdekjes - atëherë dënimi me *Kisas* nuk aplikohet.Pra, vrasja direkte kryhet ose nga ana e një kryerësi, ose nga një grup kriminelësh bashkëkryes. Thamë qartë se nëse ndodhë vrasja, edhe në këtë rrethanë të bashkëpunimit, nga një person i vetëm, dënohet vetëm ai me ***Kisas***. Por,

[1] Pra, kemi të bëjmë me kauzalitetin, gjegjësisht lidhja objektive midis veprimit dhe pasojës së shkaktuar, e cila si pasojë e ndaluar mund të shkaktohet edhe me mosveprim. Në lidhje me këto problematika shih librin *E drejta penale islame - pjesa e përgjithshme*, FSHI, Shkup 2017, f. 107-9.

[2] Shih esh-Shribini, *Mugnil muhtaxh...*, vep. e cit., vëll. 4, f. 6.

nëse vrasja ndodhë nga një grup, të cilët marrin pjesë në kryerjen e një krimi me pasojë të ndaluar vdekjen, atëherë kemi dy situata, ku pjesëmarrja:

- ✓ ka qenë e menjëhershme në të njëjtën kohë, ose
- ✓ ka qenë e njëpasnjëshme.

II.1. Bashkëkryerja si formë e rëndë, me rastin e kryerjes së vrasjes

Ka një numër rastesh kur, gjatë kryerjes së një vepre penale, marrin pjesë dy apo edhe më shumë persona, të cilët me veprim apo me mosveprim realizojnë veprën penale me pasojë të ndaluar. Veprimet e tyre të ndërmarra quhen siç thamë më herët ***bashkëpunim,*** ndërsa ata quhen ***bashkëpunëtorë***[1].

Ekzistojnë shumë forma të ndryshme të veprimit të përbashkët, gjithashtu, patjetër, edhe shkallë të ndryshme të kontributit të pjesëmarrësve në aktivitetin e tyre kriminal.

Rastet të cilat mund t'i lexojmë në përgjithësi në literaturën profesionale juridike (islame dhe jo islame), na vënë në dijeni se ekzistojnë bashkimet kriminale të organizuara mirë dhe me strukturë udhëheqëse që merren me kryerjen e veprave penale, me forma të ndryshme të veprimtarisë kriminale. Ndodh që, kohët e fundit jemi edhe dëshmitarë të gjallë të ngjarjeve e ndodhive, të një lloj bashkëpunimi me përmasa ndërkombëtare në kryerjen e veprave penale, nga organizata kriminale të cilat paraqesin llojin e krimit të organizuar si bashkim kriminal, një nga format më të rrezikshme të kriminalitetit.

Nëse një njeriu i shkaktohen plagë vdekjeprurëse nga disa kryerës të veprës penale, ku çdonjëri me veprim të vet përmes plagëve që i shkakton viktimës, sjell vdekjen e tij; apo me rastin ku në një grup (bashkëkryesish), çdonjëri e gjuan me armë zjarri viktimin dhe e godet për vdekje, themi se kemi të bëjmë me vrasje të formës më të rëndë, pjesëmarrje në kryerjen e veprës penale vrasje në ***bashkëkryerje.*** Theksojmë se, për të ekzistuar bashkëpunimi në kryerjen e veprës penale, nuk mjafton vetëm pjesë-

[1] Për llojet dhe kuptimin e nocionit *bashkëpunim* nga këndi i së drejtës penale islame shih Sh. Sulejmani, *E drejta...* vep. e cit., f. 125-30.

marrja e dy apo më shumë personave, por duhet të ekzistojë *lidhja objektive* dhe *subjektive* midis bashkëpjesëmarrësve. Logjika qëndron në faktin se është shumë e mundur një situatë kur dy ose më shumë persona kryejnë një vepër të caktuar penale, p.sh. vrasje, ku veprimtaria e çdonjërit prejt tyre mund të jetë e pava**r**ur. Kështu, nëse njëri nga grupi e godet tjetrin me grushta, e një tjetër e therr në krahë me thikë, e në ndërkohë andej kalon edhe një person e tretë, i cili e gjuan me revole dhe e privon nga jeta, kemi rastin e bashkëpjesëmarrjes[1].

Në rastin e veprës së bashkëpjesëmarrjes në vrasje ka dy lidhje, për të cilat thuajse gjatë trajtimit të deritanishëm i kemi përmendur. **Lidhja objektive**, me rastin e bashkëpunimit qëndron në atë se, secili bashkëpjesëmarrës, duhet të ndërmarrë ndonjë veprim me të cilin kontribuon në kryerjen e veprës penale, me qëllim që të shkaktohet pasoja e caktuar paraprakisht, si rezultat i përbashkët i veprimeve të bashkëpjesëmarrjes. Ndërsa, **lidhja subjektive** qëndron në atë se, të gjithë bashkëpjesëmarrësit duhet të jenë të vetëdijshëm se, veprojnë mënyra të ndryshme me qëllim të përbashkët, me ç'rast nuk është e domosdoshme që ata të njihen mes vete.

Pjesëmarrja e disa personave në rastin e bashkëpjesëmarrjes për të kryer një vepër penale mund të realizohet me veprime të ndryshme dhe në shumë mënyra. Kështu, që të gjithë bashkëkryerësit janë persona të cilët veprojnë bashkërisht në kryerjen e veprës penale ose ndërmarrin veprim tjetër me të cilin në mënyrë vendimtare, kontribuojnë që përmes kryerjes së veprës penale të shkaktohet pasoja e ndaluar.

Në një vepër penale, mund të marrin pjesë disa persona, të cilët kontribuojnë në mënyra të ndryshme në shkaktimin e pasojës së ndaluar që rrjedh nga kryerja e saj. Disa prej tyre janë kryerës të drejtpërdrejtë, të cilët ndërmarrin vetë veprimin që përbën veprën penale, ndërsa të tjerë ofrojnë ndihmë për realizimin e veprimit dhe për pasojë kontribuojnë në shkaktimin e pasojës së ndaluar. Një kategori tjetër janë personat që bashkohen me qëllim të kryerjes së përbashkët të veprës penale. Në këtë kontekst, mund të kemi persona që nxisin kryerjen e veprës, disa që japin mbështetje apo ndihmë materiale dhe logjistike, dhe të tjerë që marrin

[1] A. Avde, *Teshriul xhinai...*, vep. e cit., vëll. 1, f. 357.

pjesë aktivisht në kryerjen e veprës, duke bashkëvepruar në formën e bashkimit kriminal.

Të gjitha llojet e bashkëpjesëmarrjes janë të mundshme. Varësisht nga përfshirja pjesëmarrësit në veprën penale, si dhe roli i tyre gjatë aktivitetit kriminal, bën që edhe sanksioni për ta të jetë i ndryshëm, me rastin e kryerjes së veprës penale të vrasjes. Pra, nga kjo që thamë rezulton të kemi këto kategori pjesëmarrësish në rastin e bashkëpjesëmarrjes në aktivitetin kriminal, për të cilën dhamë sqarime më lart, dhe atë: bashkëkryes, shtytës, ndihmës. Juristët klasikë e bënin dallimin mes bashkëkryerjes në kuptim të ngushtë, të cilin e emërtonin pjesëmarrje indirekte në krim (***Ishtirak gajr mubashir***), ku përmendin nxitjen (shtytjen) për kryerjen e veprës penale dhe ndihmën e ofruar për kryerjen e saj, nga lloji i bashkëkryerjes në kuptimin e gjerë, që e emërojnë ***Ishtirak el-Mubashir*** që mes të tjerash numërojnë bashkëkryerësin direkt në vrasje (***Mushterik el-Mubashir fil xherime***) dhe bashkimin kriminal[1].

Në lidhje me këtë problematikë, juristët muslimanë për sa i përket ndështkimit dhe kualifikimit të këtyre autorëve të veprës penale, kanë mendime të ndryshme, të cilat do t'i paraqesim në vijim.

Qëndrimi i juristëve në lidhje me vrasjen direkte, në raste të formës më të rëndë të bashkëpunimit

Qëndrimi i **juristëve hanefit** është se të gjithë bashkëpunuesit (bashkëkryerësit) në një vrasje duhet të ndëshkohen me *Kisas*, për shkak se secili prej tyre konsiderohet si vrasës me paramendim, në rastet kur të gjithë kanë ndërmarrë veprime konkrete që synojnë shkaktimin e vdekjes. Kjo përbën formën më të rëndë të bashkëpunimit penal. Nga kjo kuptohet se juristët hanefi mbështesin teorinë formale objektive[2], e cila njihet edhe në të drejtën penale joislame.

Duke pranuar këtë teori, ata vlerësojnë se të gjithë pjesëmarrësit që, përmes veprimeve të drejtpërdrejta, kontribuojnë në shkaktimin e pasojës fatale në veprën penale të vrasjes, duhet të konsiderohen si autorë të

[1] Umer bin Muhamed el-Buxhejremi, *Hashijet el-buxhejremi*, Mektebetul islamije, Dijarbakër, vëll. 4, f. 131.
[2] Ibni Xhuzej, *el-Kavanin el-fikhije*, Kajro (pa vit bot.), f. 345.

veprës penale të vrasjes. Si rrjedhojë, për ta zbatohet dënimi me *Kisas*[1]. Prandaj, nuk bëjnë dallim ndërmjet rastit kur janë dakord dhe kanë qëllim për vrasje, pa marrëveshje paraprakisht të arritur për të vrarë, dhe ndërmjet rastit tjetër kur ka marrëveshje të arritur dhe qëllim për vrasje. Ajo që është e rëndësishme te **Hanefitë** është fakti që, goditja të ndodhë praktikisht dhe veprimi i kriminelëve bashkëpunues të jetë me qëllim dhe dashje për privimin nga jeta të tjetrit[2]. Argumenti i tyre, siç thonë ata vetë, "*është kusht pjesëmarrja e të gjithëve, që do të thotë se çdonjëri prej tyre ka shkaktuar plagosje, që për pasojë ka vdekjen*". Përndryshe, siç do të thoshte Tumurtashi, "nëse një grup njeërzish vrasin një njeri*, të gjith ekzekutohen me **Kisas***"[3]. Pra, nëse veprimi i tyre nuk ka qenë vdekjeprurës, nuk ndëshkohen me ***Kisas*** të gjithë pjesëmarrësit (bashkëpunëtorët), por vetëm kryerësi që direkt ka vepruar në drejtim të shkaktimit të vdekjes së tjetrit. Ajo që është me rëndësi te këta juristë është fakti që, vrasja të ndodhë nga të gjithë në mënyrë direkte.

Qëndrimi i shumicës (xhumhurit) së juristëve të shkollave juridike Maliki[4]*, Shafi*[5] *dhe Hanbeli*[6]

Ky grup juristësh parimisht ndan mendimin se vritet grupi (bashkëpunuesit), me çka paraqiten si ithtarë të teorisë formale objektive, teori të cilën e njeh e drejta penale joislame, e që konsiston në atë se veprimi i çdonjërit prej tyre është i mjaftueshëm për të kryer veprën penale të vrasjes. Mund të rrumbullakësojmë se, sikur të kishte qenë që kryerësi, me veprën e tij t'i shkaktonte vdekje viktimës, me kusht nëse e kanë goditur me dashje (qëllim të caktuar/posaçëm) dhe që patjetër të jenë armiq të disponuar, nënkupton faktin se vepra e çdonjërit prej grupit të jetë vdekjeprurëse, atëherë dënohen që të gjithë me ***Kisas***. Në këtë rast **xhumhuri** janë plotësisht dakord me **Hanefitë.**

---

[1] Ahmed Hilal Abdulla, *Usul teshriul xhinail islami*, Daru nahdal arabije, Kajro 1995, f. 246.
[2] Abdul Ali Badur el-Anidi, *el-Mevsua el-Xhinail islami*, Mektebetu rushd, bot. 1, Rijad 1424 h., f. 23.
[3] Tumurtashi, *Tenvir el-Absar fi Ma'rifat el-Kisas* me komentin të Ibni Abidin, *el-Durr el-Mukhtar*, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, vëll. 2, f. 349-350, Bejrut 2002.
[4] Ed-Derdiri, *Esh-sherhul kebir...*, vep. e cit., vëll. 4, f. 245.
[5] *Mugni el-muhtaxh...*, vep. e cit., vëll. 4, f. 12, 20, 22.
[6] Ibni Kudame, *el-Mugni*, vëll. 7, f. 671.

Gjithashtu, *xhùmhuri* (shumica e juristëve) shprehen se grupi i personave që janë marrë vesh për të kryer vrasjen e një personi të caktuar duhet të ndëshkohet me dënimin kapital (*Kisas*), nëse të gjithë kanë pasur për qëllim një goditje vdekjeprurëse. Në këtë rast, ata konsiderohen si ndjekës të teorisë së ndarjes së veprimeve (roleve) në kryerjen e veprës penale, ku secili kontribuon në realizimin e qëllimit të përbashkët - vrasjen - përmes rolit që ka marrë përsipër[1]. Edhe pse vepra e çdonjërit nga grupi nuk mjafton e vetme për t'u shkaktuar pasoja e ndaluar, që do të thotë se vepra e çdonjërit ndaras nuk e shkakton vdekjen, si me rastin kur godasin një person me kamxhik ose gurë të vogël dhe ai vdes, *xhumhuri* thonë se edhe me këtë rast të gjithë bashkëpunuesit vriten. Ata gjykojnë kështu, që marrëveshja paraprake mes pjesëmarrësve të mos merret si arsye, për t'i shpëtuar dënimit me ***Kisas***. Ky është qëndrimi më i saktë te juristët **Shafitë** dhe **Hanbelitë.** Këta juristë dallojnë nga **Malikitë**, me atë se kushtëzojnë që vepra e çdo pjesëmarrësi duhet të cilësohet se në mënyrë të veçantë të ketë qenë në funksion të realizimit të krimit, gjegjësisht shkakut të pasojës së ndaluar. Malikitët pra, janë ithtarë me një nuancë të teorisë subjektive, duke vlerësuar kështu që, për ta duhet që të gjithë bashkëpjesëmarrësit të jenë prezentë në momentin e kryerjes së veprës penale të vrasjes, edhe nëse vrasjen e ka marrë përsipër për ta kryer vetëm njëri, dhe se personi i cili edhe pse nuk ka goditur, ai megjithatë është i gatshëm të godasë, nëse kërkohet nga ai. Për të gjithë ata bashkëpjesëmarrës dënimi është ***Kisas***. Nga rasti i përmenduar, kur për vrasje ka marrëveshje paraprake, e bën të qartë se **xhumhuri** dallon nga **Hanefitë**.

[1] Praktika gjyqësore e disa shteteve bashkëkohore, duke përfshirë dhe Kosovën, ka përvetësuar teorinë e ndarjes së roleve, ku bashkëkryerës konsiderohet personi që, në bashkëpunim me të tjerë dhe në bazë të një marrëveshjeje paraprake për ndarjen e veprimeve, realizon pjesën e tij në kryerjen e veprës penale. Në këtë rast, bashkëkryerësi e dëshiron veprën si të vetën dhe njëkohësisht si një akt të përbashkët. Pra, secili pjesëmarrës në veprim, që ndërmerr veprimet e tij brenda marrëveshjes paraprake dhe me qëllim për të kryer veprën penale, konsiderohet bashkëkryerës. Për një diskutim të thelluar mbi teorinë e bashkëkryerjes dhe ndarjes së roleve në sistemet bashkëkohore penale, duke përfshirë Kosovën, mund të shihni Artan Hoxha, *E drejta penale: pjesa e përgjithshme*, Prishtinë 2018, f. 132-135; Blerim Jashari, *Praktika gjyqësore dhe teoria e bashkëkryerjes në veprat penale*, Universiteti i Prishtinës, Fakulteti i Drejtësisë, 2021; Kodi Penal i Republikës së Kosovës, neni 31, që përcakton bashkëkryerjen dhe ndarjen e roleve në veprat penale.

E mbyllim këtë pjesë me konstatimin se, mendimi më i saktë i vlerësuar nga juristët[1] bashkëkohorë muslimanë është ai i ***xhumhurit***[2], duke u bazuar në veprimin e Umerit r.a. i cili ka vrarë shtatë njerëz nga Sana'a, të cilët kishin vrarë një njeri. Në favor të këtij argumenti është edhe konsensusi i sahabëve që përputhet plotësisht me mendimin e shumicës së juristëve muslimanë.

Sipas së drejtës penale islame, duhet shqiptuar dënime ***Kisas*** për tërë grupin që kanë vrarë një person, duke pranuar parimin se ky vendim është dënim meritor dhe luan rolin e parandalimit të përgjithshëm. Në qoftë se nuk dënohen që të gjithë me ***Kisas***, pjesëmarrja në grupin kriminal do të bëhet shkak për aktivitete të rënda kriminale me përmasa të paparashikueshme. Shumica e vrasjeve makabre, në masë apo edhe individuale, realizohen me pjesëmarrje në një grup (organizatë) kriminale. Vrasja në realitet nuk mund të realizohet pos në këtë mënyrë, me anë të pjesëmarrjes dhe grupit të tyre në organizatë, që i bën të nxiten dhe aktiviteti i tyre të jetë i pandërprerë, nëse nuk merren masa parandaluese, e ndër to dënimi me ***Kisas*** do të mund të llogaritet i tillë.

Sahabet këtë çështje e trajtuan, ngase pikërisht një rast i tillë ngjau në kohën e tyre. Njëherit, ata dhanë *Fetva* që të dënohen të gjithë ata që kishin marrë pjesë në vrasjen e një personi.

Ngjarja e parë e cila ndodhi, e cila ndërlidhet me problematikën tonë, është ajo gjatë kohës së Umerit r.a., që po e sjellim në vijim. Një gruaje nga qyteti Sana'a (Jemen), të cilës i mungonte burri, i kishte lënë pas një djalë nga gruaja tjetër. Gruaja u njoh me një burrë tjetër, të cilin e kishte marrë si dashnor. Ajo i thotë dashnorit, që djali do t'i zbulojë veprimin (penal) të turpshëm, (aktin sekslual jashtëmartesor) kurvëri - ***Zina***. Prandaj, për të mbuluar rastin i propozoi, më saktë e urdhëroi dashnorin që ta vriste

[1] Vehbeh ez-Zuhajli, *el-Fikh el-Islami ve ediletuhu*, Dar el-Fikr, Damask 1985, vëll. 6, f. 421-423.

[2] Në teorinë bashkëkohore të së drejtës penale dhe në praktikën gjyqësore, është përvetësuar teoria objektivo-subjektive, ose sinteza e këtyre dy teorive, për të përcaktuar nocionin e bashkëkryerësit dhe format e tjera të bashkëpunimit. Kjo ndodh sepse veprimi, në esencë, përbën një tërësi të pandashme të elementeve objektive dhe subjektive. Kai Ambos, *International Criminal Law: A Comparative Perspective*, Oxford University Press, 2019, f. 72-75, gjithashtu George P. Fletcher, *Rethinking Criminal Law*, Oxford University Press, 2000, f. 651-655.

fëmijën. Dashnori i gruas me të cilën ai bënte ***zina***, fillimisht refuzoi. Gruaja u nda prej tij dhe nuk takohej më me të për të mbajtur lidhjen për kryerjen e aktit seksual jashtëmartesor. I shtyrë nga ky motiv, pa mundësi që të jetë sërish i lidhur ndryshe me atë grua, burri iu përgjigj kërkesës së saj, për vrasjen e djaloshit. Për këtë e ndihmuan dhe morën pjesë edhe një burrë tjetër, gruaja dhe robëresha e saj. Djalin, i cili ishte viktimë e këtij rasti, e prenë në copa dhe e hodhën në një pus. Pasi kaloi një kohë, ngjarja u zbulua dhe u bë e njohur në mesin e njerëzve. Me urdhërin e *emirit* - guvernatorit të Jemenit, dashnori i gruas u arrestua. Pasi u mor në pyetje, ai e pranoi veprën e kryer penale. Pastaj, edhe pjesëmarrësit e tjerë në këtë vepër u morën në pyetje, dhe të gjithë pranuan fajësinë me të cilën ngarkoheshin. Emiri, i shkroi Umerit një letër duke i sqaruar tërë rrjedhën e ngjarjes, me ç'rast Umeri r.a. iu përgjigj, që t'u japin të gjithëve dënimin kapital, dhe shtoi: "*Pasha Allahun e Lartmadhëruar, sikur të kishin marrë pjesë të gjithë banorët e Jemenit, do t'i kisha ndëshkuar dhe ekzekutuar (që të gjithë) me* ***Kisas***"[1]. Si do të ishte norma ligjore e sheriatit për bashkëpjesëmarrësit, duke marrë për bazë llojin e formës së bashkëpjesëmarrjes me rastin e kryerjes së vrasjes me paramendim. Në vijim do të japim sqarimim për këtë problematikë.

II.2. Vrasja e shkaktuar me rastin e bashkëkryerjes të njëpas-njëshme

Vrasja e një personi nga një grup personash mund të jetë e njëpas-njëshme. Në fakt, sikur njëri nga grupi t'ia çajë stomakun një personi, e më pas një tjetër ia pret qafën, sanksioni me ***Kisas*** është për të dytin, nëse këtë e kanë bërë me paramendim. Mirëpo, nëse ky i fundit e ka bërë gabimisht, atëherë ***Dija*** - shpagimi i gjakut (pra nuk ka sanksion ***Kisas*** për asnjërin edhe pse viktima ka vdekur) bie mbi të afërmit e tij atërorë (*agnatët*, për të cilën problematikë dhamë sqarime të hollësishme më sipër), edhe pse

[1] Këtë thënie e ka nxjerrë Maliku në librin e tij *el-Muveta* prej Said bin El-Musejb se Umer bin Hatabi ka vrarë një grup të përbërë prej pesë apo shtatë vetash për shkak të vrasjes së një njeriu. Dhe me këtë rast Umeri r.a. pati thënë se sikur kriminelët t'i kishin përkrahur tërë banorët e Jemenit do t'i kishte ekzekutuar të gjithë ata; Gjithashtu, nga Maliku ka transmetuar Muhamed bin El-Haseni në librin e tij el-Muveta, Shafiu në librin e tij *el-Musned*, Buhari në koleksionin e tij *Sahihul Buhari*, Ibn Ebu Shejbe në librin e tij *el-Musned* dhe po ashtu ed-Darukutni në librin e tij *es-Sunen*.

ai konsiderohet vrasës[1], por me veprimin e tij të njëpasnjëshëm në këtë aktivitet kriminal nuk i ka plotësuar kushtet e vrasjes me paramendim. Prandaj, për kryerësin e parë të veprës penale në shembullin e cituar, dënimi është diskrecionale-***et-Te'azir***. Në situatën e sipërcituar, veprimi është kryer në mënyrë individuale por vazhdueshme, jo së bashku në grup. Pra, ndërmjet tyre nuk ka dakordim, marrëveshje apo ndonjë lloj forme tjetër pjesëmarrjeje, përkrahje paraprake apo diçka të ngjashme[2].

Po e përfundojmë me fjalët se, marrja pjesë e disa personave, të cilët edhe pse me aktivitetin e tyre kriminal, në mënyrë aktive me veprime konkrete apo në ndonjë nga format e tjera kontribuojnë që si rrjedhojë të shkaktohet pasoja e ndaluar penale, patjetër që dallon edhe shkalla e fajësisë, përkatësisht masa e dënimit me të cilën dënohen pjesëmarrësit në rastin e këtillë të kryerjes së veprës penale.

II.3. Pjesëmarrja në vrasje në mënyrë pasive

Nëse personi i cili nuk merr pjesë me ndonjë veprim konkret në ndonjë nga llojet e veprës penale të vrasjes, që mund të shkaktohen në një aktivitet kriminal, por vetëm se është përkufizuar në dëshirën që të kryhet vepra penale, saktësisht është dakorduar për vrasjen e një apo më shumë personave pa marrë pjesë aktive gjatë aktit të kryerjes së veprës, edhe pse është i pranishëm gjatë aktit të vrasjes (pra është aktor pasiv, nuk ka kontribuar në pengimin e kryerjes së aktit), ose ka nxitur apo ka ndihmuar në ndonjë nga format që të realizohet vrasja, është çështje për të cilën juristët kanë qëndrime të ndryshme.

Në vijim do të paraqesim qëndrimet e tyre, me arsyetimet e juristëve, që rezulton të jenë të ndryshme.

Qëndrimi i juristëve në lidhje me pjesëmarrjen pasive në veprën penale të vrasjes

Në lidhje me ndëshkimin e kryerësve pjesëmarrës në veprën penale të vrasjes, sipas *xhumhurit* duhet të merren për analizë jo vetëm veprimi dhe

[1] *El-Bedai*, vëll. 7, f. 238; *Tekmiletu Fet'hi*, vëll. 18, f. 278; *el-Lubab sherhul kitab*, vëll. 3, f. 150.
[2] *Ed-Durul muhtar*, vëll. 5, f. 394 e tutje; ez-Zejle'i, *Tebjinul hakaik*, vëll. 6, f. 114 e më pas.

realizimi i aktivitetit kriminal, por edhe politika kriminale të cilën e krijon kreu më i lartë i shtetit islam. Kështu pra, pos kryerësit direkt, i cili dënohet me dënim ***et-Te'azir***-diskrecional për veprën penale të vrasjes të kryer me bashkëpunimit të njëpasnjëshëm, *Halifi* (kryetari i muslimanëve) mund të kërkojë që të shqiptohet dënimi kapital ***Katël*** (vrasje) dhe atë, jo vetëm për kryerësin direkt, por edhe për pjesëmarrësit e tjerë në këtë vepër penale të kryer në këtë mënyrë.

Qëndrimi i juristëve ***Malikitë***, duke analizuar rrezikshmërinë e grupit kriminal, të cilin e kualifikojnë si formë realisht më të rrezikshme të kriminalitetit, thonë se që të gjithë sanksionohen me ***Kisas***. Prandaj, për shkak të veprës dhe shkallës së lartë të rrezikshmërisë shoqërore nga këta anëtarë të grupit kriminal, ky grup juristësh vlerësojnë se u duhet shqiptuar të gjithëve dënimi maksimal ***el-Kisas***, pavarësisht se ata kanë kryer ndonjë veprim konkret apo vetëm sa janë dakorduar për shkaktimin e pasojës së ndaluar. Me këtë, ata janë ndjekës në një nuansë të teorisë subjektive, që e njeh e drejta penale joislame, duke e përshkruar se bashkëkryerës konsiderohen të gjithë pjesëmarrësit e një vepre penale. Në të njëjtën kohë, kjo teori përfaqëson konceptin gjithëpërfshirës të nocionit të kryerësit të veprës penale, sipas të cilit edhe shtytësi edhe ndihmësi konsiderohen pa asnjë diskutim kryerës direkt (bashkëkryerës) të veprës penale, pa dallim për një trajtim të posaçëm me rastin e ndëshkimit. Sipas kësaj teorie bashkëkryerës konsiderohet çdo person që ka dëshiruar pasojën e ndaluar nga vepra penale dhe e ka konsideruar si të vetën. Veçoria tjetër e kësaj teorie është se nuk e merr parasysh, në masë të mjaftueshme, kontributin objektiv, me atë që e minimizon efektin e këtij kontributi.

II.4. Kuptimi i "*shtytjes*" dhe qëndrimi i juristëve në lidhje me masën sanksionuese për të

Juristët rreth këtyre çështjeve kanë mendime të ndryshme, duke filluar nga përcaktimet dhe kuptimi i shprehjes *përkrahje*[1], përkatësisht *shtytje*[2]. Prandaj, duke e parë të nevojshme se bëhet fjalë për një problem

[1] Muhamed ed-Desuki, *Esherhul kebir liderdir mea Dusuki...*, vep. e cit., vëll. 4, f. 245; Po ashtu shih A. Avde, *et-Tshriul xhinai el-islami*, vëll. 2, f. 39-42, 126 dhe më pas.

[2] Në literaturën juridike të së drejtës së sheriatit mund të lexojmë përkufizime për shtytjen si, "*të bindë tjetrin për të kryer një vepër penale*". Pra, kushtimisht thënë një lloj "presioni i butë" që i bëhet tjetrit, apo veprime të një njeriu që ndërmerr ai për të

serioz, në vijim do të prezantojmë qëndrimet e juristëve dhe argumentet e tyre në lidhje me problematikën në fjalë.

Qëndrimi i Hanefive, Shafi'ive dhe Hanbelive, është i përafërt. Sipas mendimit të tyre më të sigurt, ata kanë thënë: *Përkrahja* (nxitja, shtytja) quhet: "*Harmonizimi i dëshirave të kriminelëve për të kryer veprën penale pa marrëveshje parapake, por e ndërmarrin krimin, që do të thotë se ata bashkohen për të kryer veprën, menjëherë dhe pa marrëveshje paraprake*".

Qëndrimi i Malikive. Këta juristë duke sqaruar termin *shtytje, përkrahje*, e cila kërkon marrëveshje paraprake për një veprim konkret, dhe se marrëveshja për sulm nuk konsiderohet përkrahje. Malikitët dallojnë për nga qëndrimi i shumicës së juristëve muslimanë në lidhje me problematikën e shtuar. Sipas juristëve malikitë, të gjithë anëtarët e një grupi përgjigjen penalisht me dënim *Kisas*, nëse kanë pasur për qëllim goditjen vdekjeprurëse dhe kanë qenë të pranishëm gjatë kryerjes së krimit - edhe nëse veprimi konkret është kryer vetëm nga njëri prej tyre, ndërsa një tjetër ka shërbyer thjesht si roje. Kjo vlen me kusht që edhe rojtari të ketë qenë në gatishmëri për të ndërhyrë dhe për të dhënë ndihmë, nëse një gjë e tillë do të kërkohej prej tij. Malikitë theksojnë se dënimi me *Kisas* zbatohet ndaj gjithë grupit, përkatësisht ndaj të gjithë anëtarëve të një organizate kriminale, edhe nëse nuk ka pasur një marrëveshje eksplicite paraprake për të kryer një vrasje të caktuar, mjafton që veprimtaria e tyre të synonte realisht eliminimin e një personi, qoftë edhe të vetëm. Të vetmet kushte që ata caktojnë janë:

a) që me rastin e goditjes për vdekje ta kenë bërë veprimin:

✓ *me paramendim*

✓ *në mënyrë armiqësore që të ketë ardhur gjer tek momenti kur viktima të vdesë në vend*, dhe

b) veprimet e ndërmarra drejt viktimës të mos dallohen (përcaktohet), ose mund të dallohen (përcaktohet) por nuk mund të dallohet

bindur tjetrin që të kryejë një vepër penale, me ç'rast forcon mendimin e tij, i cili ka ndërmend të kryejë një vepër penale, por nuk ka vendosur përfundimisht, pra vendimi i tij është i luhatshëm e shtytësi ia forcon atij vendimin. Shih Sh. Sulejmani, *E drejta penale...*, vep. e cit., f. 128-9.

(përcaktohet) se cili akt (veprim) ishte më fatali që shkaktoi pasojën e ndaluar, përkatësisht vdekjen e viktimës.

II.5. Ndihma e ofruar për kryerjen e veprës penale dhe përgjegjësia penale me rastin e pjesëmarrjes së tij me kryerësin direkt të veprës

II.5.1. Vështrim i përgjithshëm

Në këtë pjesë, do të pasqyrojmë në mënyrë të përmbledhur disa raste që lidhen me kryerjen e veprës penale në bashkëpunim, duke përfshirë ndihmën e ofruar apo nxitjen (shtytjen) për kryerjen e saj. Do të shqyrtohet nëse kjo kategori e pjesëmarrësve ndëshkohet gjatë kryerjes së veprës penale, duke ilustruar me shembuj konkretë për të bërë më të qarta problematikat e trajtuara.

Më parë, kemi trajtuar raste të pjesëmarrjes së personave që kanë ndikim të drejtpërdrejtë në shkaktimin e pasojës së ndaluar, kur kjo ndodhë në bashkëpunim mes dy ose më shumë personave, në njësinë ku u trajtuan problematikat e bashkëkryerjes. Mendojmë se është e rëndësishme të theksohen rastet që lidhen me bashkëpjesëmarrjen, ku ekziston një kryerës i drejtpërdrejtë i veprës, i cili, për shkak të veprës së kryer, meriton dënimin me ***Kisas***. Ndërkohë, disa të tjerë, për shkak të kualifikimit të veprës së tyre, mund të ndëshkohen me dënime nga kategoria ***Te'azir***, ***Dije*** ose ***Kefaret***.

Sa i përket rastit të bashkëpjesëmarrjes, ku njëtrajtshëm nuk kanë ndikuar veprimet e pjesëmarrësve direkt në krimin e vrasjes[1], por kanë kontribuar duke ndihmuar që të realizohet vepra, si rastet e ndihmës së ofruar, kur njëri mbanë një person e një tjetër e vret atë; rasti kur një person e hap gropën, e tjetri e hedh viktimën në të; apo rasti kur dikush e çon një person lart në ndërtesë, e tjetri e hedh nga atje, etj..

II.5.2. Dënimi i kryerësit direkt dhe atij indirekt

Në jurisprudencën islame, sidomos sipas shkollës hanefite, bëhet një dallim i qartë mes kryerësit direkt dhe atij indirekt (tërthor). Kryerësi

[1] Shih Dr. V. Zuhejli, *Nadharijetu Daman*, f. 44 dhe 188.

direkt është ai që e kryen veprën penale me vetëdije të plotë dhe pa ndërmjetësimin e një pale të tretë, duke shkaktuar drejtpërdrejt pasojën e ndaluar, siç është vdekja. Ndërsa kryerësi indirekt është ai që përdoret nga dikush tjetër për të kryer një akt të ndaluar, shpesh përmes lajthimit ose mungesës së plotë të njohjes mbi pasojat e tij. Juristët hanefitë kanë përcaktuar dy rregulla për të ndarë përgjegjësinë e secilit sipas kontributit të tyre në aktin kriminal.

Kështu pra, edhe për sa i përket dënimit të kryerësit të drejtpërdrejtë dhe atij të tërthortë (indirekt) në jurisprudencën islame, sidomos sipas shkollës hanefite, përfshin një dallim të qartë mes atyre që e kryejnë veprën penale me vetëdije të plotë dhe atyre që përdoren për të kryer një vepër të ndaluar përmes lajthimit ose mungesës së plotë të njohjes mbi pasojat e veprimit. Kur për kryerjen e një vepre penale përdoret një person i cili ndodhet në rrethana lajthimi të evitueshëm mbi rrethanat reale ose mbi natyrën e ndaluar të veprimit, atëherë kryerësi i drejtpërdrejtë mban përgjegjësinë ligjore[1].

Kuptimi dhe karakteri i ekzistencës së një kryerësi të tërthortë është pikërisht shfrytëzimi i një personi që nuk ka njohuri ose ka një kuptim të gabuar për pasojat e rëndësishme shoqërore dhe juridike që do të shkaktohen nga veprimi që po ndërmerr[2].

Në raste specifike, një person zyrtar ose ushtarak që urdhëron kryerjen e një vepre penale përmes një individi që nuk ka status zyrtar ose ushtarak, konsiderohet se e shfrytëzon këtë të fundit për të kryer veprime që ky nuk i kupton si të ndaluara ose kriminale[3]. Në situata të tilla, dënimi mund të zbatohet mbi urdhëruesin e veprës, ndërsa kryerësi i tërthortë përjashtohet nga përgjegjësia.

Në rastin kur veprimi kryhet për shkak të një urdhëri dhe refuzimi, nëse shmangia e tij nuk është e mundur, ose kur ligji nuk e konsideron

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar 'ala ed-Durr el-Mukhtar*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1994, vëll. 5, f. 352-355.
[2] El-Kasani, *Bada'i es-Sana'i fi Tartib esh-Shara'i*. Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1986, vëll. 7, f. 100.
[3] Kamal el-Din el-Humam, *Sharh Fet'hul Kadir*, Dar el-Fikr, Kajro 1970, vëll. 6, f. 70-72.

personin që e kryen aktin si përgjegjës të drejtpërdrejtë, përgjegjësia përcaktohet sipas kontributit të secilit në vepër[1].

Literatura profesionale juridike e shkollës hanefite jep shpjegime specifike për kryerësin e drejtpërdrejtë në rastet e bashkëpunimit për kryerjen e veprës penale të vrasjes. Hanefitët përcaktojnë se, kryerësi direkt është ai nga vepra e të cilit shkaktohet pasoja e ndaluar (vdekja), pa ndërmjetësimin ose ndërhyrjen e asnjë veprimi tjetër nga një palë e tretë gjatë gjithë rrjedhës së veprës kriminale, nga fillimi deri në përfundim të saj (lidhja kauzale)[2]. Ky kryerës i drejtpërdrejtë konsiderohet një person i lirë dhe me përgjegjësi të plotë për veprimin e tij[3].

Për të mbështetur këtë përcaktim, juristët hanefitë vendosin dy rregulla të cilat sqarojnë përgjegjësinë e kryerësit direkt. Këto rregulla ndihmojnë për të dalluar rolin e secilit pjesëmarrës në aktin e dënueshëm dhe për të përcaktuar përgjegjësinë e tij sipas kontributit dhe ndikimit të veprimit në rezultatin përfundimtar[4].

a) Bashkëkryerësi (ekzekutuesi) që me veprimin e tij të drejtpërdrejtë gjatë një aktiviteti kriminal, ndëshkohet edhe nëse nuk ka pasur për qëllim shkaktimin e pasojës së ndaluar

Sipas këtij rregulli, personi që kryen vrasje me armë zjarri në mënyrë të drejtpërdrejtë dënohet me *kisas*, me kusht që vrasja të jetë kryer me dashje të caktuar dhe me qëllim armiqësor, duke qenë se kryerësi e ka ndërmarrë veprimin me qëllim për ta realizuar veprën penale[5]. Ndërsa, kur kryhet një veprim që dëmton jetën e njeriut jo me armë, por me mjete të tjera, si p.sh., me gurë apo dru, ose kur gjuan një shpend dhe gabimisht godet një person, apo kur dikush duke fjetur rrotullohet dhe aksidentalisht e mbyt dikë, ose bie nga muri mbi një kalimtar dhe i shkakton vde-

[1] Shams el-Din es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, Dar el-Ma'arif, Kajro 1993, vëll. 26, f. 205.
[2] Ibn Abidin, *Radd el-Muhtar 'ala ed-Durr el-Mukhtar*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1994, vëll. 5, f. 352.
[3] Burhan el-Din el-Marginani, *el-Hidajeh fi Sharh Bidajet el-Mubtedi*, Dar el-Mea'arif, Kajro 1997, vëll. 4, f. 170.
[4] El-Kasani, *Bada'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 101-102.
[5] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar*, vëll. 5, Dar el-Fikr, bot. II, Bejrut 1992, f. 362.

kjen - në të gjitha këto raste, vrasja cilësohet si *Katl el-Khata'* (vrasje nga gabimi), për të cilën dënimi është *Dije*[1].

b) Situata ku bashkohen në një vepër penale kryerësi direkt dhe një person tjetër që kontribuon në shkaktimin e pasojës së ndaluar

Sipas rregullit të dytë, i vendosur nga juristët e shkollave juridike islame, pas analizës së të gjithë rrjedhës së aktivitetit penal dhe kontributit të secilit person të përfshirë, përgjegjësia penale dhe dënimi është për kryerësin që drejtpërdrejt ka shkaktuar pasojën e ndaluar[2]. Nëse, si rezultat i një akti kriminal, shkaktohet vdekja e një personi për shkak të një akti të drejtpërdrejtë të një kryerësi, ndërsa një bashkëpjesëmarrës ka kontribuar në këtë proces duke kryer veprime që kanë përshpejtuar vdekjen e viktimës, përgjegjësia kryesore është mbi kryerësin direkt[3].

Juristët **hanefitë**, duke analizuar ngjarjen kur vdekja e një personi shkaktohet nga veprimi direkt i një individi dhe veprimi indirekt i një tjetri, vendosin që ai që e ka kryer veprimin direkt obligohet me *dijeh*, nëse veprimi i tij ka qenë më vendimtar në shkaktimin e pasojës[4]. Ndërsa për personin që ka ndihmuar me veprimet e tij, por që vetë veprimi nuk ishte vendimtar për vdekjen, përgjegjësia është më e ulët[5].

Një shembull i këtij koncepti është rasti kur dikush hap një gropë apo një pus (bunar) në rrugë pa lejen e autoriteteve, dhe një tjetër e shtyn një person në atë gropë me qëllim. Në këtë rast, ai që e shtyn personin dënohet me *kisas*, ndërsa ai që e ka hapur gropën dënohet me *dije*, sepse veprimi i tij nuk ishte shkaku i drejtpërdrejtë i vdekjes[6].

Një rast tjetër që mund të përmendet është kur një person jep informacion për një person të cilin dikush ka ndërmend ta vrasë, dhe kjo

[1] El-Merginani, *el-Hidajeh*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, bot. I, Bejrut 1990, f. 239-240.
[2] Ibn Kudameh, *el-Mughni*, vëll. 9, Dar el-Hadith, bot. III, Kajro 2006, f. 425-426.
[3] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vëll. 26, Dar el-Me'arif, bot. II, Bejrut 1993, f. 54-56.
[4] Ibn Nuxhejm, *el-Bahr er-Re'ik*, vëll. 8, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, bot. I, Bejrut 1997, f. 104-105.
[5] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi Tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Arabijeh, Kajro 1998, f. 225.
[6] Tumurtashi, *Tenvir el-Absar*, Dar el-Fikr, Bejrut 1985, f. 355-357.

ndodh. Sipas juristëve hanefitë, bashkëpjesëmarrësi i dytë është përgjegjës penalisht, dhe mund të ndëshkohet për ndihmesën e tij[1].

Një numër i konsiderueshëm i juristëve të shkollave **Shafi'ite** dhe **Hanbelite**, në të gjitha rastet e përmendura më lart dhe në raste të ngjashme[2], mbështesin dënimin me *Kisas*[3]. Sidoqoftë, ka disa mendime kontradiktore brenda këtyre dy shkollave. Këto mendime mund t'i ndajmë në dy grupe:

- *Qëndrimi i parë:* Në këtë grupim, juristët e këtyre dy shkollave mbështesin qëndrimin që dënimi me *kisas* duhet të shqiptohet vetëm ndaj ekzekutuesit (kryerësit direkt të veprës penale që ka shkaktuar pasojën e ndaluar). Nëse personi praktikisht me veprimet e tij ka sjellë deri në vdekjen e viktimës, ai duhet të dënohet me *Kisas*. Ndërsa personi që ka kontribuar me ndihmë në shkaktimin e pasojës, si p.sh. duke mbajtur viktimën gjatë ekzekutimit, dënohet me dënim *Te'azir*. Përzgjedhja e dënimit të përshtatshëm në këto raste është në dorën e gjykatësit, i cili vendos duke marrë parasysh të gjitha rrethanat e veprës[4].

- *Qëndrimi i juristëve Hanbelitë:* vlerësojnë se personi që ka mbajtur viktimën gjatë ekzekutimit duhet të dënohet me burgim të përjetshëm si një formë dënimi T*e'azir*. Ata e argumentojnë këtë qëndrim me një hadith të Muhamedit a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!), ku thuhet: "***Nëse një person mban dikë derisa një tjetër vjen dhe e vret, vrasësi dënohet me*** *kisas****, ndërsa ai që mbajti viktimën dënohet me burgim***"[5].

---

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar*, vëll. 5, Dar el-Fikr, bot. II, 1992, f. 366.

[2] Duke analizuar veprimet e secilit që ka marrë pjesë në një vrasje dhe mjetet me të cilat është kryer vrasja, juristët Hanefitë vlerësojnë se vetëm kur një person kap një tjetër, duke e pamundësuar që të rezistojë, ndërsa një i tretë e vret me një mjet vrasës, penalisht përgjegjës dhe meritues për ndëshkimin me *kisas* është ai që e ka kryer vrasjen. Kjo sepse ai konsiderohet si ekzekutuesi (kryerësi i drejtpërdrejtë) i veprës penale. Ndërsa sa i përket atij që e ka mbajtur viktimën, ai meriton të dënohet me një sanksion të veçantë, të cilin e përcakton gjykata, por jo me një dënim që përfshin heqjen e lirisë. Për më shumë detaje, shih: *ed-Durr el-Mukhtar 'ala Redd el-Mukhtar*, vëll. 7, f. 274.

[3] En-Nevevi, *el-Mexhmu' Sherh el-Muhadhdheb*, vëll. 9, Dar el-Fikr, bot. I, Bejrut 1996, f. 316,

[4] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar el-Hadith, bot. III, Kajro 2006, f. 424-425.

[5] El-Bahuti, *Kesh-shaf el-Kina'a*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 365.

Juristët **Malikitë**[1] argumentojnë se kur në një vepër penale të vrasjes, përveç kryerësit direkt, merr pjesë edhe një bashkëpjesëmarrës që ka kontribuar në realizimin e veprës, të dy dënohen me *kisas*. Ata theksojnë se nuk ka dallim mes ekzekutuesit dhe atij që ka kontribuar në zinxhirin e ngjarjeve që kanë çuar në vrasje, sepse të dy kanë luajtur rol të rëndësishëm në shkaktimin e vdekjes[2]. Për shembull, në një rast ku një person jep informacion për vendndodhjen e dikujt që është kërkuar për t'u vrarë, edhe ky informator është përgjegjës dhe dënohet bashkë me ekzekutuesin[3].

Në një situatë tjetër, kur njëri hap një gropë dhe një tjetër e hedh viktimën aty, juristët malikitë vlerësojnë se që të dy duhet të dënohen me *kisas*[4]. Kjo sepse veprimi i secilit ka kontribuar në mënyrë vendimtare për shkaktimin e vdekjes.

Pas shqyrtimit të të gjitha mendimeve të juristëve të shkollave të ndryshme, qëndrimi më i drejtë duket të jetë ai që dënimi me *Kisas* duhet të shqiptohet vetëm ndaj ekzekutuesit (kryerësit direkt të veprës penale të vrasjes), ndërsa për bashkëpjesëmarrësit që kontribuojnë në mënyrë ndihmëse, dënimi i përshtatshëm është *Te'azir*[5].

[1] Kur bëhet fjalë për përgjegjësinë penale dhe ndëshkimin e kryerësit të një vepre penale, sipas juristit të shquar malikit, ed-Derdir, thuhet se ai i cili e humb pasurinë nën presion të dhunës së ushtruar, qoftë fizike apo psikologjike, ose nën kërcënime, nuk mban përgjegjësi penale dhe nuk ndëshkohet ai që ka ushtruar presion. Ndërkaq, kur ed-Derdiri trajton një situatë tjetër ku një veprim penal prek të drejtën më të rëndësishme dhe të pakompensueshme të njeriut, siç është jeta, përgjegjësia penale dhe ndëshkimi i kryerësit bie mbi atë që e ka hedhur tjetrin në gropë, e jo mbi atë që e ka hapur gropën. Këtu, juristi analizon hollësisht veprimet e secilit pjesëmarrës dhe objektin që është sulmuar nga veprimi penal. Ai prezanton një mendim autonom të tij për veprën penale të vrasjes, duke mos u përputhur plotësisht me qëndrimin dominues të shkollës juridike malikite. Për më shumë detaje mbi këtë problematikë dhe qëndrimet e shkollës malikite, shih: ed-Derdiri, *esh-Sherh el-Kebir*, vëll. 4, Dar el-Fikr, bot. II, Bejrut 1997, f. 245.

[2] El-Karafi, *el-Furuk*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Kajro 1994, f. 224-225.

[3] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1988, f. 405.

[4] Ed-Derdiri, *esh-Sherh el-Kebir*, vëll. 4, Dar el-Fikr, Bejrut 1990, f. 150-152.

[5] Ibn Tejmijeh, *es-Sijaseh esh-Sher'ijeh fi islah er-rai vel merije*, Dar el-Kutub el-Arabijeh, Bejrut 1984, f. 109-110.

III. Disa forma dhe lloje të vrasjeve të cilat e drejta penale islame i kualifikon si vrasje që duhet të trajtohen si të veçanta

Me rastin kur një person kryen një akt makabër, siç është vrasja e një njeriu, ku kryerësi i veprës penale nuk ka mundësi ta përmirësojë, rikuperojë apo zhdëmtojë me asnjë veprim human pasojën e ndaluar që ka shkaktuar, lind nevoja për trajtim të kësaj çështjeje. Siç dihet, vrasja mund të kryhet në forma dhe mënyra të ndryshme. Nga literatura juridike, mund të lexojmë për disa lloje të vrasjes, për të cilat vlerësojmë se duhet të japim një sqarim të detajuar dhe, për secilën prej tyre, të paraqesim qëndrimin e juristëve muslimanë.

Në vazhdim, do të trajtojmë disa nga format e vrasjes që hasen më shpesh në literaturën juridike-penale islame.

III.1. Vrasja e kryer nën presion (me detyrim)

Autonomia e vullnetit të njeriut luan një rol të rëndësishëm dhe themelor në cilësimin e një vrasjeje të kryer, nga e cila varet fajësia dhe sanksioni që parashihet për kryerësin e kësaj vepre makabre. Juristët muslimanë kanë qëndrime të ndryshme në lidhje me vrasjen e kryer nga një individ që nuk ka vepruar në bazë të vullnetit të tij të lirë dhe autonom. Këtu bëhet fjalë për vrasjen që ndodh kur kryerësi e realizon atë nën rrethana ku i është nënshtruar dhunës, presionit apo kërcënimit serioz, pra kur ai detyrohet të kryejë një vrasje. Për shkak të dallimeve të kundërta ndërmjet juristëve, në vijim do ta trajtojmë më në detaje këtë problematikë.

Qëndrimi i shkollës juridike **Hanefite** për vrasjen e kryer nën presion është se, nëse një person e detyron dikë të vrasë dhe e kërcenon seriozisht me diçka që rrezikon jetën apo pasurinë e tij, sipas juristëve Hanefitë[1], sanksioni me *Kisas* është për detyruesin. Në këtë rast, personi i detyruar, i cili në këtë ngjarje, objektivisht, është kryerësi i vrasjes, konsiderohet si shkak i drejtpërdrejtë, por jo si kryerës i qëllimshëm i vrasjes. Për të mbështetur qëndrimin e tyre, ata citojnë hadithin e Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Zotit qofshin mbi të!): "***Umeti im është i falur për***

[1] Ibn Humam, *Tekmiletul Fet'hul Kadir*, vëll. 7, f. 302.

gabimet, harresën dhe veprimet e detyrueshme"[1]. Nga ky hadith nxirret përfundimi se i detyruari është thjesht një mjet në duart e detyruesit, ndërsa dëshira dhe synimi për vrasjen i përket detyruesit. Veprimi i kryer nga i detyruari është vetëm akti që i jep formë vrasjes.

Mendimi i kundërt është ai i **Zuferit**, i cili argumenton se duhet të ndëshkohet i detyruari, pasi në realitet vrasja është kryer nga ai, duke e filluar dhe përfunduar ai vetë veprën, dhe jo detyruesi.

Një qëndrim disi i çuditshëm është ai i **Ebu Jusufit**, i cili thotë se nuk parashikohet dënim shprehimisht i përcaktuar as për detyruesin, as për të detyruarin për shkak të ekzistimit të një dyshimi. Kjo rrethanë konsiston në faktin se detyruesi nuk është vrasës i drejtpërdrejtë, por vetëm një shkak në zinxhirin e veprës penale, por vrasësi i vërtetë është i detyruari, i cili e ka kryer veprën pa vullnet të plotë autonom. Prandaj, asnjëri prej tyre nuk i përmbush kushtet për t'u konsideruar vrasës dhe për t'u ndëshkuar me *Kisas*.

Nga kjo analizë, duket qartë se në medhhebin Hanefi[2] ekzistojnë tre mendime, ndër të cilat, sipas qëndrimit përfundimtar të juristëve të tyre, më i saktë është mendimi i parë.

Dhe ne pajtohemi plotësisht me këtë mendim, pasi pranimi i tij si më i saktë, sipas Imam Ebu Hanifes, nuk do të lërë hapësirë për individët që të shmangin ndëshkimin dhe do të pengojë nismat për të shkaktuar çrregullime dhe tmerr në shoqërinë islame. Kjo do të ndihmojë gjithashtu në parandalimin e krijimit të rrjeteve vrasëse të personave të caktuar, ashtu siç ndodh sot në disa shoqëri anembanë botës.

Qëndrimi i **xhumhurit** (pjesës më të madhe të juristëve muslimanë) nga shkollat juridike **Malikite**, **Shafite** dhe, sipas mendimit më të saktë të shkollës juridike **Hanbelite**[3], është se nëse një person e detyron dikë që të kryejë një vrasje, atëherë dënimi i përcaktuar duhet të zbatohet për të dy, si për detyruesin ashtu edhe për të detyruarin. Arsyeja për këtë qëndrim

[1] Bejheki, *es-Sunen el-Kubra*, vëll. 6, Dar el-Fikr, Bejrut 2003, f. 134.
[2] Për më tepër shih *el-Bedai...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 179.
[3] Shih ed-Derdiri, *Esherhul kebir liderdir*..., vep. e cit., vëll. 4, f. 244; *Mugni el-Muhtaxh*.., vep. e cit., vëll. 4, f. 9; *el-Muhedheb*..., vep. e cit., vëll. 2, f. 177; Ibni Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 7, f. 645; *Keshaf el-Kina*, vep. e cit., vëll. 5, f. 601 dhe më pas.

qëndron në faktin se detyruesi, gjatë kryerjes së një vepre penale si vrasja, konsiderohet shkaku themelor dhe përfundimtar i aktit të vrasjes, ku në shumicën e rasteve viktima vdes si pasojë. Ndërkohë, i detyruari është vetëm një mjet i drejtpërdrejtë i vrasjes, i cili, me qëllim, dashakeqësi dhe armiqësi, ndërmerr veprimin e tij, duke ndikuar në vdekjen e personit të sulmuar. Juristët bashkëkohorë[1], gjithashtu, e konsiderojnë më të saktë qëndrimin e shumicës së juristëve muslimanë.

Megjithatë, mendojmë se duhet të merret parasysh një element shumë i rëndësishëm në këtë çështje. Konkretisht, nuk duhet të gjykojmë njësoj në rastet kur personi i detyruar nuk ka pasur asnjë armiqësi ndaj viktimës dhe nuk ka pasur vullnet për të kryer vrasjen. Nëse i detyruari nuk ka pasur asnjë mundësi për të refuzuar apo kundërshtuar detyruesin dhe thjesht ka vepruar nën kërcënim apo presion, atëherë nuk mund t'i atribuohet fajësia dhe nuk mund të ngarkohet me përgjegjësi penale dhe të ndëshkohet me sanksionin Kisas, ashtu si detyruesi.

Për t'i atribuar dikujt një përgjegjësi penale, ndër kushtet e tjera që duhet të plotësohen, është që veprimi i tij të jetë kryer me vullnet të lirë, të ketë pasur qëllim dhe të jetë plotësisht i ndërgjegjshëm për veprimin e kryer. Prandaj, vlerësojmë se mendimi i Ebu Hanifes është më i saktë dhe më i drejtë në këtë rast.

III.2. Vrasja e urdhëruar

Juristët kanë bërë një dallim të qartë ndërmjet detyrimit për të kryer një vrasje dhe urdhrit për ta realizuar atë. Ky dallim buron nga ndryshimi në natyrën juridike dhe morale të këtyre dy situatave. Në rastin e detyrimit, kryerësi i drejtpërdrejtë i veprës është i detyruar, përmes presionit ose kërcënimit, të kryejë aktin e vrasjes, duke vepruar jashtë vullnetit të tij të lirë. Ndërsa në rastin e urdhrit për të kryer vrasjen, personi i urdhëruar (pra kryerësi direkt) ka mundësinë të zgjedhë ndërmjet kryerjes ose

[1] Abdul Kerim Zejdani, *el-Mufassal fi Ahkam el-Mer'i ve el-Bejt el-Muslim fi esh-Sheri'ah el-Islamije*, Mu'essese er-Risaleh, Bejrut 1993, vëll. 8, f. 396-398; po ashtu shih Abdul Kadir 'Avdeh, *et-Teshri' el-Xhina'i el-Islami*, Dar el-Kitab el-Arabi, Bejrut 1997, vëll. 1, f. 583-585; si dhe Muhamed Ebu Zehra, *el-Xherime ve el-Ukube fi el-Fikh el-Islami*, Dar el-Fikr el-Arabi, Kajro 1998, f. 322-324.

refuzimit të veprës penale. Kjo zgjedhje e mundshme ndikon drejtpërdrejt në vlerësimin e përgjegjësisë penale të tij.

Pikërisht për këtë arsye, dispozitat juridike që rregullojnë rastin e vrasjes së urdhëruar ndryshojnë nga ato që lidhen me vrasjen e detyruar. Të dyja këto situata janë trajtuar në mënyrë të detajuar në literaturën përkatëse të secilës shkollë juridike islame. Në vijim, do të paraqesim në mënyrë të përmbledhur analizën për secilën prej tyre, veçmas dhe me qartësi konceptuale.

Rasti kur i urdhëruari për të kryer vrasje është një person që nuk është i përgjegjshëm

Jo çdoherë një vepër penale e kryejnë personat që janë të përgjegjshëm penalisht. Mund të ndodhë që një vepër ta kryejnë edhe ata që nuk janë penalisht të përgjegjshëm. Prandaj, në rast se një person mundet që mos ta realizojë vetë një vrasje, por e urdhëron një person tjetër për ta kryer atë vepërn, me këtë rast, kryerësi i veprës penale mund të jetë një person që nuk ka përgjegjësi penale, është i papërgjegjshëm, fakt ky që shkakton që juristët muslimanë të kenë qëndrime të ndryshme.

Qëndrimi i Hanefive vjen pasi ata e sqarojnë detajisht këtë situatë dhe thonë se, nëse i urdhëruari, me këtë rast kryerësi i veprës penale është një person i mitur, fëmijë nën moshën shtatë vjeçare[1]; apo një person i çmendur, atëherë për urdhërdhënësin nuk ka dënim ***Kisas***, për shkak se kjo vrasje cilësohet si vrasje me shkak. Dihet mirëfilli nga ajo që sqaruam më sipër se, për vrasjen me shkak nuk ka dënim me ***Kisas***, prandaj me këtë rast sanksionohet me ***Dije***.

[1] Kjo situatë, në kuadër të legjislacionit pozitiv, njihet si **kryerje e tërthortë** e veprës penale. Një formë e tillë paraqitet kur një person, për realizimin e një vepre penale, përdor një fëmijë. Sipas ligjit, në kategorinë e personave që konsiderohen fëmijë përfshihen ata që nuk kanë mbushur moshën 14 vjeç. Kjo, për shkak se personat nën këtë moshë nuk kanë kapacitet juridik për të qenë subjekte aktive të veprës penale. Për pasojë, duke qenë se fëmija nuk mund të konsiderohet as bashkëkryerës dhe as bashkëpjesëmarrës në vepër penale, përgjegjësia penale i atribuohet tërësisht personit që e ka përdorur atë si mjet për realizimin e qëllimit kriminal. Ky person, në të drejtën penale, trajtohet si **kryerës i tërthortë** i veprës penale, duke qenë se e ka instrumentalizuar një person juridikisht të papërgjegjshëm për të kryer veprën.

Qëndrimi i shumicës së juristëve (*xhumhurit*) Malikitë[1], Shafi'itë[2] dhe Hanbelitë[3] sqarojnë se, në rast se vrasjen e urdhëron një person, urdhërdhënësi ndëshkohet me ***Kisas***, ngase ai është shkaktari kryesor i padiskutueshëm që ka shkaktuar përfundimisht pasojën e ndaluar, pra vrasjen e personit. Ndërsa, i urdhëruari është vetëm një mjet të cilin e lëviz urdhërdhënësi si të dëshirojë ai, dhe i urdhëruari me këtë rast nuk e ka vullnetin e tij autonom dhe as dashje për ta kryer këtë vepër.

Rasti kur i udhëruari apo i imponuari është i përgjegjshëm

Juristët, si për çështjet paraprake poashtu edhe për këtë problematikë, kanë qendrime të ndryshme që shkakton njëherit diveregjencë qendrimesh edhe për dispozita të cilat ndryshojnë nga rasti në rast. Për arsye, që problematika e shtruar të jetë më e qartë, në vijim të tekstit po paraqesim qendrimet e juristëve islam.

Qendrimi i Malikitëve, Shafitëve dhe Hanbelitëve, është ky që thotë se urdhëruesi nëse nuk ka "pushtet" (kujdestari) mbi të urdhëruarin atëherë, sipas juristëve të këtij grupi[4] i urdhëruari dënohet me ***Kisas***, ndërsa urdhëruesi dënohet me ***Tea'azir*** - sanksion diskrecional.

Ndryshe qendron problemi me rasti kur, urdhëruesi ka "pushtet" mbi të urdhëruarin, siç është rasti i kujdestarisë së babait mbi të birin e tij të vogël, apo sovraniteti i sunduesit mbi ata që janë nën pushtetin e tij, ku i urdhëruari frikohet se urdhëruesi e vret nëse nuk e zbaton urdhërin e lëshuar, gjegjësisht nulk e realiozon kërkesën e tij.

Në këto rrethana, sipas imam **Malikut**[5]**,** me ***Kisas*** dënohet urdhëruesi dhe i urdhëruari, ngase vetë ky relacion mes tyre në këtë këto rrethana konsiderohet relacion i patjetërsueshëm (obligueshëm), dhe pikërisht për këtë arsye që të dy mbajnë përgjegjësi për pasjon e ndaluar që e kanë shkaktuar vrasjen.

Qëndrimi i juristëve Shafi dhe Hanbeli, ndryshe nga mendimi i juristëve të grupit të mëparshëm, është krejtësisht i ndryshëm. Ata argumen-

[1] Shih ibni Rushd, *Bidajetul Muxhtehid...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 388.
[2] El- Behuti, *Keshaf el-Kina...*, vep. e cit., vëll. 5, f. 602.
[3] *Ibni Kudame, el-Mugni...*, vep e cit., vëll. 7, f. 757.
[4] Ibid.
[5] Shih ibn Rushd, *Bidajetul Muxhtehid*..., vep. e cit., vëll. 2, f. 389.

tojnë se, nëse një i urdhëruar e di se vrasja është e padrejtë (pa arsye të ligjshme), ai duhet të dënohet me *Kisas*. Arsyeja është se veprimi i kryer nuk mund të mohohet dhe nuk ka asnjë arsyetim për të shfajësuar veten në këtë rast[1]. Si argument, ata sjellin hadithin e Profetit (paqja dhe bekimet e Zotit qofshin mbi të): "***Nuk ka nënshtrim ndaj asnjë krijese në dëm të Krijuesit***"[2]. Kjo nënkupton se, edhe nëse urdhërohet për të kryer një vrasje, urdhëruesi duhet të dënohet me *Ta'zir* për shkak të veprimit penal të kryer, pasi është një mëkat i madh.

Megjithatë, nëse i urdhëruari nuk është i vetëdijshëm se vrasja është e padrejtë (pa arsye të ligjshme), atëherë urdhëruesi dënohet me *Kisas*. Arsyeja qëndron në atë se i urdhëruari ka alibinë se nënshtrimi ndaj autoriteteve është obligim vetëm kur urdhri për veprimin nuk përbën një gjynah ose një vepër të ndaluar. Kjo bazohet në faktin se autoriteti nuk duhet të japë urdhëra që bien ndesh me ligjin[3].

Qëndrimi i juristëve Hanefi është disi i ndryshëm. Nga literatura juridike e kësaj shkolle, kuptojmë se urdhëruesi që thjesht lëshon një urdhër për të kryer një vrasje nuk dënohet me *Kisas*. Por, nëse urdhëruesi e detyron dikë për të kryer një vrasje duke ushtruar dhunë, kërcënime apo presion serioz, atëherë *Kisas*-i zbatohet mbi urdhëruesin që ka përdorur forcën[4].

Në rastet kur urdhri lëshohet nga një person që ka sovranitet të plotë mbi të urdhëruarin, ky i fundit nuk dënohet, pasi urdhri është akt që e detyron kryerësin (urdhërdhënësin) që veprën penale ta kryejë nën rrethana të dyshimta. Këto rrethana nënkuptojnë se i urdhëruari nuk kishte mundësi ta kundërshtonte apo të zmbrapste urdhrin e eprorit të tij, i cili gëzon sovranitetin e plotë mbi të[5]. Kjo është arsyeja që një kryerës i tillë duhet të shkarkohet nga përgjegjësia penale për një vepër të kryer në

[1] Shih *el-Mevsu'ah el-Fikhijeh el-Kuveitijeh* (Enciklopedia e Jurisprudencës Islame të Kuv ajtit), Botimi i Ministrisë së Vakëfeve dhe Çështjeve Islame, Kuvajt 1990, vëll. 26, f. 245-247.
[2] Muslim, *Sahih Muslim*, vëll. 3, Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 1463.
[3] Dr. Mustafa ez-Zerka*, el-Fikh el-Islami ve usuluh*, vëll. 5, Dar el-Kalem, Damask 2004, f. 371-373.
[4] Shih el-Merginani, *el-Hidajeh fi Sherh el-Bidajeh*, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 2000, f. 456-458.
[5] Es-Sarakhsi*, el-Mabsut*, Dar el-Mea'rifeh, Bejrut 1993, vëll. 26, f. 15-18.

rrethana të tilla. Kështu, shteti tregon kujdes maksimal për të mos shkelur normat ligjore në drejtim të respektimit dhe mbrojtjes së të drejtave themelore të njeriut, siç është jeta.

Nga ana tjetër, nëse urdhri jepet nga një person që nuk ka sovranitet mbi të urdhëruarin, përgjegjësia penale dhe dënimi zbatohet mbi atë që ka qenë i urdhëruar dhe ka kryer veprën penale që rezulton në vrasje[1].

III.3. Vrasja me shumë viktima

Nuk ka dilema mes juristëve muslimanë rreth shqiptimit të dënimit ***Kisasit*** dhe dënimit kapital ***Katël*** - vrasje (dënim me vdekje për personin që vret një grup njerëzish). Dallimi që mund të haset mes juristëve muslimanë është fakti që krahas sanksionit ***Kisas***, që i shqiptohet vrasësit me viktima të shumta, është fakti se a duhet të ndëshkohet me ndonjë sanksion tjetër pos këtij dënimi.

Në vijim po paraqesim qëndrimet e juristëve muslimanë në lidhje me problematikën e shtruar.

Qëndrimi i juristëve **hanefi**[2] dhe **maliki**[3] është se, në rastin e vrasjes me shumë viktima, autorët e veprës penale nuk ndëshkohen me ndonjë dënim tjetër përveçse me sanksionin e *Kisas*-it. Argumentimi i tyre mbështetet në parimin se, nëse një grup personash - pavarësisht nëse janë pjesë e një organizate kriminale apo jo - vret një individ, atëherë të gjithë anëtarët e atij grupi i nënshtrohen *Kisas*-it, për shkak të përgjegjësisë së barabartë për pasojën fatale. Duke u nisur nga kjo logjikë, juristët e këtyre shkollave vlerësojnë se i njëjti parim duhet të zbatohet edhe në rastin e kundërt, kur një individ vret disa persona nga një grup (qoftë edhe jo kriminal). Në këtë rrethanë, ai duhet të ndëshkohet me *Kisas*, pasi vrasja e shumëfishtë nuk përjashton ndëshkimin proporcional për çdo jetë të humbur. Kjo konsiderohet si zbatim i parimit të reciprocitetit: njësoj siç ndëshkohet një grup për vrasjen e një personi, edhe një individ ndëshkohet për vrasjen e një grupi, duke u trajtuar secila vrasje në mënyrë të veçantë dhe të barabartë. Pra, e drejta e familjarëve të viktimave, si të dëmtuar nga vepra penale e vrasjes, realizojnë të drejtën e tyre që të kërkojnë zbatimin e ***Kisas***-it, e që nëse ndëshkohet vrasësi/it edhe me

[1] Ibid, f. 16.
[2] Ez-Zejle'i, *Tebjinul hakaik fi kenzid-dekaik*, vëll. 6, f. 115.
[3] Esh-She'arani, *el-Mizanul kubra lisharani*, vëll. 2, f. 143.

dënimin ***Dije***, do të ishte sanksion shtesë i paarsyeshëm dhe i pabazuar juridikisht, veprim ky që islamikisht nuk lejohet.

Nga shumica e juristëve, si ata klasikë ashtu dhe ata bashkëkohorë, konsiderohet që ky mendim është më i pranueshëm.

Qëndrimi i juristëve Shafi'itë është se vrasësi, i cili ka vrarë një grup njerëzish, për t'u konsideruar veprimi i tij kriminal dhe i ndëshkuar me ***Kisas,*** duhet që veprën ta kryejë me paramendim, pa marrë parasysh nëse të afërmit (nga gjaku) e viktimave kanë marrëveshje apo jo për kërkesën e realizimit të dënimit ***Kisas*** si e drejtë legjitime e tyre, si kategori e dëmtuar nga vepra penale. Arsyeja e këtyre juristëve[1] fokusohet në faktin se proporcioni mes krimit dhe ndëshkimit është kusht në ***Kisas***. Pasi nuk ka ngjashmëri në vrasjen e personit kryerës të veprës penale të vrasjes së shumë personave, gjegjësisht të një grupi, nuk lejohet që t'i shqiptohet dënimi me ***Kisas*** kryerësit të veprës penale të vrasjes me viktima të shumta, ose vrasësit të një grupi personash. Prandaj, dënimi me ***Kisas*** i shqiptohet vetëm një personi nga grupi, atij që ka kryer vrasje, ndërsa për të tjerët dënimi është ***Dije*** - shpagim gjaku. Kërkesa e të gjithë të afërmve nga gjaku të viktimave të tjera për të drejtën e tyre si të dëmtuar nga vepra penale që të zbatohet ***Kisasi*** ndaj të gjithë anëtarëve të grupit kriminal, nuk cilësohet si kërkesë e bazuar islamikisht dhe si e drejtë e tyre si të dëmtuar.

Duke u bazuar në këtë konstatim të juristëve të këtij grupi[2], duhen bërë dallime mes dy rasteve që dallojnë thellësisht mes tyre, që janë:

a) Në rastin e parë themi se, një njëri nëse ka vrarë një grup njërin pas tjetrit. Atëherë vetëm familjes së të vrarit të parë, si të dëmtuar do t'u njihet e drejta e kërkesës për zbatim të ***Kisasit***. Prandaj, për shkak se familja e të vrarit të parë kanë përparësi në aplikimin e kësaj kërkese legjitime, e ata nuk ia falin, automatikisht humbet e drejta për kërkim, nga familja e të vrarit të dytë si të dëmtuar nga vepra penale e vrasjes së të afërmit të tyre, që të zbatohet ***Kisasi***.

b) Rrethana e dytë dhe krejtësisht tjetër është rastësia. Juristët sjellin një shembull interesant se si e kanë zgjedhur kërë problematikë. Kështu ata thonë se, kur një person i vret përnjëherë të gjithë, p.sh. ua rrënon një

[1] *Mugni el-muhtaxh...*, vep. e cit., vëll. 4, f. 22.
[2] Shih më gjerësisht *el-Muhedheb...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 183.

grupi njerëzish murin ku po qëndrojn dhe aty vdesin të gjithë në një kohë, apo nuk dihet me saktësi nëse i ka vrarë të gjithë, pra që kanë vdekur apo jo të gjithë përnjëherë. Në këtë rast, kryerësi i kësaj vepre penale vritet për njërin nga të vrarët, që realizohet duke hedhur në mënyrë të detyrueshme short mes të dëmtuarve, familjarëve të viktimave, të të vrarëve. Kështu që, atyre nga të dëmtuarit, familjarët e të vrarit, u bie shorti, atyre u njihet e drejta e kërkesës për zbatim të ***Kisasit***, ndërsa të dëmtuarve të tjerë u njihet e drejta për kompensim gjaku ***Dije***. Kjo argumentohet me faktin se, nuk ka mundësi që të gjithë të dëmtuarve t'u njihet e drejta e kërkesës për zbatim të ***Kisas***-it, ngase faktikisht kur të vdesë krimineli cila do të ishte logjika që të dëmtuarve të tjerë t'u njihet e drejta e tyre për ***Kisas***, kur kryerësi i veprës penale të vrasjes tashmë nuk është.

Qëndrimi i juristëve Hanbelitë është që nëse të gjithë të afërmit e të vrarëve nga gjaku merren vesh njëzëri për të kërkuar zbatimin e ***Kisasit***, atëherë siç thonë juristët e kësaj shkolle[1], ndaj tij ekzekutohet sanksioni ***Kisas***. Mirëpo, nëse njëri dëshiron që ndaj kryerësit të kësaj vepre penale të zbatohet ***Kisas***, kurse tjetri ***Dije***, me këtë rast kryerësi i veprës ekzekutohet me ***Kisas***, e atyre që nuk kanë paraqitur kërkesë për zbatim të ***Kisas***-it, pagohet ***Dije*** nga pasuria e kryerësit të veprës penale, pa marrë parasysh se ai i ka vrarë të gjithë përnjëherë apo njërin pas tjetrit. Qëndrimin e tyre ata e argumentojnë me hadithin ku thuhet: *"Kujt i është vrarë ndonjë person, të afërmit e tij kanë dy zgjedhje, nëse dëshirojnë kërkojnë zba timin e* ***Kisasit****, e nëse dëshirojnë marrin* ***Dije***".

Argumentimi qëndron në faktin se, ashtu si në rastin e vrasjes nga pakujdesia, ku kryerja e disa veprave penale të këtij lloji - secila prej të cilave përbën një vepër penale më vete - trajtohet në mënyrë të ndarë, po kështu duhet të vlerësohet edhe rasti i vrasjes me paramendim me shumë viktima. Në të dyja rastet, çdo akt vrasjeje konsiderohet juridikisht si një vepër penale më vete dhe nuk përfshihet në një veprim të vetëm të unifikuar, pavarësisht se mund të jenë kryer në të njëjtin kontekst apo me të njëjtin motiv.

[1] *El-Mugni*, vëll. 7, f. 699.

III.4. Vrasja e kryer me helmim

Vdekja e një personi nuk vjen vetëm si rezultat i ushtrimit fizik apo përdorimit të armëve të zjarrit që shkaktojnë pasoja fatale, por ajo mund të ndodhë edhe përmes përdorimit të substancave toksike. Helmi është një materie kimike shumë e dëmshme që mund të shkaktojë dëme serioze për trupin e njeriut. Kur helmi futet në trup, ai fillon të dëmtojë organet jetike. Për shkak të strukturës së tij kimike, helmi mund të futet në trup përmes mënyrave të ndryshme, si gëlltitja, thithja përmes lëkurës, apo nuhatjes. Disa helme veprojnë aq shpejt sa që vdekja ndodh para se të mundësohet ndonjë trajtim i nevojshëm. Prandaj, helmimi konsiderohet padyshim një shkaktar i vdekjes së qëllimshme (vrasjes).

Për të nxjerrë një mendim të saktë mbi shkaqet e vdekjes, mënyrën e kryerjes së aktit të vrasjes, dhe efektin e mjetit toksik të përdorur, kërkohen njohuri të përparuara toksikologjike. Të tilla raste shpesh kërkojnë një analizë të hollësishme nga ekspertë mjekësorë dhe ligjorë për të kuptuar se si ka ndikuar helmi në organizmin e viktimës dhe për të përcaktuar përgjegjësinë penale të kryerësit.

Qëndrimi i shkollës **Hanefite** është se, nëse një person i shkakton vdekjen një tjetri përmes helmimit, nuk dënohet me *Kisas*, pavarësisht mënyrës së përdorimit të helmit, qoftë përmes gëlltitjes apo formave të tjera. Pra, sipas juristëve Hanefi, nëse një person hedh helm në ushqimin apo pijen e dikujt[1], dhe ky i fundit e konsumon atë pa e ditur për praninë e helmit, dhe si rezultat vdes, atëherë personi që e ka hedhur helmin nuk dënohet me *Kisas* dhe as me *Dije*. Në vend të kësaj, ai detyrohet të pendohet dhe shteti mund të vendosë *Te'azir* - masa ndëshkuese sipas gjykimit,

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar 'ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 4, Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 237.

si dënim me burgim[1], bazuar në vlerësimin e rrethanave dhe rëndësisë së aktit[2].

Gjithashtu, juristët Hanefi theksojnë se, nëse një person detyrohet nën presion apo dhunë që të konsumojë helm (p.sh., nëse dikush ia hedh helmin direkt në gojë dhe e detyron ta gëlltisë), atëherë ky akt konsiderohet vrasje me qëllim (*Shibhul 'Amd*)[3]. Kjo e kualifikon aktin si vrasje të qëllimshme, por jo të paramenduar (*Katlul 'Amd*), duke qenë se mjeti i përdorur (helmi) nuk konsiderohet një mjet që zakonisht përdoret për të shkaktuar vdekje të paramenduar[4].

Në këtë rast, sipas doktrinës Hanefite, personi që ka detyruar viktimën të konsumojë helm, do të dënohet jo me *Kisas*[5], por me *Dije* (kompensim ndaj familjes së viktimës), ndërsa familjarët e tij janë përgjegjës për të paguar dëmshpërblimin financiar[6].

Sipas shkollës juridike **Malikite**, nëse një person i shkakton vdekjen dikujt përmes helmimit ose ofrimit të ushqimit të helmuar, kryerësi dënohet me *Kisas*. Juristët Malikitë theksojnë se është e domosdoshme që personi që i ofron ushqimin ose pijen të jetë i vetëdijshëm se ato janë të helmuara[7]. Nëse ky kusht nuk plotësohet, atëherë personi nuk dënohet me *Kisas*[8].

Në rastet kur personi që shërben ushqimin nuk ka dijeni për praninë e helmit dhe nuk ka qëllim për të shkaktuar vdekjen e dikujt, ai nuk konside-

[1] Studiuesi belg Christophe ka realizuar një studim mbi integrimin e këshilltarëve për drejtësinë restaurative në burgjet belge. Në këtë studim është bërë një analizim i konceptit të drejtësisë restaurative në sistemin penal të Belgjikës ku theksohet rëndësia e pendimit dhe rehabilitimit në trajtimin e të burgosurve. Në artikullin e tij, Dubois trajton me hollësi rolin e këshilltarëve për drejtësinë restaurative (RJAs) dhe qasjen ndaj pendesës dhe rehabilitimit, duke përfshirë gjithashtu një përmbledhje të legjislacionit belg. Shih më hollësisht Christophe Dubois, *The Role of Restorative Justice Advisors in Belgian Prisons*, Universiteti i Liège, Liezh 2018.
[2] El-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i'...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 264-266.
[3] El-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vëll. 26, Dar el-Mea'rifa, Bejrut 1989, f. 129-130.
[4] Ibn Nuxhejm, *el-Bahr er-Ra'ik*, vëll. 5, Dar el-Kutub el-Islamije, Bejrut 2000, f. 283.
[5] Tumurtashi, *Tenwir el-Ebsar*, Dar el-Mea'arif, Bejrut 1986, f. 451-453.
[6] El-Mavsili, *el-Ikhtijar li Tea'lil el-Mukhtar*, vëll. 2, Dar el-Besha'ir, Bejrut 1999, f. 150-152.
[7] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid*, vëll. 2, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 399-401.
[8] El-Karafi, *el-Furu*, vëll. 3, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1998, f. 315-316.

rohet përgjegjës për ndonjë vepër penale. Pra, nëse një person shërben ushqim në një restorant ose në një ambient shtëpiak, dhe ushqimi rezulton të jetë i helmuar pa dijeninë e tij, atëherë ai nuk dënohet me *Kisas* dhe as me ndonjë lloj dënimi tjetër[1].

Sipas shkollës juridike **Hanbelite**, nëse një person shkakton vdekjen e dikujt përmes përdorimit të helmit, kjo cilësohet si vrasje me paramendim (*Katlul 'Amd*), dhe kryerësi dënohet me *Kisas*[2]. Për juristët Hanbelitë, helmi konsiderohet një mjet që zakonisht përdoret për të shkaktuar vdekjen, prandaj përdorimi i tij për të vrarë dikë përbën një akt të paramenduar[3].

Megjithatë, për të dënuar kryerësin me *Kisas*, juristët Hanbelitë kërkojnë që doza e helmit të jetë e mjaftueshme[4] për të shkaktuar vdekjen në shumicën e rasteve kur konsumohet nga një person[5].

Për të mbështetur këtë qëndrim, ata përdorin si argument një ngjarje historike ku një grua çifute i kishte shërbyer Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Zotit qofshin mbi të!) një dele të helmuar. Si rezultat, Bishr bin el-Berra bin Merur r.a. konsumoi mishin e helmuar dhe vdiq menjëherë pas kësaj. Pas hetimit të rastit, gruaja pranoi fajësinë e saj dhe Profeti Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!) urdhëroi ekzekutimin e saj si dënim për veprën[6].

Nga literatura juridike e shkollës Shafi'ite, mund të vërejmë se ata i kanë trajtuar në detaje rastet e helmimit, duke marrë parasysh moshën e kryerësit të veprës penale, gjendjen e tij mendore dhe shpirtërore, dhe faktorë të tjerë. Juristët Shafi'itë vlerësojnë se, nëse një person helmon një

[1] Ed-Dardir, *Sherh el-Kebir*, Dar el-Mea'arif, Kajro 1993, f. 152-153.
[2] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 185-187.
[3] Ibn Tejmijeh, *Mexhmu' el-Fetava*, vëll. 34, Dar el-Vefa, Aleksandri 2001, f. 160-162.
[4] S'ka dyshim se një formulim kaq i përgjithshëm nuk mund të garantojë që vendimi i gjykatës të jetë i drejtë dhe i plotë, sipas standardeve të Sheriatit islam. Është e nevojshme që të asistojnë ekspertë me njohuri të thella në analiza toksikologjike, të cilët, për çdo rast specifik, të japin shpjegime mbi efektin e një helmi të caktuar, mënyrën e ekspozimit ndaj tij, mënyrën e përdorimit dhe ndikimin e tij në organizmin e njeriut. Kjo është e domosdoshme për të siguruar që vendimi gjyqësor të jetë i drejtë dhe i bazuar në prova të sakta. Për më tepër, duke qenë se organizmi dhe anatomia e një personi mund të ndryshojë nga një tjetër, është thelbësore që mjeku ligjor të japë shpjegime shtesë në raste të tilla.
[5] El-Mardavi, *el-Insaf*, vëll. 10, Dar Ihja et-Turath el-'Arabi, Bejrut 1998, f. 209-210.
[6] El-Buhari, *Sahih el-Bukhari*, hadithi nr. 2617, Dar et-Tevk en-Naxhat, Riad 2001.

fëmijë ***Gajru Mumejjiz*** (i cili nuk është ende në gjendje të dallojë mirë botën që e rrethon)[1], ose një person të çmendur, dhe si rezultat i helmimit shkaktohet vdekja, atëherë kryerësi i këtij veprimi ndëshkohet penalisht. Sipas kësaj shkolle, ky veprim kualifikohet si vrasje me paramendim (*Katlul 'amd*) dhe për këtë parashikohet *Kisas* (dënim i barabartë)[2].

Po ashtu, kryerësi dënohet me *Kisas* edhe nëse veprën e kryen ndaj një personi të moshës madhore dhe të përgjegjshëm, edhe nëse ai ka vepruar nën presion ose dhunë[3]. Sipas juristëve Shafi'itë, dhuna, kërcënimi apo kanosja e rëndë ndaj kryerësit që përdor helm për të shkaktuar vdekjen e dikujt, nuk konsiderohet si rrethanë lehtësuese që do ta shkarkonte atë nga përgjegjësia penale[4]. Ky qëndrim bazohet në faktin se, edhe në kushte presioni, personi është përgjegjës për aktin e tij, duke qenë se helmimi zakonisht rezulton me vdekjen e viktimës[5].

Ndryshe qëndron rasti, siç thonë juristët e këti grupi, kur një person ia ofron helmin kategorive të fëmijëve ***el-Mumejezin***[6]; kategorisë së perso-

---

[1] En-Nevavi, *el-Mexhmu' Sharh el-Muhedhdheb*, vëll. 19, Dar el-Fikr, Bejrut 1996, f. 311-313.

[2] Er-Remli, *Nihajet el-Muhtaxh ila Sherh el-Minhaxh*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Kajro 2003, f. 254-256.

[3] Esh-Shirbini, *Mugni el-Muhtaxh ila Me'arifet el-Mea'ani el-Minhaxh*, vëll. 4, Dar el-Fikr, Bejrut, 1995, f. 189-190.

[4] Ibn Haxher el-Hajtemi, *Tuhfat el-Muhtaxh fi Sherh el-Minhaxh*, vëll. 6, Dar Ihja el-Turath el-'Arabi, Bejrut 2001, f. 142-144.

[5] El-Gazali, *el-Vexhiz fi Fikh el-Imam esh-Shafi'i*, Dar el-Kutub el-Islamije, Kajro 1997, f. 320-322.

[6] Juristët vlerësojnë se fëmijë *Mumejjezin* janë ajo kategori e fëmijëve që janë mbi moshën shtatë vjeçare, të cilët kanë aftësi të plotë mendore për të ditur për atë që e rrethon dhe mund të bëjnë dallime cilësore. Debate rreth kufirit në të cilin fëmija arrin moshën e dallimit-*Sinnu et-Temjiz* mes pesë, shtatë ose tetë vite, janë mendime të ndara mes juristëve muslimanë. Në mesin e shumë studiuesve ku bën pjesë edhe Xhasir Avde, i cili në librin e tij "Intencat e sheriatit islam si filozofi e së drejtës", shprehen se shumë tematika të aftësisë *el-Ehlije*, me llojet e saj, renditen nën atë që e quajmë sot "shkencë", e jo në atë që quhet *Fik'h*, ku tematika të tilla përfshihen: periudha më e gjatë e shtatzënisë, mosha e dallimit-*Sinnu et-Temjiz*, shenjat e moshës së pubertetit-*Alamat el-Bulug* dhe shenjat e vdekjes. Në të tilla çështje, nuk duhet që mendimi t'u referohet juristëve - *Fukahave*, ose asaj që janë mësuar e dinë njerëzit, por ato përcaktohen sipas asaj që dëftojnë rezultatet e kërkimeve të thella shkencore. Këto kërkime bazohen në dëshmi, të dhënat për të cilat merren nga një mostër shembull nga realiteti dhe këtë e bëjnë specialistët e fushave, si mjekët, dijetarët e natyrës ose sociologët. Më gjerësisht shih Sh. Sulejmani, *Bazat e së drejtës islame*, FSHI, Shkup 2022, f. 508-509.

nave madhorë dhe plotësisht të përgjegjshëm, e atë vepër (helmim) e ka bërë pa qenë i detyruar, gjegjësisht pa qenë nën presion të dhunës, i kanosur, apo i kërcënuar që të kryejë veprimin kriminal. Kategoria e këtyre personave konsumues të helmit, viktimë të këtij veprimi kriminal, e merr ushqimin duke pasur dijeni të plotë se ushqimi është i helmuar.

Sipas mendimit më të vërtetë e të saktë brenda kësaj shkolle juridike, veprimi penal kualifikohet si vrasje me qëllim - ***Katl shibhul 'Amd***, që nënkupton faktin se kryerësi i tillë dënohet vetëm me ***Dije***. Argumenti për një zgjidhje juridike të këtillë qëndron në faktin se, konsumuesi i ushqimit të helmuar e ka bërë me dashje dhe vullnet autonom, pa e detyruar askush për një veprim të tillë. Prandaj, ai i cili i ka ofruar helmin, apo ushqimin me helm tjetrit, nuk ngarkohet me përgjegjësi ligjore që më pas si dënim për veprën e kryer penale të ketë ***Kisas***, edhe pse faktikisht ka ardhur gjer tek vdekja nga helmi që ka konsumuar.

III.5. Pëlqimi për vrasje apo leja për vrasje - *eutanazia*

Disa juristë janë të mendimit se pëlqimi ose leja për vrasje (që ndryshe njihet edhe si vdekje nga mëshira) nuk e bën aktin e vrasjes të ligjshëm, pasi njeriu nuk është pronar i shpirtit të vet; përkundrazi, ai është pronë e Allahut të Madhëruar. Për këtë arsye, çdo cenim i shpirtit lejohet vetëm në ato raste kur Zoti e ka përcaktuar si të tillë[1]. Ky koncept është i bazuar në kuptimin se jeta dhe shpirti i përkasin Allahut dhe nuk janë në pronësi të plotë të njeriut për t'i shkatërruar ose dëmtuar pa arsye të ligjshme. Sipas kësaj perspektive, dhënia e lejes për të kryer një akt që çon në vdekje nuk e justifikon atë, për shkak se leja nuk ka autoritet mbi atë që është e ndaluar nga Sheriati[2].

Në të kundërt, disa juristë të tjerë argumentojnë se leja për vrasje e bën atë të ligjshme, duke sugjeruar që individi ka një farë autoriteti mbi vetveten në këtë drejtim dhe, me lejen e dhënë, veprimi i të dytit nuk duhet të konsiderohet i ndëshkueshëm. Kjo pikëpamje ngre debatin nëse akti i vrasjes me leje është një formë vetëvrasjeje indirekte ose një akt i lejuar

[1] Ebu Hanife, *el-Fikh el-Ekber*, Dar el-Fikr el-Arabi, Kajro, f. 45.

[2] Ky argument është mbështetur në parimet e sheriatit që theksojnë se jeta dhe shpirti janë dhuratë nga Allahu dhe nuk mund të shkatërrohen pa arsye ligjore. Për më tepër, disa juristë theksojnë se jeta është një amanet dhe jo pronë private e njeriut.

nga individi për të tjerët[1]. Duke u mbështetur në këto opinione të ndryshme, juristët kanë pikëpamje të kundërta për dënimin e atij që kryen vrasje me leje, si në rastin kur një person i thotë dikujt: "*Më vrit*" dhe ai e vret. Një pyetje thelbësore që ngrihet është nëse një leje e tillë duhet të konsiderohet si një pëlqim për të hequr dorë nga mbrojtja ligjore e jetës së vet[2].

Pikëpamjet e juristëve të doktrinave të shkollave të ndryshme juridike në lidhje me eutanazinë

Në shkollën hanefite, përveç Zuferit, juristët kanë vendosur që kjo vrasje të njihet si vrasje me qëllim (*shibhu amd*) dhe dënohet me pagesën e kompensimit (*dijeh*) për familjen e viktimës[3]. Ky mendim bazohet në parimin se leja për vrasje, e cila realizohet përmes një veprimi, është e dyshimtë dhe nuk përmban një garanci të plotë që veprimi nuk do të sjellë pasoja të ndaluara. Në këtë kontekst, hanefitë theksojnë rëndësinë e dyshimit si faktor që pengon zbatimin e dënimit me *kisas* (barazi në vrasje), pasi në rastet e dyshimeve, sanksionet e rënda si *kisas* nuk zbatohen[4].

Në kundërshtim me këtë, Zuferi, juristi hanefi, mendon se leja për vrasje nuk përmban asnjë dyshim dhe për këtë arsye nuk e pengon dënimin me *kisas*. Ai beson se dënimi me *Kisas* është i detyrueshëm për atë që kryen aktin e vrasjes, pavarësisht nëse ka pasur leje për kryerjen e tij[5]. Ky mendim vjen nga qëndrimi se një veprim që shkakton humbje të jetës pa justifikim legjitim duhet të ndëshkohet rreptësisht për të ruajtur drejtësinë dhe për të parandaluar abuzimet e mundshme me dhënien e lejes për një vepër të tillë.

[1] Muhammad ibn Ahmad es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, Dar el-Ma'arif, Kajro 1993, vëll. 26, f. 15.

[2] Dilema në lidhje me pëlqimin për veprime që dëmtojnë veten dhe pasojat që mbartin në jurisprudencën islame janë të diskutueshme. Juristët ndahen mes të drejtave të individit dhe ndalimit të shkatërrimit të jetës.

[3] Burhan el-Din el-Marginani, *el-Hidajeh fi Sharh bidajeteel-Mubtedi*. Dar el-Ma'arif, Kajro 1997, vëll. 4, f. 35.

[4] Abdul-Kadir Avde, *et-Tashri' el-Xhina'i el-Islami*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2006, f. 203.

[5] Në një analizë të thelluar ky nxënës i shquar i Ebu Hanifes mendon se leja e dhënë për vrasje nuk duhet të konsiderohet si një justifikim për të ndaluar dënimin me *Kisas*. Ai thekson se humbja e jetës pa justifikim legjitim është e dënueshme.

Në anën tjetër, shkolla Malikite mban qëndrimin se leja për vrasje nuk e pengon dënimin me *Kisas* dhe, për këtë arsye, duhet zbatuar dënimi[1]. Malikitë theksojnë se çdo akt që cenon jetën njerëzore duhet të ndëshkohet me rreptësinë e përcaktuar në raste të tjera të vrasjeve me qëllim, pavarësisht lejes së dhënë nga viktima. Ky mendim bazohet në parimin që edhe leja nuk e ndryshon natyrën e veprës së kryer, dhe që sheriati e ruan jetën si një të drejtë që nuk mund të dhunohet pa arsye të ligjshme.

Shkolla Shafi'ite, sipas mendimit të tyre më të saktë, si dhe shkolla Hanbelite argumentojnë se në raste të tilla nuk duhet aplikuar as *Kisas* dhe as *Dije*. Ata mendojnë që gjaku i viktimës, apo dëmtimi i tij, konsiderohet i humbur, pasi individi ka dhënë leje për shkatërrimin e vetes, në të njëjtën mënyrë siç mund të japë leje për shkatërrimin e pasurisë së vet[2]. Sipas kësaj logjike, viktima ka të drejtë mbi vetë trupin e tij dhe mund të japë leje për shkatërrimin e vetes pa ndëshkimin e kryerësit të veprës.

Në vijim të mendimit të tyre, shkolla Shafi'ite dhe Hanbelite mbështesin idenë se individi ka të drejtë mbi trupin e vet dhe mund të japë leje për veprime që përfshijnë shkatërrimin e tij pa mbajtur përgjegjësinë ligjore për këtë akt. Argumenti i tyre bazohet në faktin se leja për të shkatërruar diçka të vetën (në këtë rast, jetën e tij) mund të jetë një akt i ngjashëm me lejen për të shkatërruar pasurinë, për sa kohë që personi ka dhënë miratimin e tij[3]. Sipas kësaj qasjeje, nuk duhet të aplikohet as *Kisas* e as *Dije*, dhe gjaku i viktimës konsiderohet i humbur nëse ai ka dhënë lejen për dëmtimin e vetes[4].

Ky koncept i lejes për veprime vetëshkatërruese ngre pyetje komplekse mbi kufijtë e të drejtës personale dhe autoritetin fetar mbi jetën individuale, duke ndarë juristët në dy grupe të mëdha të cilët kanë për qëllim

[1] Në doktrinën juridike të kësaj shkolle përkrahet zbatimi i *kisasit* në raste të tilla, pavarësisht lejes së dhënë, duke besuar se jeta duhet të mbrohet në mënyrë të rreptë sipas ligjit islam.
[2] Në doktrinat e këtyre dy shkollave, mbi vlefshmërinë e lejes për shkatërrimin e vetes, mbështetja është në analogjinë e pronësisë mbi trup.
[3] Jahja ibn Sharaf en-Nevevi, *el-Maxhmu' Sharh el-Muhedhdheb*. Dar el-Fikr, Bejrut 2003, vëll. 19, f. 132-133.
[4] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut, 1997, vëll. 8, f. 78-80.

të mbrojnë jetën si një *amanet* hyjnor ose të lejojnë individin të ketë autoritet mbi vetveten në çështje të tilla delikate.

III.6. Zënia e frymës[1] (mbytja ose asfiksimi)

Sipas shkollës juridike **Hanefite**, zënia e frymës konsiderohet vrasje me qëllim (*Shibhu 'Amd*), e cila dënohet me *Dije*, pasi kjo metodë nuk është e kualifikuar si mjet tipik për vrasje[2]. Kushti i vrasjes me paramendim sipas Hanefive është përdorimi i një mjeti që, në shumicën e rasteve, shkakton vdekjen dhe është specifikisht i përgatitur për vrasje[3].

Në anën tjetër, dy shokët e Ebu Hanifes (Imam Ebu Jusufi dhe Imam Muhamedi) kanë qëndrimin se zënia e frymës konsiderohet vrasje me qëllim, që dënohet me *Kisas*, për shkak se sipas tyre, kjo metodë konsiderohet si një mjet i përgatitur për të shkaktuar vdekjen[4], por me kusht që krimineli të vazhdojë t'ia mbajë frymën të bllokuar deri në vdekje. Nëse ky kusht nuk realizohet, atëherë Hanefitë janë të një mendimi se nuk dënohet me *Kisas*[5].

Sipas juristëve Maliki, zënia e frymës konsiderohet vrasje me paramendim, pavarësisht nëse autori ka pasur për qëllim vdekjen e viktimës apo jo, në rast se mes tyre ka armiqësi[6]. Ndërkaq, nëse veprimi kryhet për lojë apo për qëllim edukimi, por përfundon me vdekjen e viktimës, atëherë kjo konsiderohet vrasje nga gabimi[7].

Juristët **Shafi'i** dhe **Hanbeli** kanë qëndrimin se zënia e frymës konsiderohet vrasje me paramendim dhe dënohet me *Kisas*, nëse kryhet për një periudhë kohe që zakonisht çon në vdekje[8], ashtu siç kanë thënë edhe dy

[1] Zënia e frymës (*asfiksimi*): Nëse ia pengon frymëmarrjen dhe e ndal daljen e frymës nga mushkritë, pa marrë parasysh me varje, etj.
[2] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vëll. 26, Dar el-Ma'rifa, Bejrut 1989, f. 130-132.
[3] Ibn Abidin, *Radd el-Muhtar 'ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 4, bot. Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 237-239.
[4] El-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i' fi Tertib esh-Shera'i'*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Kajro 2003, f. 264-266.
[5] Ez-Zejlea'i, *Tebjin el-Haka'ik Sherh Kenz ed-Daka'ik*, vëll. 6, Dar el-Kutub el-Islamije, Kajro 1997, f. 208.
[6] El-Karafi, *el-Furuk*, vëll. 3, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1998, f. 320-322.
[7] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid*, vëll. 2, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 399-401.
[8] En-Nevavi, *el-Mexhmu'a Sherh el-Muhedhdheb*, vëll. 19, Dar el-Fikr, Bejrut 1996, f. 311-313.

shokët e Ebu Hanifes[1]. Nëse zënia e frymës ndodh për një periudhë që zakonisht nuk çon në vdekje, por megjithatë ndodh vdekja, atëherë kjo konsiderohet vrasje me qëllim (*Shibhul 'Amd*)[2].

Në rastet kur viktimës i ndalohet frymëmarrja dhe lihet në dhimbje deri sa të vdesë, për këtë ka *Kisas*, pasi vdekja ka ndodhur si rezultat i veprimit kriminal[3]. Nëse viktima rifiton frymëmarrjen dhe kthehet në gjendje të ndërgjegjshme pas zënies së frymës, por më pas vdes, nuk ka *Kisas*, pasi rrethanat tregojnë që vdekja nuk ka ardhur drejtpërdrejt si pasojë e këtij akti[4].

III.7. Vepër penale e vrasjes e kryer me mosveprim

Nëse një person e izolon dikë në një vend duke ia ndaluar ushqimin dhe pijen, apo e pengon të ngrohet gjatë dimrit dhe netëve të ftohta, derisa ai vdes nga uria, etja, ose nga të ftohtit, për një periudhë kohe nga e cila zakonisht një njeri vdes, dhe nuk ka mundësi të kërkojë ndihmë, ka mendime të ndryshme ndërmjet juristëve muslimanë, të cilat do t'i paraqesim në vijim.

Ebu Hanife vlerëson se kryerësi i kësaj vepre, nëse e izolon dikë, nuk dënohet me asgjë, ngase sipas tij, vdekja ka ndodhur për shkak të urisë dhe jo si rezultat i izolimit[5]. Në anën tjetër, Ebu Jusufi dhe Muhamedi kanë qëndrim të kundërt. Ata theksojnë se kryerësi i veprës penale përmes mosveprimit dënohet me *Dije*, sepse ai konsiderohet si vrasës me qëllim (*Shibhul 'Amd*)[6]. Arsyeja është se ushqimi, pija dhe ngrohja janë elemente thelbësore për jetën, dhe ndalimi i tyre shkakton shkatërrimin e jetës së njeriut[7]. Ata nuk e konsiderojnë këtë akt si vrasje me qëllim të plotë (*Katlul*

[1] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 185-187.
[2] Esh-Shirbini, *Mugni el-Muhtaxh ila Mea'rifet el-Mea'ani el-Minhaxh*, vëll. 4, Dar el-Fikr, Bejrut 1995, f. 189-190.
[3] Ibn Haxher el-Hejtami, *Tuhfat el-Muhtaxh fi Sherh el-Minhaxh*, vëll. 6, Dar Ihja el-Turath el-'Arabi, Bejrut 2001, f. 142-144.
[4] El-Gazali, *el-Vexhiz fi Fikh el-Imam esh-Shafi'i*, Dar el-Kutub el-Islamije, Kajro 1997, f. 320-322.
[5] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vëll. 26, Dar el-Mea'rifa, Bejrut 1989, f. 130-132.
[6] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar 'ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 4, Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 237-239.
[7] El-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 264-266.

'Amd), sepse izolimi nuk është mjet specifikisht i përgatitur për vrasje, edhe pse në realitet mund të çojë në vdekje[1].

Juristët **Maliki** e konsiderojnë këtë lloj vrasjeje të ngjashme me zënien e frymës, pra e konsiderojnë vrasje me paramendim, pasi akti është kryer me armiqësi[2].

Sipas juristëve **Shafi'i** dhe **Hanbeli**, një akt i tillë kualifikohet si vrasje me paramendim dhe dënohet me *Kisas*, nëse periudha e izolimit zgjat aq sa zakonisht një person vdes nga uria ose etja[3]. Kjo për shkak se qëllimi i shkatërrimit është i qartë, duke marrë parasysh se Allahu i Lartësuar ka gjykuar që një njeri pa ushqim dhe pije vdes, dhe kur dikush qëllimisht i pengon këto, ka për qëllim vdekjen[4].

Koha e izolimit mund të ndryshojë në varësi të fuqisë apo dobësisë së personit dhe nga kushtet e motit, ngase ndalimi i ujit në verë nuk është i njëjtë me ndalimin e tij në dimër[5]. Nëse zakonisht nuk vdiset nga një periudhë e tillë pengimi, vrasja konsiderohet si vrasje me qëllim (*Shibhu 'Amd*) sipas Hanbelitëve[6].

Imam Neveviu ka shpjeguar gjerësisht këtë çështje në librin e tij "*Minhaxh*", duke theksuar se nëse personit të cilit i është ndaluar ushqimi dhe pija nuk ka qenë më parë i uritur apo i etur, atëherë konsiderohet vrasje me qëllim (*Shibhu 'Amd*)[7]. Ndërsa, nëse ai ka qenë i uritur apo i etur, dhe izoluesi e di gjendjen e tij, kjo është vrasje me paramendim (*Katlul 'Amd*), sepse qëllimi për vrasje është i dukshëm[8].

---

[1] El-Zejle'i, *Tabjin el-Haka'ik Sharh Kanz ed-Deka'ik*, vëll. 6, Dar el-Kutub el-Islamije, Kajro 1997, f. 208.
[2] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid*, vëll. 2, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 399-401.
[3] En-Nevevi, *el-Mexhmu'a Sherh el-Muhedhdheb*, vëll. 19, Dar el-Fikr, Bejrut 1996, f. 311-313.
[4] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 185-187.
[5] Esh-Shirbini, *Mugni el-Muhtaxh ila Me'arifet el-Mea'ani el-Minhaxh*, vëll. 4, Dar el-Fikr, Bejrut 1995, f. 189-190.
[6] Ibn Haxher el-Hejtami, *Tuhfat el-Muhtaxh fi Sherh el-Minhaxh*, vëll. 6, Dar Ihja et-Turath el-'Arabi, Bejrut 2001, f. 142-144.
[7] En-Nevevi, *Minhaxh et-Talibin*, Dar el-Kutub el-Islamije, Kajro 1997, f. 320-322.
[8] El-Gazali, *el-Vexhiz fi Fikh el-Imam esh-Shafi'i*, Dar el-Kutub el-Islamije, Kajro 1997, f. 324-326.

III.8. Vrasja (vdekja) e shkaktuar si rrjedhojë e frikës apo tmerrit të përjetuar

Ndonjëherë, vrasja ndodh përmes një veprimi psikologjik të ushtruar mbi viktimën, ndryshe nga vrasja që kryhet me forcë fizike. Ky lloj veprimi përfshin frikësimin, bërtitjen e fuqishme, etj.. Shembujt e mëposhtëm ilustrojnë këtë situatë:

a) Kush e nxjerr shpatën haptazi përpara një njeriu, ose e kërcenon nga një vend i lartë, dhe personi vdes nga frika ose çmendet[1].

b) Nëse dikush i bërtet me zë të lartë një fëmije, një personi të çmendur ose një idioti që ndodhet mbi një kulm ose mur, dhe viktima bie dhe vdes, ose çmendet[2].

c) Nëse dikush i bërtet një të rrituri i cili nuk është në dijeni për momentin dhe si pasojë çmendet[3].

d) Nëse një gjykatës thërret një grua në seancën gjyqësore dhe nga frika ajo aborton fëmijën ose çmendet[4].

e) Nëse dikush i hedh një gjarpër dikujt dhe kjo shkakton frikë të madhe[5].

Sipas juristëve **Hanefi**, në të gjithë këto raste nuk ka detyrim për *Dije*, për shkak se shkaku nuk është i mjaftueshëm për të garantuar përgjegjësi, pasi nuk është i lidhur drejtpërdrejt me rezultatin, përveç nëse frikësimi ka qenë i befasishëm[6]. Nëse frikësimi apo bërtitja ndodh papritmas dhe personi vdes nga bërtitma, ose nëse dikush i thotë "hidhu" dhe personi hidhet, kjo vrasje konsiderohet vrasje me qëllim (*Shibhu 'Amd*), dhe obligohet të paguajë *Dije*[7].

---

[1] El-Sarakhsi, *el-Mabsut..*, vep. e cit., vëll. 26, f. 130-132.
[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar 'ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 4, Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 237-239.
[3] El-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i' ..*, vep. e cit., vëll. 7, f. 264-266.
[4] Ez-Zejlea'i, *Tebjin el-Haka'ik Sherh Kenz ed-Deka'i*, vëll. 6, Dar el-Kutub el-Islamije, Kajro 1997, f. 208.
[5] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid*, vëll. 2, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 399-401.
[6] En-Nevevi, *el-Mexhmu'a Sherh el-Muhedhdheb*, vëll. 19, Dar el-Fikr, Bejrut 1996, f. 311-313.
[7] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 185-187.

Juristët **Maliki** vlerësojnë se në këto raste, shkaktari konsiderohet vrasës me paramendim dhe dënohet me *Kisas*, nëse veprimi është kryer me armiqësi[1]. Nëse akti është kryer për lojë ose për edukim, atëherë obligohet të paguajë *Dije*[2].

Juristët **Shafi'i** dhe **Hanbeli** mbajnë qëndrimin se nëse një person e kryen këtë lloj akti me qëllim të caktuar, konsiderohet vrasje me qëllim (*Shibhu 'Amd*) për të cilën dënohet me *Dije*[3]. Nëse veprimi nuk kryhet me qëllim, atëherë konsiderohet vrasje nga gabimi, pasi personi është shkaktar për dëmin e shkaktuar[4].

Imam **Shafiu** ka të njëjtin mendim për rastet që përfshijnë fëmijët. Sa i përket të rriturve, ekzistojnë dy mendime:

- Dënohet me *Dije*, pasi vepruesi është përgjegjës për veprën e tij që çon në vdekje, përderisa i rrituri mund të frikësohet papritmas njësoj si fëmija[5].

- Nuk dënohet me *Dije*, pasi të rriturit zakonisht kanë aftësinë të kontrollojnë nervat e tyre dhe nuk frikësohen lehtë, përveçse në raste të rralla, të cilat nuk kanë norma të përgjithshme[6].

Për sa i përket rastit të abortimit si rezultat i frikës, juristët Shafi'i dhe Hanbeli kanë qëndrime të ndryshme. Nëse një grua aborton dhe fëmija lind i gjallë, të dyja shkollat e drejtësisë bien dakord që shkaktari duhet të paguajë *Dije*[7]. Megjithatë, nëse gruaja vdes nga frika, Shafi'itë thonë se *Dija* nuk është e nevojshme, sepse kjo vepër zakonisht nuk është shkak për vdekje[8].

---

[1] Esh-Shirbini, *Mugni el-Muhtaxh ila Me'arifet el-Me'ani el-Minhaxh*, vëll. 4, Dar el-Fikr, Bejrut 1995, f. 189-190.
[2] El-Gazali, *el-Vexhiz fi Fikh el-Imam el-Shafi'i*, Dar el-Kutub el-Islamije, Kajro 1997, f. 320-322.
[3] Ibn *Haxher* el-Hejtami, *Tuhfat el-Muhtaj fi Sharh el-Minhaj*, vëll. 6, Dar Ihja et-Turath el-'Arabi, Bejrut 2001, f. 142-144.
[4] En-Nevevi, *Sherh Sahih Muslim*, vëll. 11, Dar el-Kutub el-Islamije, Kajro 1995, f. 372-374.
[5] Ibn Haxher el-Askalani, *Feth el-Bari*, vëll. 5, Dar el-Mea'arif, Kajro 2000, f. 288-290.
[6] Er-Remli, *Nihajet el-Muhtaxh ila Sherh el-Minhaxh*, vëll. 8, botuar në Dar el-Fikr, Bejrut, 1998, f. 203-205.
[7] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 10, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 256-258.
[8] Esh-Shevkani, *Nejl el-Evtar*, vëll. 7, Dar el-Xhil, Bejrut 2001, f. 142-144.

Ndërsa **Hanbelitë** argumentojnë se *Dija* duhet të paguhet, pasi gjykatësi e ka frikësuar dhe ka shkaktuar vdekjen[1]. Këtë e mbështesin me një rast të përmendur nga historia islame, ku Umeri (r.a.) e kishte thirrur një grua që nuk kishte burrë dhe, si rezultat i frikës, ajo lindi para kohe. Fëmija lëshoi zë dy herë para se të vdiste. Disa sahabë e këshilluan Umerin se ai nuk kishte përgjegjësi, por Aliu (r.a.) argumentoi se Umeri ishte përgjegjës për *Dije*, pasi frika kishte shkaktuar lindjen dhe vdekjen e fëmijës[2].

[1] El-Merdavi, *el-Insaf*, vëll. 12, Dar Ihja et-Turath el-'Arabi, Bejrut 1999, f. 185-187.
[2] El-Baladhuri, *Ansab el-Eshraf*, vëll. 1, Dar el-Fikr, Bejrut 1996, f. 321-323.

IV. Kauzaliteti te vepra penale e vrasjes e kryer me veprim

Në jurisprudencën islame, kauzaliteti në veprat penale të vrasjes përfshin një analizë të thellë të lidhjes ndërmjet veprimit dhe pasojës kriminale. Ky koncept është i rëndësishëm për përcaktimin e përgjegjësisë penale të kryerësit të drejtpërdrejtë dhe ndërhyrësit, veçanërisht kur ndërhyrësi ndryshon rrjedhën e ngjarjes kriminale përmes një veprimi të paplanifikuar, duke sjellë një pasojë tjetër të ndaluar. Shkollat juridike islame mbajnë qasje të ndryshme mbi ndikimin e ndërhyrësve dhe përgjegjësinë e tyre, duke u bazuar në traditat vendore dhe rregullat e përgjithshme të kauzalitetit[1].

Në rastet kur një vepër penale e vrasjes fillon me një veprim të caktuar dhe një person tjetër ndërhyn gjatë rrjedhës së saj, ndryshon rrjedhën e ngjarjes dhe çon në një pasojë të paplanifikuar, duhet të vlerësohet nëse veprimi i ndërhyrësit ishte shkaku kryesor dhe vendimtar për pasojën përfundimtare. Nëse ndërhyrësi ka ndërmarrë veprime që kanë devijuar rrjedhën e ngjarjes dhe kanë krijuar një pasojë të re, atëherë përgjegjësia për veprën e ndryshuar i atribuohet atij[2].

Nga prizmi i doktrinës së shkollës juridke Hanefite, juristët e tyre theksojnë rëndësinë e ndikimit të drejtpërdrejtë të veprimit të ndërhyrësit në rezultatin e krimit për ta ngarkuar atë me përgjegjësi. Sipas kësaj shkolle, për të konsideruar një ndërhyrës si përgjegjës kryesor, veprimi i tij duhet të përfaqësojë një shkak thelbësor dhe vendimtar që ka ndryshuar drejtimin e ngjarjes kriminale. Për këtë arsye, hanefitët mbështeten në parimin se ndërhyrja bëhet shkak i rëndësishëm vetëm kur ka ndikuar në mënyrë të pakundërshtueshme dhe të domosdoshme në rezultatin final, duke e devijuar rrjedhën e ngjarjes nga qëllimi ose pasoja e parashikuar fillimisht nga kryerësi[3].

Kështu, kur ndërhyrësi e ndryshon rrjedhën e ngjarjes dhe e çon atë në një drejtim tjetër që shkakton një pasojë të paplanifikuar nga kryerësi fillestar, ndërhyrësi konsiderohet përgjegjës për pasojën e ndryshuar. Kjo

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar 'ala ed-Durr el-Mukhtar*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1994, vëll. 5, f. 352-355.
[2] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi Tertib esh-Shara'i*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1986, vëll. 7, f. 100-101.
[3] Ibid.

qasje bazohet në idenë se ndërhyrësi ka ndërprerë zinxhirin e drejtpërdrejtë të shkaqeve të krijuar nga kryerësi i parë dhe ka vendosur një lidhje të re që çon drejt një rezultati të paparashikuar.

Në veprat penale të vrasjes, kjo do të thotë se ndërhyrësi mban përgjegjësinë për pasojën e vdekjes vetëm nëse veprimi i tij është bërë shkaku kryesor dhe vendimtar për rezultatin. Për Hanefitë, përgjegjësia penale lidhet ngushtë me kauzalitetin, duke nënkuptuar që kryerësi fillestar mund të përjashtohet nga përgjegjësia kur veprimi i ndërhyrësit ka qenë aq thelbësor sa ka ndryshuar natyrën dhe drejtimin e veprës. Kështu, veprimi i ndërhyrësit përbën një "*shkak kryesor*" të pasojës përfundimtare, dhe ai mbart përgjegjësinë për këtë pasojë, ndërkohë që kryerësi fillestar nuk konsiderohet më përgjegjës për rezultatin përfundimtar[1].

Për shembull, nëse një person fillon një akt që synon të shkaktojë dëm të lehtë, por një tjetër ndërhyn gjatë këtij akti dhe, përmes një veprimi të paplanifikuar, shkakton vdekjen e viktimës, Hanefitë do të argumentonin se ky i fundit mban përgjegjësinë kryesore për vrasjen. Kjo është për shkak se veprimi i tij ka ndërprerë zinxhirin e shkaqeve fillestare të vendosur nga kryerësi i parë dhe ka krijuar një shkak të ri që ka ndikuar drejtpërdrejt në rezultatin përfundimtar. Ndërhyrja e ndërhyrësit, duke ndryshuar rrjedhën e ngjarjes, bën që ai të konsiderohet si kryerësi i drejtpërdrejtë për vdekjen, ndërsa kryerësi fillestar përjashtohet nga përgjegjësia për shkak të ndryshimit të natyrës së veprës[2].

Në jurisprudencën hanefite synohet të dallohet përgjegjësia në rastet kur një ndërhyrës ka kryer një veprim të tillë që ndryshon natyrën e ngjarjes kriminale dhe çon në një rezultat më të rëndë se ai i synuar fillimisht. Kështu, hanefitët e përqendrojnë përgjegjësinë mbi ndërhyrësin kur veprimi i tij përfaqëson një ndërhyrje vendimtare që çon në pasoja të rënda, të ndaluara nga normat e sheriatit islam.

Vërehet qartë se, në doktrinën e shkollës juridike hanefite, juristët e vënë seriozisht theksin tek rëndësia e ndikimit të drejtpërdrejtë të veprimit të ndërhyrësit në rezultatin e krimit për ta ngarkuar atë me përgje-

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar 'ala ed-Durr el-Mukhtar*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1994, vëll. 5, f. 352-355.
[2] El-Kasani, *Bada'i es-Sana'i...*, vep. e cit. f. 101.

gjësi. Ata mbështeten në parimin se, *përfundimisht ndërhyrja bëhet shkak i rëndësishëm vetëm kur ka ndikuar në mënyrë të vendosur dhe të domosdoshme në rezultatin final*. Nëse ndërhyrësi e devijon rrjedhën e ngjarjes dhe e çon atë në një drejtim tjetër, duke krijuar një pasojë që nuk ishte parashikuar nga kryerësi fillestar, ndërhyrësi konsiderohet përgjegjës për atë pasojë të ndryshuar[1].

Konkretisht, në veprat penale të vrasjes kjo do të thotë se ndërhyrësi mban përgjegjësinë për pasojën vetëm nëse veprimi i tij është bërë shkaku kryesor dhe vendimtar për rezultatin. Kjo shkollë, në fakt, e lidh përgjegjësinë penale direkt me kauzalitetin dhe pranon që kryerësi i parë mund të përjashtohet nga përgjegjësia kur ndërhyrja e ndërhyrësit ka qenë thelbësore për të ndryshuar drejtimin e veprës[2]. Për shembull, nëse një person fillon një akt që synon të shkaktojë dëm, por një tjetër ndërhyn dhe shkakton vdekjen e viktimës përmes një veprimi të paplanifikuar, ky i fundit mban përgjegjësinë kryesore për vrasjen, pasi ndikimi i tij ka qenë vendimtar për rezultatin final[3].

Shkolla malikite thekson se kauzaliteti i lidhur me përgjegjësinë e ndërhyrësit në një vepër të devijuar duhet të bazohet në ndikimin e drejtpërdrejtë të veprimit mbi pasojën përfundimtare, pa marrë parasysh qëllimin e kryerësit origjinal. Malikitët mbështesin një qasje që përjashton kryerësin e parë nga përgjegjësia kur ndërhyrja ka ndryshuar rrjedhën e ngjarjes në një drejtim që krijon një pasojë të paplanifikuar dhe të ndaluar. Në këtë kontekst, ndërhyrësi konsiderohet si përgjegjës kryesor për aktin final të veprës penale, pasi devijimi i ngjarjes kriminale është rezultat i drejtpërdrejtë i veprimeve të tij[4].

Juristët **malikitë** janë të mendimit se përgjegjësia në rastet e devijimit të rrjedhës kriminale mbetet mbi atë që e ka kryer veprimin e fundit që çon në pasoja të ndaluara. Për shembull, nëse kryerësi fillestar kishte për qëllim vetëm të shkaktojë dëmtim, ndërsa ndërhyrësi e drejton veprën drejt një pasoje më të rëndë si vrasja, atëherë ndërhyrësi është përgjegjës

[1] Ibid.
[2] El-Karafi, *edh-Dhekhireh*, Dar el-Garb el-Islami, vëll. 12, Bejrut 1994, f. 249-251.
[3] Ibid.
[4] En-Nevevi, *el-Mexhemu' Sherh el-Muhadhdheb*, Dar el-Fikr, Bejrut 2003, vëll. 19, f. 132-133.

dhe dënohet me *kisas*. Ky parim i përgjithshëm bazohet në logjikën se kryerësi kryesor është vetëm ai që ndërmerr veprimin e fundit që e çon drejtpërdrejt në rezultat[1].

Shkolla **shafi'ite** e interpreton kauzalitetin në veprat penale duke kërkuar një lidhje të drejtpërdrejtë ndërmjet veprimit të ndërhyrësit dhe pasojës përfundimtare. Juristët shafi'itë theksojnë se një ndërhyrës nuk mund të quhet përgjegjës nëse veprimi i tij nuk ka qenë shkaku kryesor që çon në ndodhjen e pasojës[2]. Nëse ndërhyrja është e tillë që ndërpret zinxhirin e shkaqeve të kryerësit origjinal dhe krijon një rezultat të ri, atëherë ndërhyrësi mban përgjegjësinë e plotë për pasojën, pavarësisht nga qëllimet fillestare të kryerësit të parë.

Në këtë kontekst, shafi'itët bëjnë një ndarje të qartë mes veprimit të kryerësit të parë dhe ndërhyrësit, duke përcaktuar që përgjegjësia penale mbartet mbi atë që ndërmerr veprimin e fundit që çon drejt pasojës kriminale, përveç nëse ka një lidhje të drejtpërdrejtë që tregon se ndërhyrësi është shkaku kryesor[3]. Për shembull, nëse një individ ndërhyn dhe e drejton ngjarjen kriminale drejt një pasoje më të rëndë, ai mban përgjegjësinë, edhe nëse kryerësi fillestar kishte një qëllim më të lehtë, si dëmtimi fizik.

Shkolla Hanbelite ndan mendimin e juristëve të tjerë që përgjegjësia për një vepër penale të devijuar i atribuohet ndërhyrësit nëse ai kryen një veprim të drejtpërdrejtë dhe të qëllimshëm që ndryshon rrjedhën e ngjarjes dhe çon në një rezultat të paplanifikuar. Juristët Hanbelitë theksojnë rëndësinë e veprimit të fundit në zinxhirin e ngjarjeve dhe të efektit të drejtpërdrejtë që ka ai mbi pasojën[4].

Nëse ndërhyrësi kryen një veprim të tillë që krijon një devijim të ngjarjes kriminale, duke e çuar drejt një rezultati më të rëndë, siç është vdekja, atëherë përgjegjësia për këtë rezultat i ngarkohet atij. Hanbelitë argumentojnë se ndërhyrësi bëhet përgjegjës për pasojën kur veprimi i tij ka qenë një shkak i vendosur dhe i pamohueshëm për rezultatin e papritur. Për shembull, një person që ndërhyn me një veprim që ndryshon rezultatet dhe shkakton një vdekje të papritur konsiderohet përgjegjës për

[1] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1997, vëll. 8, f. 78-80.
[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...., vep. e cit.*, f. 355.
[3] El-Karafi, *edh-Dhakhireh...*, vep. e cit., f. 251.
[4] En-Nevevi, *el-Maxhmu'...*, vep. e cit., f. 133.

veprën e tij, pasi kjo ndërhyrje ka ndërprerë zinxhirin e veprimeve të kryerësit të parë[1].

Për përgjegjësinë penale për ndërhyrësit që devijojnë rrjedhën e ngjarjeve kriminale, juristët i referohen një parimi të qartë që thotë: "*Ai që ndërhyn në ngjarje vetëm si një shkaktar i ndërmjetëm, nuk dënohet me* ***kisas****, vetëm nëse ndërmerr veprime të drejtpërdrejta që i drejton kundër viktimës dhe ka për qëllim të qartë shkaktimin e pasojës së ndaluar*"[2].

Një tjetër parim i përgjithshëm në jurisprudencën islame është: "*Veprimi në rrjedhën e ngjarjes penale i përshkruhet atij që është shkaku kryesor, përveç kur mes këtij veprimi dhe pasojës ka një ndërhyrje tjetër të rëndësishme që ndryshon drejtimin e saj*"[3]. Ky parim nënkupton që ndërhyrësi mban përgjegjësinë për pasojën kur veprimi i tij është bërë shkaku kryesor dhe vendimtar, ndërsa kryerësi fillestar përjashtohet nga përgjegjësia për shkak të ndërprerjes së drejtpërdrejtë në zinxhirin e shkaqeve.

Ajo që vërehet qartë nga literatura profesionale është fakti se, juristët për këtë problematikë që po trajtojmë marrin parimin i cili vlen si rregull i përgjithshëm se *"Ai i cili në rrjedhën e ngjarjeve është vetëm pjesëmarrës (duke shkaktuar vetëm ndonjë shkak) nuk dënohet me Kisas, pos nëse ndërmerr veprime konkrete që i drejton kundër viktimës duke e sulmuar atë dhe duke dëshiruar pasojën e ndaluar".* Nga ky parim, siç mund të vërehet, nuk bëhet dallim mes veprimit i cili është i qëllimshëm (me dashje të caktuar) dhe atij i cili është i paqëllimtë (pa dashje të caktuar), gjegjësisht me gabim. Në këtë kontekst juristët cekin edhe parimin tjetër, i cili vlen gjithashtu si rregull i përgjithshëm: *"Veprimi në rrjedhën e ngjarjes penale i përshkruhet atij, i cili është shkaktar kyç, nëse mes atij veprimi penal dhe pasojës së ndaluar, nuk ka ndonjë veprim tjetër vazhdues, që realisht ka mundur të shkaktojë pasojë"*.

Varësisht nga rrethanat në të cilat ka ndodhur vrasja, përgjegjësia penale është për pjesëmarrësin ose kryerësin e drejtpërdrejtë të vrasjes[4].

---

[1] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vep. e cit., f. 80.
[2] Ibid.
[3] Kamal ed-Din Ibn el-Humam, *Sharh Fatëh el-Kadir*, Dar el-Fikr, Kajro 1970, vëll. 6, f. 70-72.
[4] Më gjerësisht mbi zgjidhjet juridike që i ofrojnë juristët hanefitë shih es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vëll. 16, f. 14 dhe gjithashtu vëll. 26, f. 185.

Pjesëmarrësi (ndihmuesi, shtytësi, këshillëdhënësi) mund të ngarkohet me përgjegjësi penale kur, edhe pse është vetëm një shkaktar, veprimet e tij kanë kontribuar në shkaktimin e vdekjes së viktimës. Për shembull, kur dikush e rrëzon një person përtokë duke e goditur rëndë, dhe një tjetër më pas e vret atë. I pari ka kontribuar duke e bërë viktimën të paaftë për të rezistuar, duke lehtësuar kështu vrasjen nga pjesëmarrësi i dytë. Pra, personi i dytë (për shkak të aftësive të tij fizike dhe psikologjike) nuk do të kishte mundur ta vriste aq lehtë viktimën nëse i pari nuk do ta kishte goditur deri në atë pikë.

Po sjellim disa shembuj për të ilustruar më pas qëndrimin e juristëve lidhur me to. Nëse kryerësi direkt, gjatë rrjedhës së një vrasjeje, për shkak të ndonjë rrethane të caktuar - si pjesëmarrja e ndonjë personi të papërgjegjshëm penalisht[1]; ose në rastet kur gjatë hetimeve dhe mbledhjes së provave nga organet kompetente, personi ndaj të cilit zhvillohet procedura nuk është i kapshëm (duke u fshehur nga organet e drejtësisë) dhe nuk mund të zbulohet kryerësi i veprës penale të vrasjes[2] - atëherë ndëshkimi ndryshon varësisht nga rrethanat.

Një tjetër situatë është kur gjatë një vrasjeje bashkëveprojnë një kryerës direkt dhe një pjesëmarrës tjetër. Në këtë rast, nëse veprimi i pjesëmarrësit ka qenë vendimtar dhe më fatal krahasuar me atë të kryerësit, i cili kishte nisur sulmin, por nuk arriti ta përfundojë, atëherë përgjegjësia për pasojën fatale është për pjesëmarrësin[3]. Për shembull, nëse një person, gjatë kryerjes së një pune, i jep një thikë një fëmije që ta mbajë në dorë, me qëllim që t'ia dorëzojë në momentin kur i duhet për ta përdorur, dhe gjatë kësaj kohe thika bie nga duart e fëmijës dhe lëndon një person që ndodhet rastësisht aty, dënimi është *Dije* për personin që i ka dhënë thikën fëmijës[4]. Sa i përket fëmijës, ai nuk ndëshkohet, pasi ai ka qenë vetëm një mjet i përdorur nga kryerësi, pa pasur vetëdije apo qëllim të ndërmarrë një veprim të tillë. Personi që i dha thikën fëmijës konsiderohet si kryerës i tërthortë, pasi e shfrytëzoi fëmijën për të realizuar një veprim të ndaluar. Edhe pse pasoja e ndaluar u shkaktua nga

[1] El-Marginani, *el-Hidajeh..*, vep. e cit., vëll. 4, f. 160-162.
[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 356-358.
[3] El-Kurtubi, *el-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, vep. e cit., vëll. 5, f. 272.
[4] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 320-322.

dora e fëmijës, ky i fundit nuk ndërmori ndonjë veprim me vullnet të vetëdijshëm dhe të pavarur për të shkaktuar dëmin. Prandaj, edhe pse thika është një mjet vdekjeprurës, përgjegjësia është për kryerësin e veprës, i cili e planifikoi dhe e përgatiti aktin, duke shfrytëzuar fëmijën, i cili për shkak të moshës nuk konsiderohet subjekt aktiv i veprës penale.

Një tjetër shembull, i cili lidhet me kontekstin që po diskutojmë, është situata kur një person hedh një gjarpër në rrugë, i cili kafshon një kalimtar menjëherë pasi është hedhur, duke shkaktuar vdekjen e tij. Personi që e ka hedhur gjarprin ngarkohet me përgjegjësi penale dhe dënohet me *Dije*, pasi ai, me veprimin e tij, konsiderohet si kryerës i veprës dhe shkaktar i pasojës[1].

Një tjetër rast përfshin dëshmitarët, të cilët para organeve gjyqësore ofrojnë dëshmi të rreme, që çojnë në dënimin me vdekje të një personi të pafajshëm. Sipas juristëve **hanefi**, dëshmitarët që japin dëshmi të rreme janë penalisht përgjegjës dhe dënohen me *Dije*[2]. Në të kundërt, shkollat juridike **shafi'ite**, **malikite** dhe **hanbelite** konsiderojnë se dëshmitarët që japin dëshmi të rreme, duke shkaktuar dënim me vdekje, duhet të ndëshkohen me *Kisas*, pasi dëshmia e tyre e rreme ka qenë shkaku kryesor për dënimin[3]. Ata argumentojnë se, edhe pse gjykatësi është ai që ka shpallur vendimin për ekzekutim, dëshmitarët janë shkaktarët kryesorë që çuan në këtë pasojë[4].

Për të sqaruar më tej këtë problematikë, po japim disa shembuj shtesë:

Nëse një person e shtyn dikë që bie mbi një tjetër, duke shkaktuar vdekjen e tij, penalisht përgjegjës është ai që e ka shtyrë personin e parë, pasi ai që ka rënë mbi tjetrin konsiderohet vetëm si "*mjet*" që është përdorur në këtë rast[5].

Nëse një person pengohet në një gur të vendosur në rrugë dhe bie në një pus (bunar) të hapur nga dikush tjetër, i cili nuk ka vënë shenja paralajmëruese për të treguar rrezikun, personi që e ka hapur pusin

[1] El-Marginani, *el-Hidajeh...*, vep. e cit., vëll. 4, f. 160-162.
[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar..*, vep. e cit., vëll. 6, f. 356-358.
[3] El-Kurtubi, *el-Xhami'...*, vep. e cit., vëll. 5, f. 272.
[4] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid...*, vep.e cit., vëll. 2, f. 320-322.
[5] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i ..*, vep. e cit., vëll. 7, f. 225.

dënohet me *Dije*. Juristët argumentojnë se përgjegjësia e gërmuesit qëndron në faktin se ai nuk ka marrë masa për të siguruar sigurinë e kalimtarëve[1].

Nëse dikush e hap një pus në pronën e vet dhe e mbulon atë, ose lidh një qen pranë derës së hyrjes, dhe më pas lejon dikë të hyjë në shtëpi atëherë, në rast se personi bie në të ose kafshohet nga qeni dhe vdes, sipas juristëve hanefitë dhe mendimit më të saktë të juristëve shafi'itë, dënimi është *Dije*[2].

Pas të gjitha këtyre shembujve dhe shpjegimeve, mund të përmbledhim se kryerësi i drejtpërdrejtë që ka shkaktuar pasojën dënohet me *ed-Dije* (shpagim gjaku) kur shkaku i pasojës është përcaktues, ndërsa veprimi direkt është i ndërmjetëm[3].

[1] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vep. e cit., vëll. 26, f. 54-56.
[2] En-Nevevi, *el-Mexhmu' Sherh el-Muhadhdheb*, vep. e cit., vëll. 9, f. 316.
[3] Ibn Kudamah, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 424-425.

V. Raste kur përgjegjësia penale në bashkëpjesëmarrje përfshin një vepër të pavarur penale

Duke pasur parasysh që e drejta e sheriatit islam në përgjithësi, dhe veçanërisht e drejta penale islame, e pranon precedentin juridik si një element të rëndësishëm, do të paraqesim zgjidhjet juridike që ofrojnë juristët në këtë kontekst. Precedenti është i theksuar në jurisprudencën islame, dhe për këtë arsye, zgjidhjet juridike të ofruara nga juristët e shkollave të ndryshme janë të bazuara në raste konkrete dhe në interpretimin e ligjit islam[1]. Për të ilustruar këtë temë, po sjellim disa shembuj të hasur në literaturën profesionale juridike të shkollave islame[2], ku përfshihen qëndrimet dhe, njëkohësisht, zgjidhjet juridike të ofruara nga juristët e shkollave të mendimit juridik penal islam[3].

Roli i bashkëpjesëmarrësve në krime të pavarura: Juristët **hanefitë**[4] dhe **malikitë**[5] theksojnë se në rastet kur një bashkëpjesëmarrës kryen një vepër të pavarur nga kryerësi kryesor, përgjegjësia penale është për secilin veç e veç. Për shembull, nëse një person shtyn një tjetër për të kryer një vepër penale dhe më pas bashkëpjesëmarrësi kryen një akt të ndryshëm kriminal, të dy mbajnë përgjegjësi të pavarur[6]. *Precedenti*[7] *në jurispruden-*

---

[1] Hallaq, Wael B. *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge University Press, 2009, f. 45-46; po ashtu Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*. Islamic Texts Society, 2003, f. 137.

[2] El-Karafi, *el-Furuk*. Dar el-Me'arifa, Bejrut 1998, vëll. 1, f. 104-105.

[3] Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Islamic Texts Society, 2003, f. 137.

[4] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 5, f. 418.

[5] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 372.

[6] Ed-Derdir, e*sh-Sherh el-Kebir...*,, vep. e cit., vëll. 4, f. 521.

[7] Në jurisprudencën islame, nocioni i "precedentit juridik" është një koncept që njihet dhe trajtohet nga juristët muslimanë, por ai nuk përdoret në të njëjtën mënyrë si në sistemet ligjore perëndimore, siç është sitemi *common law*. Në gjuhën arabe, edhe pse nuk e hasim në literaturën profesionale juridike islame, si në atë klasike ashtu edhe atë bashkëkohore, precedenti juridik njihet si "السَّوَابِقُ القَضَائِيَّة" (*as-Sevabik el-Kada'ijeh*), që përkthehet si "*vendime të mëparshme gjyqësore*". Precedenti juridik në *sheriat* nuk është burim i drejtpërdrejtë i legjislacionit, por ai luan një rol të rëndësishëm në *ixhtihad* (interpretimin juridik). Juristët shpesh i referohen vendimeve të mëparshme të dijetarëve për të gjetur zgjidhje për çështje të reja, por këto vendime nuk janë detyruese në të njëjtën mënyrë si në sistemet perëndimore. Juristët përdorin precedentët si marrëveshje të arritura nga *fukahatë* (juristët) në raste të mëparshme për të ndihmuar në interpretimin e çështjeve të reja. Precedenti shërben më tepër si udhëzues dhe mbështetje për të arritur një zgjidhje të drejtë, duke u bazuar në Kuran,

cën islame[1]: Shkollat **Hanbelitë** dhe **Shafi'itë** e pranojnë precedentin juridik si një burim të rëndësishëm të së drejtës penale, duke i dhënë rëndësi rasteve specifike që janë vendosur më parë nga gjykatat islame[2].

Në vijim do të prezantojmë qëndrimet si dhe zgjidhjet juridike të cilat i ofrojnë juristët e shkollave më të njohura të mendimit juridik penal islam.

Qëndrimi i juristëve Hanefi thotë se pjesëmarrësi në vrasje, i cili me veprimin e vet ka shkaktuar pasojën e ndaluar - vdekjen e viktimës, si dhe kryerësi direkt, do të jenë penalisht përgjegjës dhe do të ngarkohen me ***Dije*** në të gjitha rastet kur pjesëmarrësi me veprimin e vet ka shkaktuar ndikim në rrjedhën e ngjarjes penale që, edhe po të veçohej nga veprimi i kryerësit direkt të vrasjes, do të mjaftonte për të shkaktuar pasojën e ndaluar[3]. Kjo situatë përbën formën më të rëndë të bashkëpunimit, atë të bashkëkryerjes, ku veprimi i pjesëmarrësit në vrasje, i llogaritur si shkak i vdekjes, është i njëjtë me veprimin e ndërmarrë nga kryerësi direkt i vrasjes[4].

Qëndrimi i juristëve Hanefi në lidhje me këtë ngjarje penale vlerëson se si ai që ka shkaktuar vdekjen, ashtu edhe vepruesi direkt, janë penalisht përgjegjës për vrasjen e kryer. Juristët, duke ilustruar me shembuj konkretë, paraqesin një rrjedhë penale si, për shembull, kur një njeri drejton

---

Sunnet, *Ixhma'* (konsensus) dhe *Kijas* (analogji). Kështu, ndryshe nga *common law*, ku precedentët juridikë janë detyrues për gjykatat më të ulëta, në sheriatin islam precedenti nuk ka të njëjtën peshë. Vendimet gjyqësore të mëparshme nuk janë të detyrueshme, por mund të përdoren për të arritur drejtësi dhe koherencë në vendimet e reja. Eruditi i madh islam Ibn Kajim el-Xhevzije thekson se juristët duhet të marrin parasysh praktikat dhe vendimet e mëparshme për të arritur në një vendim të drejtë. Ai përmend se përdorimi i precedentit është pjesë e *maslaha* (interesit publik) për të siguruar drejtësi. Es-Sarakhsi, një dijetar hanefi dhe autoritet shkencor i pakontestueshëm, shpjegon në veprën e tij se përdorimi i precedentëve është i vlefshëm për të ruajtur koherencën dhe stabilitetin në çështjet gjyqësore, veçanërisht kur ka mungesë të qartë të udhëzimeve në Kuran dhe sunnet. Shih Ibn Kajim el-Xhevzije. *I'alam el-Muveki'in 'an Rabb el-'Alamin*, vëll. 3, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1991, f. 101-103; po ashtu es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vëll. 9, Dar el-Mea'rifah, Bejrut 1993, f. 113-115.

[1] Kamali, Mohammad Hashim. *Judicial Integrity: The Role of Precedents in Islamic Law*. Islamic Texts Society, 2006.

[2] Në mënyrë indirekte konceptin e precedentit juridik e adreson Ibn Kudameh, *Revdat en-Nedhir ve Xhennat el-Manadhir*, Mektabat el-Mea'arif, Bejrut 1997, f. 123-125.

[3] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vëll. 26, Dar el-Ma'arif, f. 45-47, Kajro, botimi i tretë, 2001.

[4] Ibn Nuxhejm, *el-Bahr er-Ra'ik*, vëll. 5, Dar el-Kutub el-Ilmije, f. 305-308, Bejrut, 1997.

një kafshë dhe ai ka hipur mbi të, dhe ndodh që kafsha të lëndojë për vdekje një kalimtar të rastit, që më pas mbetet i vdekur në vendin e ngjarjes. Në këtë rast, të dy janë penalisht përgjegjës dhe ndëshkohen me shpagim të gjakut (ed-*Dije*)[1].

Argumenti që sjellin juristët është se kafsha nuk është subjekt që mund të merret në përgjegjësi, prandaj fakti që drejtimi i kafshës mund të çojë në vdekjen e personit, edhe nëse nuk ka hipur njeri mbi të, i ngarkon me përgjegjësi të dy personat e përfshirë. Po ashtu, nëse një person e godet lehtë kafshën, qoftë edhe me urdhër të atij që ka hipur mbi të, përgjegjësia penale dhe detyrimi për të shpaguar gjakun e viktimës rëndon mbi të dy[2].

Juristët kanë qëndrime të ndryshme, të cilat do t'i paraqesim në vijim.

Xhumhuri, gjegjësisht pjesa më e madhe e juristëve, përveç atyre Hanefi, vlerësojnë se përgjegjësia penale dhe dënimi do të jenë të njëjta si për atë që ka shkaktuar pasojën e ndaluar ashtu edhe për atë që ka vepruar direkt për të shkaktuar vdekjen. Në rastet kur një person ushtron presion për të kryer një veprim të ndaluar, dënimi me *kisas* do të zbatohet si për atë që ka ushtruar presionin, ashtu edhe për atë mbi të cilin është ushtruar presioni[3]. Argumenti që sjellin këta juristë është se personi që ka ushtruar presion, me veprimet e tij ka shkaktuar pasojën e ndaluar, ndërsa personi mbi të cilin është ushtruar presioni konsiderohet vepruesi direkt i veprës penale të vrasjes[4].

Qëndrimi i juristëve **Maliki** është krejtësisht kundër mendimeve dhe qëndrimeve të shkollave të tjera juridike. Në rastet kur një person e kap dhe e mban një tjetër, ndërsa një i tretë kryen vrasjen, juristët Maliki vlerësojnë se të dy janë penalisht përgjegjës dhe dënohen me dënim ***kisas***, pasi si ai që e ka mbajtur viktimën ashtu edhe ai që e ka kryer veprën penale konsiderohen bashkëkryerës të vrasjes[5].

[1] El-Marginani, *el-Hidaje*, vëll. 4, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, Bejrut, 1995, f. 130-132.
[2] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i*..., vep. e cit., vëll. 7, f. 225-227.
[3] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Kutub el-Ilmija, Bejrut, 1997, f. 320-322.
[4] Esh-Shirazi, *el-Muhadhdheb*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Damask, 1996, f. 215-217.
[5] Ed-Dardir, *esh-Sharh el-Kabir*, vëll. 4, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, Bejrut, 1995, f. 305-308.

V.1. Vepra penale në bashkëveprim, ku njëri duhet të dënohet me *kisas* dhe tjetri me sanksion tjetër

Rregullat dhe klauzolat që aplikohen në raste të tilla nga shkolla juridike Hanefite mbështeten në parimin: "*Kisasi nuk përpjestohet*"[1]. Nëse dy persona marrin pjesë në një ngjarje penale, ku njëri prej tyre duhet dënuar me ***Kisas*** dhe tjetri për shkak të mosplotësimit të kushteve nuk mund të dënohet me të njëjtin sanksion, atëherë *kisas*-i nuk zbatohet. Shembuj të tillë përfshijnë:

- Nëse një fëmijë merr pjesë në një vepër penale me një të rritur, i rrituri është i përgjegjshëm dhe mund të dënohet me *kisas*, ndërsa fëmija jo[2].

- Nëse një person i çmendur vepron së bashku me një individ të aftë mendërisht për të kryer një vrasje, vetëm personi i aftë mendërisht mund të mbajë përgjegjësi të plotë[3].

- Kur një person vret aksidentalisht dhe një tjetër me paramendim, vetëm ai që ka kryer vrasjen me paramendim ka përgjegjësinë për *kisas*[4].

- Në rastin e prindit që bashkëpunon me një person tjetër për vrasjen e fëmijës së vet, prindi nuk dënohet me *kisas* për shkak të lidhjes së afërisë, por bashkëpunëtori i tij mund të dënohet[5].

- Kur një kafshë, si një luan, përdoret për të shkaktuar plagë që rezultojnë në vdekje, nuk mund të zbatohet *Kisas*, pasi veprimi është kryer përmes një mjeti që nuk vepron me vetëdije.[6]

Precedenti juridik shprehet pikërisht në këto raste. Kështu, në situatat e sipërpërmendura, jurisprudenca islame thekson që nuk mund të zbatohet *kisas* kur ka dyshime të presupozuara në rrethanat që lidhen me

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar 'ala ed-Durr el-Mukhtar*, Dar el-Fikr, Bejrut 2000, vëll. 5, f. 482.
[2] Ibid., f. 423-425.
[3] Ibn Kudameh, e*l-Mugni*, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, vëll. 9, f. 260-263.
[4] Es-Sarakhsi, e*l-Mabsut*, Dar el-Mea'rifa, Bejrut 1993, vëll. 26, f. 91-92.
[5] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid ve Nihajet el-Muktasid,* Dar el-Hadith, Bejrut 2004, vëll. 2, f. 394-395.
[6] El-Karafi, e*l-Furuk,* Dar el-Mea'rife, Bejrut 1998, vëll. 2, f. 12-14.

përgjegjësinë individuale të pjesëmarrësve[1], për shkak të rregullit që thotë se, në rrethana të dyshimta *kisas*-i nuk zbatohet. Në vend të tij, nëse pala e dëmtuar, pra familjarët e viktimës ia falin, zbatohet *dija*, e cila ndryshon në varësi të kushteve dhe pjesëmarrësve. Për shembull:

- Nëse një person është i detyruar të paguajë *dije* për shkak të lidhjes së tij me rastin, shuma paguhet nga pasuria personale[2].

- Në rastet kur *dije* i ngarkohet personave të afërt (në mungesë të përgjegjësisë së drejtpërdrejtë), ajo ndahet ndërmjet familjarëve dhe vetë kryerësit[3].

Shkolla juridike **Hanbelite** mban qëndrime të ngjashme me atë **Hanefite** në lidhje me përgjegjësinë për pagesën e *dije*-s (kompensimit). Sipas tyre, në rastin e një vrasjeje me paramendim të kryer nga një prind ndaj fëmijës, të afërmit e vrasësit duhet të paguajnë gjysmën e *dije*-s, ndërsa gjysma tjetër duhet të paguhet nga pasuria personale e prindit vrasës. Kjo mbështetet në jurisprudencën klasike që ndan përgjegjësinë në raste të veprave penale të rënda[4].

Në rastet kur një person merr pjesë në një vrasje duke përdorur një kafshë të egër ose kur vetë viktima kontribuon në lëndimin e saj dhe një person tjetër përfshihet duke shkaktuar vdekjen, juristët e shkollës Hanbelite ndajnë mendime të ndryshme. Sipas mendimit më të saktë të tyre, vrasësit në raste të tilla nuk dënohen me *kisas*, përveç në rastet kur

[1] Në një rast ku dy persona kryejnë një akt penal të vrasjes, njëri me shpatë dhe tjetri me një shkop, sipas juristëve Hanefi, përgjegjësia për vrasje ndryshon bazuar në mjetin dhe qëllimin e përdorur. Personi që përdor shpatën dhe shkakton pasojën e ndaluar mbart përgjegjësinë për vrasje me paramendim (*katl amd*), ndërsa personi që përdor shkopin si pjesëmarrës në vepër penale të vrasjes ngarkohet me përgjegjësi për vrasje të qëllimshme (*shibh el-amd*). Kjo për arsye se mjeti (shkopi) nuk konsiderohet zakonisht si një mjet që shkakton vdekjen në mënyrë të qëllimshme, por për shkak të pjesëmarrjes dhe qëllimit për të kontribuar në akt, ai mbetet përgjegjës. Shih Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar 'ala ed-Durr el-Mukhtar*, Dar el-Fikr, 2000, vëll. 5, f. 424-426.

[2] Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*. Islamic Texts Society, 2003, f. 156-158.

[3] Ibn Tejmije, *Mexhmu'a el-Fetava*, Dar el-Vefa', Bejrut 2005, vëll. 34, f. 124-126.

[4] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 8, Bejrut, Dar El-Fikr, 1999, f. 247.

bashkëpjesëmarrësi është i përfshirë në mënyrë të drejtpërdrejtë dhe me qëllim[1].

Nëse një prind vret fëmijën e vet me paramendim dhe një bashkëpunëtor e ndihmon në krim, bashkëpunëtori duhet të dënohet me *kisas*. Ky parim buron nga mbrojtja e fuqishme e të drejtave të jetës në Sheriat[2].

Ndryshe nga *Hanbelitët*, **Shafi;itët** mbrojnë qëndrimin se në raste të vrasjes gabimisht ose me paramendim, bashkëpjesëmarrësit nuk duhet të dënohen me *kisas* për shkak të rrethanave të dyshimta. Në këto raste, ndëshkimi meritor është *dije*, e cila ndahet në dy kategori: "*el-Mugaledha*" (dija e rënduar) për rastet e paramendimit dhe "el-*Mukhaffefe*" (dija e lehtësuar) për rastet e gabimit[3].

Në rastin kur një prind vret fëmijën e tij, Shafi'itët mbajnë qëndrimin se bashkëpunëtori duhet të dënohet me *kisas*. Kjo vjen nga ndarja e qartë midis përgjegjësisë së prindit dhe bashkëpunëtorit[4].

Nëse një person e lëndon veten dhe më pas një person tjetër ndërhyn duke i shkaktuar vdekjen, ndërhyrësi konsiderohet përgjegjës dhe ndëshkohet me *kisas*. Kjo bazohet në parimin se shkaku i fundit i drejtpërdrejtë i vdekjes është ndërhyrja[5].

Sipas juristëve *Hanbeli*, një person që përdor një kafshë të egër për të kryer një vrasje konsiderohet përgjegjës për krimin dhe ndëshkohet me *Kisas*. Shafi'itët mbështesin një qëndrim të ngjashëm në raste kur kafsha ishte nën kontrollin e drejtpërdrejtë të vrasësit[6].

Imam *Maliku* ndanë raste kur një vrasje kryhet nga një person i përgjegjshëm dhe një tjetër që nuk është i tillë (një fëmijë ose i çmendur). Nëse ka marrëveshje paraprake midis tyre, personi me paramendim dënohet me *Kisas*, ndërsa të afërmit e të papërgjegjshmit paguajnë *Dije*. Ky që-

[1] Ibn el-Humam, *Fath el-Kadir*, vëll. 5, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1995, f. 320.
[2] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi Tertib esh-Sharai'*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 245-246.
[3] En-Nevevi, *el-Mexhmu' Sherh el-Muhadheb*, vëll. 6, Dar l-Fikr, Bejrut 2001, f. 125.
[4] Esh-Shirbini, *Mugni l-Muhtaxh ila Mea'rifat Mea'ani Elfadh el-Minhaxh*, vëll. 4, Dar el-Mea'arifah, Bejrut 1997, f. 112.
[5] Ibn Tejmijeh, *Mexhmu' el-Fetava*, vëll. 34, Dar el-Vefa, Bejrut 2005, f. 129-130.
[6] El-Kurtubi, *Tefsir el-Kurtubi*, vëll. 5, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 2003, f. 218.

ndrim mbështet ruajtjen e interesave publike dhe parandalimin e gjakderdhjes.

Kjo shkollë juridike trajton ndryshe rastet kur dy persona marrin pjesë në një akt penal të vrasjes dhe nuk kanë bërë një marrëveshje paraprake për kryerjen e krimit. Në situata të tilla, ndëshkimet ndahen bazuar në shkallën e përgjegjësisë së secilit prej pjesëmarrësve[1].

Kështu, nëse dy persona sulmojnë një viktimë, ku njëri është penalisht i përgjegjshëm (i rritur dhe me mendje të shëndoshë), ndërsa tjetri është i papërgjegjshëm (një fëmijë ose një i çmendur), dhe ata nuk kanë bërë marrëveshje për vrasjen, ndëshkimet janë si vijon[2]:

- Personi i përgjegjshëm dënohet me gjysmë *Dije*, e cila paguhet nga pasuria e tij personale[3];

- Të afërmit e fëmijës ose të të çmendurit janë përgjegjës për pagesën e gjysmës tjetër të *dijes*, duke qenë se veprimi i tyre konsiderohet gabim dhe jo me qëllim[4].

Mirëpo, nëse vrasja kryhet gabimisht nga të dy personat, atëherë përgjegjësia ndahet në mënyrë të barabartë[5]. Pra, të afërmit e secilit pjesëmarrës janë përgjegjës për pagesën e gjysmës së *dijes*, duke e ndarë barrën financiare në mënyrë të barabartë[6].

Kjo qasje e shkollës Malikite ka për qëllim të ruajë drejtësinë duke mbrojtur interesat publike dhe duke siguruar që përgjegjësia për një vepër penale të ndahet në mënyrë të drejtë, bazuar në shkallën e përfshirjes së secilit pjesëmarrës[7].

[1] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve Nihajet el-Muktasid*, vëll. 2, Dar el-Hadith, Bejrut 2004, f. 330-332.
[2] El-Karafi, *el-Furuk*, vëll. 4, Dar el-Mea'arif, Bejrut 2002, f. 142.
[3] El-Maverdi, *el-Ahkam es-Sultanije*, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1998, f. 235.
[4] Ibn el-Kattan, *Ahkam el-Kur'an*, vëll. 3, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1998, f. 217.
[5] El-Kasani, *Beda'i es-Sena'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 250.
[6] En-Nevevi, *el-Mexhmu' Sherh el-Muhadhdheb*, vëll. 6, Dar el-Fikr, Bejrut 2001, f. 130.
[7] Ibn Tejmije, *Mexhmu'a...*, vep. e cit., vëll. 34, f. 129-130.

Rrethanat që shkaktojnë divergjenca qëndrimesh brenda shkollës juridike Malikite në rastin e mosmarrëveshjes paraprake

Juristët e shkollës Malikite diskutojnë për katër rrethana konkrete që janë burim divergjencash. Këto rrethana, për shkak të rëndësisë së tyre, janë paraqitur si vijon[1]:

- Bashkëpjesëmarrësi i përgjegjshëm penalisht në rastin e një vrasjeje ku kontribuon edhe një egërsirë[2].

- Rasti kur një bashkëpjesëmarrës, me veprimet e veta, ka shkaktuar vdekjen e një vetëlënduesi, i cili më pas është sulmuar nga një person tjetër dhe ka humbur jetën[3].

- Pjesëmarrja në një vrasje ku përfshihet një jobesimtar, banues i një shteti jo-islam armiqësor (*el-Harbij*)[4].

- Rasti kur një sulmues përkeqëson gjendjen shëndetësore të një të sëmuri, i cili më pas vdes, duke mos qenë e qartë nëse vdekja është shkaktuar nga sëmundja apo nga lëndimet e marra[5].

Qëndrimet e juristëve Maliki për rrethanat e përmendura

Për të gjitha rrethanat e mësipërme, qëndrimet e juristëve brenda shkollës Malikite janë të ndryshme:

- Sipas një grupi juristësh, bashkëpjesëmarrësi nuk dënohet me ***kisas*** në asnjë nga këto raste[6].

- Sipas një grupi tjetër, bashkëpjesëmarrësi dënohet me *kisas*, përveç nëse mund të provohet se veprimi nuk është kryer me paramendim[7].

Mendimi më i saktë i shkollës Malikite është se bashkëpjesëmarrësi që ka kryer veprimin me të sëmurin dënohet me *kisas* në rast se vrasja është kryer me paramendim. Nëse vrasja kryhet gabimisht, ndëshkimi kufizohet vetëm në pagesën e ***Dijes***. Ky ndëshkim mund të zbatohet vetëm pas

[1] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 330-334.
[2] El-Karafi, *el-Furuk*, vep. e cit., vëll. 4, f. 144.
[3] El-Maverdi, *el-Ahkam...*, vep. e cit., f. 237-238.
[4] Ibn el-Kattan, *Ahkam el-Kur'an*, vep. e cit., vëll. 3, f. 218.
[5] En-Nevevi, *el-Mexhmu'a...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 135.
[6] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 252.
[7] Ibn Tejmijeh, *Mexhmu'a...*, vep. e cit., vëll. 34, f. 130.

zhvillimit të një procedure të betuarit pesëdhjetë herë - *el-Kasame* (bashkëbetues) se vrasja nuk është kryer me paramendim[1].

Për tri çështjet e tjera të përmendura, mendimet e juristëve mbeten të ndara dhe të barabarta[2].

Mund të përfundohet se qëndrimi i shkollës juridike Malikite, ndër shkollat juridike islame, është ndër më këmbëngulëset për mbrojtjen e jetës së njeriut dhe parandalimin e gjakderdhjes pa arsye të fuqishme juridike[3].

V.2. Gjuajtja me armë me pasoja shkatërrimi gjatë veprimit me pjesëmarrjen e një bashkëpunuesi

Në jurisprudencën islame diskutohet çështja e përgjegjësisë penale në raste kur një person, duke bashkëvepruar me kafshë të egra, shkakton pasoja vdekjeprurëse ndaj viktimës. Për shembull, një person mund ta mbyllë dikë në një hapësirë të kufizuar me një luan apo tigër, ta hedhë përpara një qeni që kafshon, ose të përdorë një gjarpër si mjet sulmi. Kjo çështje ka nxitur mendime divergjente midis shkollave juridike islame lidhur me faktin nëse veprimi në fjalë konsiderohet vrasje me paramendim dhe nëse kryerësi i kësaj vepre penale dënohet me *Kisas*.

Hanefitë vlerësojnë se në rrethana të tilla, personi që e kryen veprën nuk konsiderohet vrasës me paramendim dhe, për rrjedhojë, nuk dënohet me dënim *kisas*. Në vend të kësaj, mund të dënohet me *Tea'zir*, i cili përfshin një gamë të gjerë ndëshkimesh, nga dënime të lehta deri tek ato më të rreptat, si burgimi i përjetshëm[4].

Megjithatë, ekziston një transmetim nga Ebu Hanife, i cili përmend se nëse veprimi kryhet kundër një fëmije, kryerësi ngarkohet me përgjegjësi penale përmes dënimit me *Dije* (pagim i gjakut)[5]. Kjo vlen sidomos kur veprimet e kryerësit e bëjnë të pamundur që viktima t'i shmanget vdekjes,

[1] El-Kurtubi, *Tafsir el-Kurtubi*, vëll. 5, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 2003, f. 222.
[2] Ibn el-Humam, *Feth el-Kadir*, vëll. 5, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1995, f. 322.
[3] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid ve Nihajett el-Muktasid*, vëll. 2, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 335.
[4] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar 'ala ...*, vep. e cit., vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 270.
[5] El-Kasani, *Bedai' es-Sanai' fi Tertib esh-Sherai'*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1986, f. 235.

siç ndodh kur një fëmijë lidhet dhe ekspozohet ndaj kushteve ekstreme (nxehtësi apo të ftohtë) deri sa të vdesë[1].

Imam **Maliku** dhe ndjekësit e tij mendojnë se në këto raste vepra penale cilësohet si vrasje me paramendim, duke plotësuar kushtet për dënim *Kisas*[2]. Sipas tyre, sulmi i një kafshe të egër, qoftë ai direkt apo jo, konsiderohet i mjaftueshëm për të kualifikuar veprën si vrasje, pasi pasoja vdekjeprurëse mund të vijë edhe nga frika e shkaktuar nga kafsha[3]. Për këtë arsye, qëllimi i kryerësit nuk mund të arsyetohet si lojë apo tallje[4].

Hanbelitë pajtohen me shkollën Malikite për faktin se vrasja e shkaktuar në rrethana të tilla e ngarkon kryerësin me përgjegjësi penale për vrasje me paramendim. Ata theksojnë se kafsha është thjesht një mjet në duart e kryerësit[5], ndërsa përgjegjësia ligjore mbetet mbi njeriun që e ka nxitur kafshën për të sulmuar viktimën[6]. Për rrjedhojë, kryerësi mund të dënohet me *Kisas*[7].

Në bazë të parimeve të përgjegjësisë penale, mund të thuhet se nëse një person e hedh një individ përpara një luani, të cilit më parë ia ka lidhur duart për t'i pamundësuar rezistencën apo arratisjen, dhe luani më pas e mbyt atë, konsiderohet se kryerësi është kryerës i vrasjes me paramendim[8].

---

[1] Ibid., f. 236.
[2] Ed-Derdir, *esh-Sherh el-Kebir 'ala Mukhtasar Khalil*, vëll. 2, Dar el-Mea'arif, Kajro 1994, f. 436.
[3] El-Karafi, *edh-Dhakhire*, vëll. 12, Dar el-Garb el-Islami, Bejrut 1994, f. 31.
[4] Ibid, f. 33.
[5] Parimi themelor i jurisprudencës penale islame dhe të drejtës penale në përgjithësi është se nuk mund të ketë vepër penale pa një kryerës penal. Përgjegjësia penale mund t'i atribuohet vetëm qenies njerëzore, pasi vetëm njeriu e ka aftësinë për të vepruar me vetëdije dhe përgjegjësi. Kjo do të thotë se vetëm një person që mund të konsiderohet si penalisht i përgjegjshëm mund të mbahet përgjegjës për veprat e tij. Jashtë kësaj, asnjë entitet tjetër - pavarësisht nëse është kafshë, objekt, apo forcë natyrore - nuk mund të merret në përgjegjësi, edhe nëse materialisht një vepër penale është kryer nga ai entitet. Më hollësisht shih Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 108-109, si dhe nga doktrina e shkollës juridke hanefite el-Kasani, *Bedai' es-Sanai'..,* vep. e cit., vëll. 7, f. 243.
[6] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar Ihja el-Turath el-Arabi, Bejrut 1985, f. 139.
[7] Ibn Tejmije, *Mexhmu' el-Fatava*, vëll. 34, Dar el-Vefa, Kajro 2004, f. 240.
[8] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 112-113.

E njëjta vlen edhe kur një person e vendos një tjetër në një vend të ngushtë me një gjarpër dhe ky e kafshon deri në vdekje. Ky veprim, për shkak të pasojave të ndaluara, kualifikohet si vrasje me paramendim sipas jurisprudencës penale islame[1].

Një numër i konsiderueshëm i juristëve bashkëkohorë vlerëson se[2], për rrethanat e sotme, mendimi i **Malikive** dhe **Hanbelive** është më i arsyeshëm. Ata mbështesin idenë se në situata ku kafsha e egër e sulmon dhe e mbyt viktimën si pasojë e veprimit të drejtpërdrejtë të kryerësit, përgjegjësia për vrasjen është e kryerësit[3].

Sipas **Shafi'ive**, kur një person e nxit një kafshë të egër për të sulmuar dikë ose e vendos viktimën në një vend të ngushtë me kafshën, dhe kafsha e mbyt, veprimi kualifikohet si vrasje me paramendim dhe kryerësi dënohet me *kisas*. Kjo mbështetet në faktin se kafshët e egra zakonisht sulmojnë dhe shkaktojnë vdekje në situata të tilla[4].

Megjithatë, nëse një person e lidh dikë dhe e lë në një vend të gjerë, si një shkretëtirë, ku mund të ndodhen gjarpërinj, dhe viktima vdes nga kafshimi i tyre, kryerësi nuk dënohet me *kisas*. Kjo sepse gjarpërinjtë zakonisht shmangin njerëzit dhe veprimi nuk përbën një shkak të drejtpërdrejtë për vdekjen[5].

Në të kundërt, nëse kafsha e egër e sulmon viktimën në një vend të ngushtë dhe i shkakton plagë vdekjeprurëse, kryerësi i veprimit konsiderohet përgjegjës për vrasje dhe dënohet me *kisas*[6].

---

[1] El-Kasani, *Bedai' es-Sanai'...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 238-240.

[2] Ez-Zuhalli, *el-Fikh el-Islami...*, vep. e cit., vëll. 1, f. 750-755; shih po ashtu Khalid Ebu Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, Rowman & Littlefield Publishers, 2014, f. 289-415. Ky autoritet shkencor i botës akademike bashkëkohore islame diskuton mbi interpretimet bashkëkohore të sheriatit dhe aplikimin e saj në kontekste moderne, duke përfshirë analizën e parimeve të përgjegjësisë dhe drejtësisë; gjithashtu shih edhe një autoritet shkencor të botës akademike islame bashkëkohore, Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Islamic Texts Society, 2003, f. 419-446, i cili trajton konceptet e përgjegjësisë dhe fajit.

[3] El-Karafi, *edh-Dhekhire*, vep. e cit., vëll. 12, f. 34.

[4] En-Nevevi, *Revdat et-Talibin*, vep. e cit., vëll. 10, f. 275.

[5] Ibn Tejmije, *Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 34, f. 242.

[6] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 5, f. 273-274.

V.3. Veprimi i mbytjes dhe djegjes së një njeriu me zjarr

Në kontekstin e jurisprudencës islame, veprimet si mbytja (fundosja në ujë) dhe djegia me zjarr trajtohen në mënyrë të ndryshme nga shkollat juridike **Hanefite** dhe **Malikite**, duke reflektuar qasje të ndryshme për interpretimin e parimeve të drejtësisë dhe qëllimit të veprës penale.

Sipas juristëve **Hanefi**, djegia dhe fundosja analizohen si më poshtë:

Ky grup juristësh e klasifikojnë djegien si vrasje me paramendim (***Katl 'Amd***), duke e bazuar këtë në faktin se zjarri është një mjet shkatërrimtar që shkakton dëme të rënda trupore. Ky interpretim mbështetet në përdorimin e mjeteve që kanë fuqi të lartë për të shkaktuar pasoja fatale[1]. Për shembull, përdorimi i ujit të valuar në një temperaturë të lartë, të ngjashme me atë që përdoret për shkrirjen e metaleve, trajtohet njëlloj si përdorimi i zjarrit, edhe nëse nuk ka prani reale të flakës[2].

Për sa i përket mbytjes, Hanefitë bëjnë dallim ndërmjet situatave të ndryshme, si:

Në rastet kur uji është në një nivel të lartë dhe vështirësitë e shpëtimit janë të dukshme, veprimi kualifikohet si vrasje me paramendim. Kjo bazohet në hadithin e Profetit Muhamed (a.s.): "***Kush e fundos dikë (****me paramendim****), atë e fundosim***"[3].

Ebu Jusufi dhe Muhamedi argumentojnë se ky veprim konsiderohet si vrasje me paramendim, e cila përfshin ndëshkimin me *kisas*, pasi veprimet e tilla zakonisht çojnë në pasoja vdekjeprurëse[4].

E, në rastet kur uji është i paktë, ose kur individi ka aftësi për të shpëtuar (p.sh., di të notojë), veprimi mund të trajtohet si më pak i rëndë. Për këtë rast, juristët bien dakord unanimisht se përgjegjësia përcaktohet bazuar në rrethanat dhe qëllimin e kryerësit[5].

Juristët **Maliki** theksojnë qëllimin armiqësor të kryerësit në këto raste. Sipas tyre:

---

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 5, f. 434-435.
[2] El-Marginani, *el-Hidaje...*, vep. e cit., vëll. 3, f. 138.
[3] Imam Bukhari, *Sahih el-Bukhari*, vep. e cit., hadithi nr. 6762.
[4] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 253.
[5] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vep. e cit., vëll. 26, f. 127.

Djegia dhe fundosja trajtohen si vrasje me paramendim kur kryerësi vepron me armiqësi dhe e ka të qartë se veprimi i tij ka pasoja fatale. Ky qëndrim mbështetet në parimin se çdo veprim që përfshin qëllim për të shkaktuar dëm të rëndë duhet të ndëshkohet me ***kisas***[1].

Nëse dikush e hedh një person në ujë duke ditur se ai nuk di të notojë ose që kushtet e ujit (p.sh., largësia nga bregu ose temperatura e ftohtë) e bëjnë të pamundur shpëtimin, veprimi cilësohet si vrasje me qëllim dhe dënohet me shpagim të gjakut - *Dije*[2].

Në raste më pak të rënda, si p.sh. kur uji nuk paraqet rrezik të madh ose kur personi ka aftësi për të shpëtuar, dënimi mund të jetë më i lehtë, duke përfshirë kompensim financiar (*Dije e lehtë*)[3].

Përmbledhtas, mund të përfundojmë se, të dyja shkollat juridike bien dakord për rëndësinë e qëllimit dhe mjetit të përdorur në përcaktimin e përgjegjësisë. Ndërsa **Hanefitë** bëjnë një dallim më të hollësishëm ndërmjet djegies dhe fundosjes bazuar te rrethanat, **Malikitë** theksojnë natyrën armiqësore si faktor vendimtar për ndëshkimin.

Qëndrimi i shkollës juridike Shafi'ite dhe Hanbelite mbi veprimet e mbytjes dhe djegies

Dy shkollat juridike, **Shafi'i** dhe **Hanbeli**, kanë qasje të ngjashme për trajtimin e rasteve të mbytjes dhe djegies, por gjithashtu paraqesin dallime të rëndësishme në disa raste specifike. Më poshtë, analizohen qëndrimet e tyre:

Shafi'itët mbështesin idenë se, nëse një person e hedh dikë në zjarr ose në ujë, nga ku ai nuk mund të shpëtojë për shkak të kushteve fizike apo rrethanave objektive (p.sh., është i lidhur, i sëmurë, ose është fëmijë), dhe kjo çon në vdekje, veprimi klasifikohet si vrasje me paramendim (***Katl 'Amd***), dhe kryerësi dënohet me *Kisas*[4].

Në rastet ekstreme, kur një person hidhet në një vend ku ka peshkaqenë ose balena, dhe kjo çon në vdekje, veprimi konsiderohet vrasje me

[1] Sahnun. *el-Mudevane el-Kubra*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1994, f. 315.
[2] El-Karafi, *el-Furuk*, vep. e cit., vëll. 3, f. 124.
[3] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 364.
[4] En-Nevevi, *el-Mexhmu'...*, vëll. 9, f. 319-320.

paramendim, pasi kryerësi e ka siguruar vdekjen e viktimës duke e vendosur në një situatë të pashmangshme[1].

Nëse viktima ka mundësi të shpëtojë (p.sh., duke notuar ose duke u kapur pas një mjeti shpëtimi), por nuk e bën, kryerësi i veprimit nuk dënohet me *Kisas* dhe as me *Dije* (pagim gjaku), pasi personi i mbytur konsiderohet përgjegjës për mosveprimin[2].

Në rastet e djegies, nëse viktima mund të largohet nga zjarri por zgjedh të qëndrojë aty, kryerësi nuk konsiderohet përgjegjës për humbjen e jetës[3].

Hanbelitë ofrojnë dy mendime të ndryshme për këtë temë:

Mendimi më i saktë është që, nëse veprimi i kryerësit çon drejtpërdrejt në vdekje (si hedhja në ujë të thellë ose në zjarr), veprimi klasifikohet si vrasje me paramendim, dhe kryerësi dënohet me *Kisas*[4].

Mendimi alternativ: Në rastet kur rrethanat përkeqësohen për shkak të kushteve të jashtme (p.sh., kafshimi nga një peshkaqen), kryerësi nuk dënohet me *Kisas*, por me *Dije*, pasi ngjarja përfshin elemente jashtë kontrollit të tij[5].

Nëse viktima ka mundësi të shpëtojë, por nuk e bën, e më pas mbytet, si në rastet kur viktima mund të notojë ose të kapet në një mjet shpëtimi, Hanbelitë argumentojnë se përgjegjësia është e viktimës dhe jo mbi kryerësit[6].

E nëse digjet, si rasti nëse viktima qëndron në zjarr dhe nuk përpiqet të shpëtojë, kryerësi nuk dënohet me *Kisas*.

Shafi'itë thonë se kryerësi nuk dënohet me pagim të *Dije*-s kur viktima ka mundësi të shpëtojë, por nuk e bën[7].

---

[1] Abd el-Karim ibn Muhammad er-Rafi'i, *Feth el-'Aziz bi Sherh el-Vexhiz*, vëll 7, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1997, f. 422.
[2] En-Nevevi, *Revdat et-Talibin*, vep. e cit., vëll. 10, f. 204.
[3] En-Nevevi, *el-Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 9, f. 324.
[4] Ibn Kudamah, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 49.
[5] El-Bahuti, *Sherh el-Muntahaxh*, vep. e cit., vëll. 2, f. 483.
[6] Ibid, vëll. 2, f. 348.
[7] Ibn Haxher el-Hejtemi, *Tuhfat el-Muhtaxh*, vep. e cit., vëll. 8, f. 136.

Tek **Hanbelitë,** nga literatura profesionale e doktrinës së kësaj shkolle juridike, lexojmë se na shfaqen dy mendime:

Mendimi i parë, që thotë se, kryerësi duhet të paguajë *Dije*-n, pasi veprimi i tij ka kontribuar në rrezikimin dhe humbjen e jetës.

Mendimi i dytë, që thotë se, në rastet kur rrethanat e vdekjes tejkalojnë kontrollin e kryerësit, pagimi i *Dije*-s përjashtohet[1].

Duhet theksuar se, të dyja shkollat juridike ndajnë një kuptim të përbashkët për rëndësinë e qëllimit dhe rrethanave të veprimit. Shafi'itët dhe Hanbelitët e trajtojnë ndështkimin për këto vepra si të ndërlidhur ngushtë me shkallën e përgjegjësisë së kryerësit dhe mundësinë e viktimës për të shpëtuar. Hanbelitë përfshijnë një gamë më të gjerë mendimesh për trajtimin e pagimit të *Dije*-s dhe vrasjes indirekte.

[1] Zejn ed-Din Abd er-Rahman ibn Ahmed Ibn Rexheb, *el-Kava'id fi el-Fikh el-Islami,* Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1999, f. 298-300.

Kreu 2

VRASJA E FETUSIT NË BARKUN E NËNËS DHE DËNIMET E PARASHIKUARA PËR KËTË VEPËR

A. VEPRA PENALE VRASJE E FRYTIT (*EMBRIONIN*, *FETUSIN*) NË BARKUN E NËNËS, PËRKUFIZIMI, OBJEKTI I KËSAJ VEPRE PENALE DHE ELEMENTET E SAJ

1. Vështrim i përgjithshëm mbi vrasjen e fetusit

Islami, bazuar në burimet e tij themelore, identifikon pesë vlera universale që duhet të mbrohen dhe ruhen në mënyrë të pakushtëzuar. Këto vlera përfaqësojnë të mirat juridike dhe të drejtat për të cilat të gjitha filozofitë dhe sistemet juridike në botë janë në një mendje. Ato janë: ruajtja e fesë, jetës, mendjes, nderit (pasardhësve) dhe pasurisë. Ndër këto, mbrojtja e jetës zë një vend të veçantë dhe i përket korpusit të të drejtave që janë absolutisht të paprekshme dhe të pacenueshme në çdo rrethanë. E drejta për jetë, në këtë kontekst, përbën një nga të drejtat themelore që Islami e konsideron të shenjtë dhe të paprekshme[1].

[1] Interesi për individin, veçanërisht në sistemet shoqërore të sotme, është shtuar ndjeshëm. Megjithatë, ky interes duhet të përkthehet në një ndërgjegjësim të thellë, që të nxisë ndërtimin e legjislacioneve kombëtare të bazuara në sisteme vlerash që kanë në fokus njeriun dhe të drejtat e tij. Qëllimi nuk duhet të kufizohet vetëm në zgjerimin e të drejtave dhe lirive themelore, por edhe në sanksionimin e tyre në ligj dhe në krijimin e mekanizmave efektive për realizimin dhe mbrojtjen e këtyre të drejtave dhe lirive. Në këtë kontekst, është e domosdoshme të përfshihen, ose më saktë, të theksohen të drejtat themelore për mbrojtjen e asaj që disa tekste juridike e përmendin si "*personi njerëzor potencial*," që nga momenti i ngjizjes, pra embrioni ose fetusi. Për këtë term ekzistojnë interpretime dhe kuptime të ndryshme. Në kuptimin e tij më të gjerë dhe më të përdorshëm, "*personi njerëzor*" nënkupton "*vetë racën*, *qenien njerëzore*." Në literaturën juridike hasim mendime të ndryshme, të cilat bëjnë një dallim të qartë midis termit "*qenie njerëzore*" dhe "*person njerëzor*". Nga një këndvështrim juridik, "*person njerëzor*" nënkupton "*vetë individin si subjekt titullar të të drejtave apo të mirave juridike*", ndërkohë që "*personi njerëzor potencia*l" nuk përfshihet në këtë përkufizim.

Mbrojtja dhe ruajtja e jetës së njeriut (***Hifdhu en-Nefs***) është një nga parimet më të përsëritura në tekstet e shenjta islame. Thirrja për kujdes ndaj shpirtit të qenies njerëzore[1] theksohet vazhdimisht, duke u bazuar në faktin se shpirti është nderuar nga Zoti i Madhëruar. Siç thuhet në mënyrë të qartë në Kuran: "**Dhe Ne i kemi nderuar pasardhësit e Ademit**"[2].

Mbrojtja dhe kujdesi për jetën njerëzore janë të sanksionuara në mënyrë të veçantë në shumë dispozita të Sheriatit, të cilat synojnë ruajtjen e së drejtës themelore të njeriut për të jetuar. Fatkeqësisht, vrasjet e padrejta të njerëzve janë bërë një dukuri e përditshme. Çdo ditë dëgjojmë për ndonjë vepër të shëmtuar të këtij lloji në një cep të botës. Për akte të tilla makabre, e drejta penale islame ka paraparë dënimin më të rëndë, që është ***Kisas***, siç është sqaruar në pjesën e parë të diskutimit.

Islami e shtrin interesin e vet për jetën njerëzore edhe përtej fazës së lindjes, duke përfshirë në mënyrë të veçantë mbrojtjen e të drejtave të embrionit[3] dhe fetusit - frytit të ri në barkun e nënës[4]. Brenda këtij konteksti,

---

[1] Në literaturën islame nuk ekziston një dallim përsa i përket mbrojtjes së jetës së njeriut para se të lindë dhe gjatë dhe pas lindjes. nuk është njësoj siç e hasim tek shumë autorë bashkëkohorë, të spikatur në qarqet e bioetikës, bërjen dallim midis të qenurit një "qenie njerëzore" dhe të qenurit një "person njerëzor" - titullar dhe subjekt bartës i së drejtës. Shih për këtë nga literatura islame Abdulaziz Sachedina, *Islam and challenge of human rights*, University press, Oxford 2009; dhe nga literatura botërore shih punimin e May, W E., "What is a human person and who counts as a human person? A crucial question for bioethics", 14 June 2004, marrë nga http:// www.christendom-awake.org/pages/may/humanperson.htm, vizituar 18.04.2020

[2] Sure el-Isra, 70.

[3] Dijetarët muslimanë për çështjen e fitimit të të drejtave të organizmit të ri - fryti në barkun e nënës (që është dhe objekt studumi në këtë pjesë) i cili gjatë procesit të krijimit, zhvillimit dhe ndërtimit të tij merr emërtime të ndryshme (zigot, embrion, fetus), paraqiten qëndrime divergjente. Shkencat më të afërta që merren me studimin e këti organizmi të ri (frytin) në barkun e nënës thonë se, "ndryshimet që ndodhin në trup në procesin e krijimit, e gjithë periudha prenatale nëntë-mujore është e sistematizuar dhe e ndarë në tre nënndarje kronologjike: 1) Periudha paraembrionale - tre javët e para nga periudha prenatale, kur formohet *embrioni*; 2) Periudha embrionale - periudha midis javës të katërt dhe të tetë të zhvillimit prenatal, kur në embrion formohen organet kryesore - *organogjenezë*; 3) Periudha fetale - 9 deri në 38 javë, kur fryti emërtohet fetus, ku në të strukturalisht dhe funksionalisht krijohen indet, organet dhe sistemet e organeve. Shih Prof. dr. L. Milenkova dhe N. Kostova, *Општа ембриологија на човекот*, Култура, Shkup 2002, f. 4.

[4] Nga literatura juridike e së drejtës penale pozitive, mësojmë se nga aspekti penal, e drejta penale parashikon dhe sanksionon veprimet apo mosveprimet e kundërligjshme dhe shoqërisht të rrezikshme, që drejtohen kundrejt personit njerëzor, duke

Islami siguron ushqimin, mbrojtjen dhe zhvillimin e duhur të këtij organizmi të ri, si dhe garanton daljen e tij në botën reale me të njëjtin nivel sigurie dhe kujdes. Pasi të lindë dhe të rritet, kjo krijesë merr rolin e saj të përcaktuar nga Zoti - detyrën *khalife* - kujdestarit në tokë.

Sheriati ka vendosur dispozita të qarta për mbrojtjen e nënës dhe të fëmijës gjatë shtatzënisë. Për shembull, nënës i janë dhënë lehtësime të mëdha në kryerjen e disa formave të adhurimit për të shmangur çdo dëm që mund t'i shkaktohet asaj apo fetusit. Islami ndalon rreptësisht vrasjen e fetusit apo dëmtimin e tij, një akt që në literaturën klasike penale islame njihet si ***Ixhhad*** ose ***Iskat el-Xhenīn***, ndërsa në literaturën bashkëkohore haset edhe me termin ***Katl el-Xhenīn***. Të gjitha këto emërtime i referohen shkatërrimit ose asgjësimit të një organizmi/krijese të re, potencialisht njerëzore, e cila në fazat e saj zhvillimore njihet si zigot, embrion apo fetus.

Fetusi, ndonëse ende në formim, konsiderohet një organizëm/krijesë potencialisht njerëzore dhe subjekt i të drejtave, që në të drejtën juridike pozitive përkufizohet si "*person njerëzor*". Në këtë fazë, qelizat e tij janë në proces shumimi dhe organet janë në formim. Për këtë arsye, Islami e

filluar që prej momentit të lindjes së tij. Ndërkaq e dreja penale islame, mbrojtjen dhe kujdesin për jetën e fillon, ku ndëshkohet kur cenohet apo shkelet ajo e drejtë, që duke qenë në barkun e nënës. Kjo nënkupton se kjo "**qenie njerëzore**" mund të gëzojë personalitet juridik dhe të jetë subjekt i së drejtës edhe përpara lindjes, por me *el-Elhilje en-Nakisa* - personalitet juridik jo të plotë, siç e emërtojnë juristët muslimanë. Jo vetëm në rastin e vrasjeve të fëmijëve të porsalindur nga ana e nënës së tyre, por edhe në të tilla situata, e drejta penale islame ngarkon me përgjegjësi penale nënën e foshnjës duke qenë se veprimi i saj, si dhe i çdokujt që e shkatërron atë, është i kundërligjshëm dhe shoqërisht i rrezikshëm ngase drejtohet ndaj një krijese (qenie/organizëm i ri) potencialisht që do të jetë pjesëtar i shoqërisë njerëzore dhe jo vetëm ndaj fëmijës që ka lindur i gjallë, pavarësisht periudhës së jetëgjatësisë së tij, duke qenë se fryti në barkun e nënës (organizmi i ri) në vetvete ka diçka të shenjtë të natyrës njerëzore. Me plot të drejtë mund të themi se kjo krijesë "**qenie njerëzore**" gëzon patjetër një lloj mbrojtjeje specifike, prandaj pa një mbrojtje të përshtatshme, të plotë dhe rigoroze të jetës, si dhe të gjitha të drejtave/të mirave juridike themelore, do të cenohej edhe vetë thelbi i ekzistencës së vet shoqërisë njerëzore. Në këtë kuadër, edhe në legjislacionet e disa shteteve, mbrojtja e "*personit njerëzor potencial*" garantohet dhe shkelja e të drejtave të tij sanksionohet dhe ndëshkohet.

konsideron të drejtën e fetusit për të ardhur në jetë i padëmtuar si një të drejtë themelore dhe të pacenueshme[1].

Interesi për njeriun si një qenie unike dhe "mrekulli më vete" është rritur ndjeshëm, veçanërisht në kohët moderne, ku vërehet një përqendrim më i madh në sistemet e drejtësisë. Si rezultat i kësaj, mund të shpresojmë për një ndërgjegjësim serioz që do t'i nxisë sistemet shoqërore bashkëkohore të rifillojnë ndërtimin e legjislacioneve të tyre kombëtare mbi baza të forta të sistemeve të vlerave[2]. Këto legjislacione duhet të kenë në qendër të tyre njeriun dhe të drejtat e tij. Megjithatë, nuk mjafton vetëm zgjerimi i të drejtave dhe lirive themelore; është thelbësore që ato të sanksionohen në ligj dhe të sigurohet zbatimi i tyre në mënyrë efektive, duke përmbushur kërkesat për mbrojtjen e të drejtave dhe lirive të njeriut. Në këtë kontekst, është e domosdoshme të përfshihen të drejtat themelore për mbrojtjen e asaj që disa tekste të literaturës juridike profesionale e quajnë "*person njerëzor potencial*"[3], që nga momenti i ngjizjes së tij,

[1] Imam Gazaliu ka shprehur që herët mendimin se që nga momentet e para të krijimit duhet treguar kujdes për të mos i dhënë fund frytit në mitrën e gruas. Ai argumenton se, varësisht nga faza e zhvillimit, ndëshkimi për një akt të tillë ndryshon. Gazaliu thekson se edhe ndërprerja e procesit në fillesat e para, kur fillon një "*lloj jete*" në formim, përbën një krim me nivele të ndryshme. Në fazën fillestare, kur spermatozoidi bashkohet me qelizën vezë në mitrën e gruas dhe krijohet potenciali për një jetë të re, shkatërrimi i këtij procesi konsiderohet krim. Kjo bëhet edhe më e rëndë kur qeliza e pllenosur zhvillohet më tej dhe merr formë tjetër, siç përshkruhet në Kuranin Famëlartë me termin '*alek* (gjak i ngjizur). Gazaliu e përshkruan ndërprerjen e këtij procesi si një akt brutal, dhe sa më i përparuar të jetë zhvillimi i krijesës, aq më i madh dhe më i rëndë është krimi dhe ndëshkimi për të. Për më shumë detaje, shih: Ibn Muhamed el-Husen ez-Zubejdi, *It-tihaf Sadetil Muttekin bi Sherh Ihja Ulumiddin*, Dar Kutub Ilmije, Bejrut, 2016, vol. 6, f. 188-189.

[2] Jürgen Habermas, një nga filozofët dhe mendimtarët më me ndikim në Gjermani sot, trajton çështjen e inxhinierisë gjenetike dhe implikimet e saj etike, duke i nënshtruar atyre një analize të kujdesshme filozofike. Pikënisja e analizës së tij është ideja se manipulimi gjenetik lidhet ngushtë me identitetin dhe vetëkuptimin e specieve njerëzore. Habermas argumenton se njohja e faktorëve trashëgimorë të vetvetes mund të kufizojë zgjedhjen e mënyrës së jetës së një individi dhe të minojë marrëdhëniet simetrike midis qenieve njerëzore që janë të lira dhe të barabarta. Shih për më tepër Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, Cambridge 2003, f. 13-15.

[3] Rreth këtij termi ekzistojnë interpretime dhe kuptime të ndryshme. Në kuptimin e tij më të gjerë dhe më të përdorshëm, "*person njerëzor*" nënkupton "*vetë racën, qenien njerëzore*". Në literaturë hasim mendime të ndryshme që bëjnë një dallim të theksuar midis termit "*qenie njerëzore*" dhe termit "*person njerëzor*". Në aspektin juridik, "*person njerëzor*" i referohet "*vetë individit si subjekt titullar të të drejtave apo të*

pra, të embrionit apo fetusit. Ky koncept thekson mbrojtjen e jetës që nga fazat më të hershme të saj, duke e konsideruar si një të drejtë themelore dhe të pacenueshme.

Duke ofruar lirinë e zgjedhjes së nënës, çështja e abortit shpesh argumentohet me pretendimin se fryti apo organizmi i ri në barkun e saj[1] nuk ka ende trajtën e një personi të gjallë dhe, për këtë arsye, lejohet ndërprerja e shtatzënisë ose, siç mund të quhet, "vrasja" e fetusit. Neni 2 i Konventës Evropiane për të Drejtat e Njeriut mbron të drejtën e jetës, duke theksuar: "***Everyone's*** *right to life*", përkthyer në shqip si "***...çdo njeri ka të drejtën e jetës***"[2]. Megjithatë, një përkthim më i saktë do të ishte "***...e***

mirave juridike", ndërsa nuk përfshihet koncepti i "*personit njerëzor potencial*". Ky dallim përqendrohet në fazat e zhvillimit të qenies njerëzore dhe në statusin e saj si subjekt i mbrojtur nga e drejta juridike.

[1] Në literaturën islame, nuk ekziston një dallim i qartë përsa i përket mbrojtjes së jetës së njeriut para se të lindë, gjatë lindjes dhe pas saj. Islami i trajton këto faza si pjesë të pandashme të së drejtës për jetë dhe e konsideron jetën e njeriut të shenjtë në të gjitha fazat e saj. Në këtë kontekst, Islami nuk bën dallim midis konceptit të "*qenies njerëzore*" dhe "*personit njerëzor*" - ky i fundit si titullar dhe subjekt i të drejtave - siç haset në debatet bashkëkohore të bioetikës. Për këtë çështje, Abdulaziz Sachedina trajton më hollësisht perspektivën islame në librin e tij: Abdulaziz Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2009; Shih: Jusuf el-Karadavi, *El-Halal vel-Haramu fil-Islam*, në kapitullin ku trajtohet çështja e abortit dhe të drejtat e embrionit, ku problematika në fjalë analizohet në mënyrë të detajuar; Nga literatura botërore, një trajtim i detajuar gjendet në punimin e William E. May: W. E. May, *"What is a Human Person and Who Counts as a Human Person? A Crucial Question for Bioethics"*, 14 qershor 2004, marrë nga http://www.christendom-awake.org/pages/may/humanperson.htm, vizituar më 18.02.2021. Këto burime theksojnë debatet mbi kuptimin dhe kategorizimin e jetës njerëzore dhe personit njerëzor, duke ofruar perspektiva nga qarqet islame dhe botërore mbi këtë çështje komplekse.

[2] Mbreti i hershëm i Persisë hartoi dokumentin e njohur si "Cilindri i Kirit", ku për herë të parë përmenden të drejtat e njeriut. Ky dokument u pasua nga "Magna Carta", hartuar në Angli në vitin 1215, si një kartë madhore e lirive. Me hartimin e saj, disa nga të drejtat dhe liritë e njeriut u sanksionuan për herë të parë në mënyrë të shkruar, duke vendosur një themel të rëndësishëm për të drejtat moderne. Në Evropë, e drejta për jetën u sanksionua më vonë në ligj, duke u përfshirë në mënyrë të qartë në Konventën Evropiane për Mbrojtjen e të Drejtave të Njeriut dhe Lirive Themelore, ku thuhet: "*E drejta e çdo njeriu për jetën mbrohet me ligj. Askujt nuk mund t'i merret jeta qëllimisht, me përjashtim të rastit kur zbatohet një vendim gjyqësor me vdekje, pas dënimit për një krim për të cilin ky dënim është parashikuar me ligj*". Për më shumë detaje, shih tekstin e plotë të Konventës Evropiane për Mbrojtjen e të Drejtave të Njeriut dhe Lirive Themelore në: https://www.echr.coe.int/documents/Convention_SQI.pdf, vizituar më 20.02.2021. Ky dokument përbën një nga aktet më të

gjithsecilit" duke nënkuptuar mbrojtjen e **jetës së çdonjërit.** Problemi që del nga formulimi i këtij neni është se nuk përcaktohet qartë se ***kur fillon jeta, çfarë konsiderohet jetë, apo kur ajo përfundon***. Kjo paqartësi dhe mungesa e një përcaktimi të qartë lë hapësirë për interpretime dhe dyshime mbi mbrojtjen e garantuar nga neni 2 i konventës. Për rrjedhojë, çështja e së drejtës për jetë të fetusit mbetet një pikë e ndjeshme dhe shpeshherë e diskutueshme, për shkak të mungesës së një marrëveshjeje universale dhe të përbashkët mbi këtë çështje. Pyetja nëse **një fetus ka të drejtë në jetë**[1] vazhdon të jetë një nga temat më delikate në debatet juridike dhe etike bashkëkohore.

rëndësishme juridike për mbrojtjen e të drejtave themelore të njeriut në nivel ndërkombëtar.

[1] Çështja e abortit ka qenë dhe mbetet një nga debatet më të ndjeshme dhe komplekse në kontekstin e të drejtave të njeriut, duke prekur të drejtat e grave dhe të drejtat e embrionit si "person njerëzor potencial". Perspektivat mbi këtë çështje ndryshojnë në varësi të traditave juridike dhe shoqërore të vendeve të ndryshme, duke sjellë divergjenca të mëdha në mënyrën e rregullimit dhe kuptimit të kësaj problematike. Parë nga një perspektivë historike dhe ndërkombëtare mund të themi se, që në Perandorinë Romake, filozofi Cicero pretendonte se të drejtat natyrore të njeriut ishin të përjetshme dhe të pandryshueshme, bazuar në një ligj hyjnor. Më vonë, koncepti i mbrojtjes së jetës u reflektua në dokumente si Konventa Amerikane për të Drejtat e Njeriut (1969), e cila mbron të drejtën e jetës që nga momenti i konceptimit. Megjithatë, mungesa e një përkufizimi të qartë të konceptimit ka çuar në paqartësi dhe debate. Në SHBA, e drejta për abort u legalizua si pjesë e të drejtave riprodhuese të grave, duke mbetur një çështje shumë e diskutueshme. Shtete si Alabama, Luiziana dhe Georgia kanë vendosur ndalime të rrepta për abortin, ndërsa disa të tjera, si Kalifornia dhe Nju Jorku, e lejojnë atë gjatë gjithë shtatzënisë në kushte të caktuara. Për më shumë, shih: Guttmacher Institute, vizituar më 25.02.2021; Në Evropë, disa vende, si Portugalia, Lihtenshtajni dhe San Marino, kanë vendosur kufizime të pjesshme ose ndalime të plota për abortin. Megjithatë, shumë shtete e konsiderojnë abortin një të drejtë themelore të grave, duke reflektuar një qasje më liberale ndaj kësaj çështjeje. Po t'i hedhim një vështrim legjislacioneve në Ballkan, si p.sh. Shqipërisë, mund të vërejmë se ndërprerja e shtatzënisë pa pëlqimin e gruas dënohet me burgim deri në 5 vjet, ndërsa ndërprerja me pëlqimin e saj nuk konsiderohet vepër penale. Kodi Penal përfshin dispozita për mbrojtjen e gruas dhe për të parandaluar ndërhyrjet që rrezikojnë jetën e saj ose të fëmijës, veçanërisht nga persona të paautorizuar. Megjithatë, jeta e embrionit nuk është mbrojtur në mënyrë të drejtpërdrejtë. Për më shumë, shih: Qendra e Shërbimeve dhe Praktikave Ligjore të Integruara - Studim Krahasues, Tiranë, f. 37. Në anën tjetër, Maqedonina e Veriut, sipas Ligjit për ndërprerje të shtatzënisë (2013) e lejon abortin deri në 10 javë nga dita e ngjizjes me pëlqimin me shkrim të gruas. Për gratë e mitura ose ato të paafta ligjërisht, kërkohet pëlqimi i prindit ose kujdestarit. Ligji përcakton gjithashtu që ndërprerja e shtatzënisë nuk mund të kryhet nëse nuk ka kaluar një vit nga

Me të drejtë ka thënë studiuesi i njohur S. Kidd se pyetjet për t'u përgjigjur nuk janë vetëm "*çfarë është personi njerëzor*", por edhe "*kush është personi njerëzor*". Pikërisht koncepti i vlerave është ai që bën dallimin e "*personit*" nga të gjitha qeniet e tjera të krijuara. "***Dinjiteti** i personit njerëzor*" është ai që na përcakton secilin prej nesh si individë të veçantë[1]. Që nga ngjizja, kjo krijesë e re - kjo qenie njerëzore - ka dinjitetin e vet, një dhunti hyjnore që nuk guxon askush ta nëpërkëmbë padrejtësisht. Aq më pak duhet lejuar që ky dinjitet të cenohet, rrezikohet, shkatërrohet apo asgjësohet. Islami, me bazën e tij sheriatike, garanton të drejtën e pacenueshme të jetës, si për personin njerëzor, ashtu edhe për "*qenien njerëzore*" në çdo fazë të saj, përveç rasteve kur ekzistojnë arsye të qarta dhe të përcaktuara nga sheriati.

2. Përkufizimi i nocionit "*organizëm i ri*" në barkun e nënës (*embrion/fetus*)

Në literaturën juridike islame në përgjithësi, e në atë penale në veçanti, haset shprehja '***xhenin'***, që leksiku[2] e shpjegon si *fryt/organizëm i ri, fëmjë në mitrën e nënës*". Këtë shprehje e hasim e dhe në terminologjinë Kuranore, ku Zoti thotë "...**kur ishit të <u>fshehur</u> në barqet e nënave tuaja...**"[3]. Në librat e komentuesve të Kuranit shprehjen "***exhin-ntun***"[4], njëjësi i fjalës arabe "***xhenin***"[5], se i referohet, siç thekson komentuesi i

përfundimi i një shtatzënie të mëparshme. Për më shumë, shih: Gazeta Zyrtare e RMV-së, nr. 87, datë 17.06.2013. Theksojmë se, debati mbi abortin dhe të drejtat riprodhuese vazhdon të jetë një temë e ndërlikuar, ku përplasjet midis të drejtave të grave dhe të drejtës për jetë të embrionit reflektojnë dilema të mëdha etike dhe juridike. Legjislacionet variojnë nga kufizime të rrepta deri te liberalizimi i plotë, duke reflektuar një gamë të gjerë perspektivash kulturore dhe shoqërore.

[1] Kidd, D. S., *On the concept of the human person*, Rishtypur nga Migrant Echo, 10, nr. 3, shtator-dhjetor 1981, f. 1, cituar sipas Elton Pepo, "Mbrojtja juridiko-penale e personit njerëzor" (disertacion doktorature - i pabotuar), Tiranë 2017, f. 1.

[2] Shih https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A3%D8%AC%D9%86%D 8 % A9/

[3] Sure Nexhm, 32.

[4] Imam er-Razi këtë shprehje kuranore e sqaron si "...krijesa që janë në bark...", shih Imam Fakhrudin er-Razi, *Mefatihul gajb*, Dar kutub ilmije, Bejrut 2020, bl. 15, f. 11.

[5] Fetusi/embrioni (organizmi i ri në barkun e nënës) përfaqëson në vetvete diçka të shenjtë të natyrës njerëzore si krijesë. Për këtë arsye, mund të themi se ai gëzon një lloj mbrojtjeje specifike, të veçantë. Në çdo rast, duhet të sigurohet respektimi i dinjitetit të tij si një qenie njerëzore. Pavarësisht faktit që fetusi/embrioni nuk gëzon

njohur i Kuranit i të gjithë kohërave Imam Kurtubiu, *embrionit* i cili është ende i pazhvilluar dhe i "***fshehur brenda mitrës së nënës***", që ka kuptimin e "*një pasardhës i gjallë për sa kohë që është në mitrën e nënës*"[1]. Kurtubiu përmend se Allahu i Lartësuar e përmend këtë fazë për të treguar fuqinë dhe dijen e Tij të pakufishme, duke qenë se Ai i njeh njerëzit edhe kur janë në gjendjen më të fshehtë dhe më të mbrojtur në barkun e nënave të tyre[2].

Duke qëndruar brenda temës që po trajtojmë dhe për të pasur një qartësi më të madhe mbi problematikën në fjalë, është e dobishme të analizojmë mënyrën se si Kurani i paraqet etapat e zhvillimit të krijesës së quajtur njeri. Ky përshkrim ka një lidhje direkte me fazat paraprake të jetës (*zigoti*, *embrioni*, *fetusi*) para se të konsiderohet si bartës dhe titullar i të drejtave, siç njihet në literaturën juridike me termin *person njerëzor*. Kurani ofron një përshkrim të qartë të këtyre fazave, dhe komentimi i këtyre ajeteve nga Imam Kurtubiu, një nga komentuesit më të njohur të

personalitet juridik (si subjekt i së drejtës) përpara lindjes, ai gëzon cilësinë e fëmijës si qenie njerëzore që prej ngjizjes. Në këtë kuptim, embrioni është një qenie njerëzore e denjë për t'u respektuar. Kështu, OKB-ja ka kundërshtuar përpjekjen e udhëhequr nga amerikanët, për të ndaluar të gjitha "klonimet e embrioneve njerëzore", përfshirë kërkimet në qelizat bazë. Ajo kundërshtoi gjithashtu alternativën e një ndalimi të pjesshëm dhe vendosi që të mbështeste një deklaratë jodetyruese të sponsorizuar nga italianët, për të ndaluar përpjekjet për të krijuar jetë njerëzore nëpërmjet proceseve të klonimit dhe çdo kërkim që synon të arrijë këtë synim. Një zëdhënës i Departamentit Amerikan të Shtetit tha, se amerikanët ishin të kënaqur, që OKB-ja nuk e kishte mbështetur klonimin dhe se do të vazhdojë të bëjë fushatë për ndalimin e tij të plotë. Çdo teknikë për të manipuluar me embrionin njerëzor, qoftë edhe në dobi të vetë njerëzimit, është në kundërshtim me normat etike, pasi kërkon shkatërrimin e një embrioni njerëzor. Shkencëtarë nga Koreja e Jugut kanë klonuar numër embrionesh njerëzore, për të përfituar qeliza, që të përdoren për qëllime shumë humane e fisnike. Ka dhe shtete të tilla si Britania e Madhe, ku institucioni më i lartë shkencor i Britanisë, The Royal Society, i është bashkuar kundërshtimit ndërkombëtar ndaj thirrjes së presidentit Bush për ndalimin e klonimit tek njerëzit në të gjithë botën. The Royal Society i ka bërë thirrje për këtë Asamblesë së Përgjithshme të Kombeve të Bashkuara. Por ka shtete që, në kuadër të sistemeve të tyre të drejtësisë si, E drejta franceze, po ashtu edhe ajo evropiane, ndalojnë krijimin e embrioneve për kërkim shkencor. Embrioni (organizmi i ri në barkun e nënës) nuk mund të konsiderohet një "mall", në kuptimin civil juridik islam, dhe jo vetëm, por kështu duhet të ishte në përgjithësi për çdo familje ligjore.

[1] Tahir ibn Ashur, *Tefsir tehrir ve tenvir*, es-Sedad et-tunisije lin-neshr, Tunis 1984, bl 2, f. 124.

[2] Më gjerësisht mbi fazat e zhvillimit të njeriut shih el-Kurtubi, *el-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, vëll. 17, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, bot. II, Bejrut 1993, f. 112.

Kuranit, sidomos për aspektet juridike, ndihmon në kuptimin e thelluar të kësaj problematike. Ai në veprën e tij trajton me detaje etapat e krijimit të njeriut, duke shpjeguar kuptimet juridike dhe shpirtërore që lidhen me to. Ai e lidh këtë proces me të drejtën e jetës, duke theksuar se mbrojtja e saj është e detyrueshme në çdo fazë, pasi çdo fazë është pjesë e procesit të krijimit hyjnor. Kjo mbrojtje fillon që nga nga faza e parë *nutfeh* (pika e ujit) dhe forcohet me secilën fazë të zhvillimit. Komentet e tij mbi këto ajete ofrojnë një kuptim të qartë se Islami i jep një rëndësi të madhe, pa asnjë përjashtim, çdo faze të zhvillimit të njeriut, duke e lidhur statusin e tij juridik dhe etik me procesin e krijimit të përcaktuar nga Allahu. Kjo ndihmon në kuptimin e thelluar të mënyrës se si Islami e trajton konceptin e jetës dhe mbrojtjen e saj në të gjitha fazat.

Shprehja "**nutfe**", në leksik, ka kuptimin e ujit të pastër[1], pavarësisht sasisë së tij, dhe në këtë kontekst i referohet lëngut spermal mashkullor. Ky emërtim përdoret për shkak të përqindjes jashtëzakonisht të lartë të ujit në lëngun spermal, megjithëse është një organizëm mikroskopik dhe i gjallë. Në Kuran, ky term përmendet në suren el-Mu'minun, ajeti 13, ku thuhet: "**...nutfe/pikë uji (farë)...**". Nga momenti i bashkimit të këtij lëngu me qelizën vezë, formohet *zigoti* (qeliza e pllenuar), i cili kalon në tri faza zhvillimi[2].

Shprehja "**min ‘alekatin**" i referohet gjakut të ngjizur, term që përdoret për shkak të ngjyrës së tij të kuqe në të errët[3]. Ky nocion përmendet në suren el-Mu'minun, ajeti 14 "**më pas, atë pikë uji e bëmë copë gjaku...**", si dhe në katër sure të tjera: Haxh, Gafir, Kijame dhe Aleka, gjithmonë me të njëjtin kuptim. Në këtë fazë fillon krijimi i organeve.

Shprehja "**thumme min mudgatin**" i referohet një copëze mishi[4], që përfaqëson fazën e mëtejshme të zhvillimit të krijesës.

[1] Fejruzabadi, *Kamusul muhit*, vëll. 3, f. 207.
[2] Për sqarim të hollësishëm të kësaj shprehje dhe për një studim shkencor shih Kemal Muhamed Dervish, *el-Ixhazul ilahi fi merahil khalkil xhenin*, Kajro (pa vit bot.), f. 25.
[3] Fejruzabadi, *Kamus...*, vep. e cit., vëll. 3, f. 275.
[4] Ibid, vëll. 3, f. 117.

Këto janë etapat e krijimit të njeriut që zgjasin rreth katër muaj. Sipas Ibn Abasit, pas përfundimit të katër muajve dhe dhjetë ditëve, njeriut i fryhet shpirti[1], duke e bërë atë një qenie të gjallë dhe të plotë.

Shprehja "**mukhalekatin ve gajre mukhalekatin**" përshkruan dy gjendje të ndryshme të frytit në barkun e nënës. Termi "***mukhaleka***" nënkupton një fryt që është formuar plotësisht, ndërsa "***gajre mukhaleka***" i referohet një fryti që ose nuk e ka përfunduar formimin e tij ose nuk ka filluar ende të marrë formë të plotë[2]. Këto dallime janë të rëndësishme për kuptimin e fazave të zhvillimit të njeriut dhe pasqyrojnë qasjen e thelluar të Islamit ndaj procesit të krijimit.

Për ta trajtuar më qartë këtë problematikë dhe për t'i dhënë temës një qasje të plotë, do të ndalemi në detaje rreth periudhave të këtyre fazave të krijimit. Pa u larguar nga tema kryesore, do të përqendrohemi në periudhën kohore dhe rëndësinë e këtyre fazave, siç janë përmendur në burimet islame.

Hadithi i Profetit Muhamed a.s., i përcjellë nga Ibn Mesudi dhe i regjistruar në koleksionin e Buhariut, përshkruan qartë fazat e krijimit të njeriut në barkun e nënës. Muhamedi a.s. ka thënë:

"Ju, në barkun e nënave tuaja, filloni si një fazë e parë dyzetditore, pastaj shndërroheni në gjak të ngjizur për një periudhë po aq të gjatë, dhe më pas në mish për një periudhë të ngjashme. Pas kësaj, Allahu dërgon një engjëll, të cilit i urdhëron të caktojë katër gjëra: riskun e tij, kohën e vdekjes, nëse do të jetë i lumtur apo fatkeq, dhe më pas i fryhet shpirti..."[3].

[1] Bazuar në një logjikë të qëndrueshme juridike, periudha prej katër muajsh e dhjetë ditësh përfaqëson afatin gjatë të cilit gruaja e ve detyrohet të vetëpërmbahet, si një kohë pritjeje që njëherazi përfaqëson edhe periudhën e zisë pas ndarjes nga jeta të bashkëshortit të saj. Ky obligim është i detyrueshëm nga pikëpamja fetare dhe përfaqëson një detyrim personal për gruan e ve.

[2] Në lidhje me këtë togfjalësh, shih sqarime të dobishme, mendime të juristëve, tefsirologëve dhe ekspertëve të fushës, siç është punimi i Kasim ibn Muhamed Rahim, *Ahkamul ixhhad fil fikhil islami*, bot. 1, Muxheletul hikme, Mançester, 2002 f. 36-55.

[3] El-Bukhari, *Sahih el-Bukhari*, vëll. 4, Dar Tawq el-Nexhat, Rijad 2001, f. 394, Hadithi nr. 3208.

Frazat e përmendura në këtë hadith paraqesin periudhat e krijimit, duke filluar nga:

Faza e parë (nutfe): që është një pikë uji që mbetet në barkun e nënës për 40 ditë, duke u përgatitur për fazën tjetër.

Faza e dytë (‘alekah): kur fryti shndërrohet në një copë gjaku të ngjizur për një periudhë tjetër 40-ditore.

Faza e tretë (mudgah): kur fryti merr formën e një cope mishi për 40 ditë të tjera.

Faza përfundimtare: kur Allahu urdhëron një engjëll që të përcaktojë katër çështje kyçe: furnizimin (*rizkun*), kohën e vdekjes, statusin e tij në ahiret (lumturia ose fatkeqësia) dhe fryrjen e shpirtit.

Ky hadith, përveçse përshkruan fazat biologjike të krijimit të njeriut, thekson gjithashtu edhe aspektet shpirtërore dhe metafizike që lidhen me ekzistencën njerëzore. Çdo fazë ka rëndësinë e vet të veçantë, duke treguar kujdesin dhe rregullin hyjnor në krijimin e njeriut. Fryrja e shpirtit pas 120 ditëve përcakton momentin kur krijesa bëhet një qenie njerëzore e plotë, me dinjitet dhe të drejta.

Nga këto sqarime kuptojmë se foshnja, gjatë kohës që ndodhet në barkun e nënës, kalon nga një fazë zhvillimi në tjetrën. Ky proces, siç u qartësua, fillon që nga faza embrionale, ku krijesa është një fryt i gjallë dhe është në rrugën e saj drejt ardhjes në jetë. Deri sa të marrë formën e plotë të një fëmije, kalojnë rreth katër muaj, moment kur mund të themi se në barkun e nënës gjendet një krijesë që ka nisur të formësohet plotësisht. Në fushën e së drejtës penale, interes të veçantë paraqesin dispozitat që lidhen me ndërprerjen e jetës së këtij fryti. Është e rëndësishme të sqarohet në cilën nga fazat e zhvillimit ka ndodhur ndërhyrja që ka penguar formësimin e mëtejshëm të tij. Kjo përfshin analizimin e fazës kur është kryer akti dhe përcaktimin e ashpërsisë së ndëshkimit në përputhje me rëndësinë e secilës fazë të zhvillimit të frytit.

Dijetarët Hanefi, me termin vrasje e fetusit, të cilën e hasim me emërtimin ***Xherimetul Ixhhad*** (krim aborti), nënkuptojnë: “*Vepër penale ndaj jetës, në një nga kuptimet e fjalës që përfshin fjala jetë*”. Ata sqarojnë se fetusi konsiderohet si krijesë e gjallë, duke pasur parasysh se ai është një

personalitet njerëzor potencial, por nuk konsiderohet ende si i tillë, pasi nuk është shkëputur nga nëna e vet[1]. Kjo vepër penale[2], në jurisprudencën islame, haset gjithashtu me emërtimet: ***el-Xhinajetu alel-Xhenin*** (krim ndaj fetusit), ***el-Iskat*** (hedhja e fetusit), dhe në përgjithësi si ***el-Ixhhad*** (abort)[3].

Në terminologjinë juridike islame, kjo vepër nënkupton: "*Hedhjen e tërësishme të frytit (nga barku i gruas), qoftë kur ai nuk është i kompletuar në formim apo kur ndodh para afatit kohor të lindjes, pavarësisht nëse dallohet apo jo si krijesë njerëzore, me ose pa shpirt, dhe nëse akti është kryer me paramendim, apo ka ndodhur spontanisht.*"[4]

Një përkufizim tjetër më i përgjithësuar e përshkruan si: "Dhënia fund e gjendjes së frytit para afatit kohor të lindjes." Ndërkohë, juristi i shquar Dr. Medkuri e përkufizon abortin si: "*Hedhjen e fëmijës nga barku i gruas, qoftë si veprim i ndërmarrë prej saj apo nga dikush tjetër, me çfarëdo mjeti dhe forme të jetë kryer*"[5].

Gjykojmë se, referuar burimeve bazë të sheriatit dhe intencave të së drejtës, një përkufizim më i plotë dhe gjithëpërfshirës do të ishte: "*Dhënia*

---

[1] Ibi Abidin, *Hashijet ibni Abidin*, Mektebe babul halebi, bot. 2, Kajro 1966, vëll. 6, f. 587; po ashtu shih Ibni Humam el-Hanefi, *Sherh Fethul kadil ala el-Hidaje lil el-Merginani*, bot. 2, Darul Fikr, Bejrut (pa vit. bot.), vëll. 10, f. 299.

[2] Në literaturën juridike islame juristët këtë vepër penale e kanë trajtuar në pjesën me titull *el-Xhinaje ala efal el-vakia ala nefsil insan ve etrafihi* (Veprat kriminale të cilat godasin (janë të drejtuara) kundër jetës së njeriut apo pjesëve të trupit të tij), të përmbledhur në kapituj: vrasje (*Katl*); gjymtuar (el-*Kat'u*); plagosje (el-*Xherhu*); lëndime trupore pa shkaktim plage (*ed-Darbu*) dhe abort (el-*Ixhhad*). Mund të hasim edhe rigrupime të këtyre veprave të klasifikuara e të trajtuara në tre pjesëe: vepra penale (*el-Xhinajat*); plagë (*el-Xhirah*) dhe shpagim (*ed-Dijat*). Për veprën penale të krimit kundër fetusit apo abortit - *el-Ixhhad* siç përdoret zakonisht në literaturë, e trajton në kapitullin e shpagimit me dëmshpërblim - *ed-Dijat*, e ndodh që ta trajtojnë edhe në pjesën ku sqarojnë për dispozitat që kanë të bëjnë me çështjet ekskluzive të gjinisë femërore. Shih si Ibni Nuxhejm el-Hanefi, *el-Bahru er-raik - sherh kenzu ed-dekaik li abdulla en-nesefi*, bot. 2, Metbea ilmije, Kajro (pa vit bot.), vëll. 8, f. 379.

[3] Ka shumë sqarime në lidhje me kuptimin e këtyre nocioneve. Për të mos u zgjatur shih Kasim ibn Muhamed Rahim, *Ahkamul ixhhad fil fikhil islami*, bot. 1, Muxheletul hikme, Mançester 2002, f. 77-84 si dhe 87-92.

[4] Vezaretul evkaf ve shuun ed-dinije, *Mevsuatul fikhije Metbea dhete es-selasil*, Kuvajt (pa vit bot.), vëll. 2, f. 56; Ibni Xheuzi, *Ahkamu en-nisa*, Menshurat el-mektebetul asrije, bot. 2, Liban 1975, f. 99.

[5] Muhamed S. Medkuri, *el-Xhenin ve ahkam el-mutealika bihi - bahth mukaren*, bot. 1, Kajro 1969, f. 300.

fund e shtatzënisë para afatit të zakonshëm të lindjes, si akt i kryer me paramendim (dashje të caktuar), pa qenë e detyruar ndërmarrja e këtij veprimi, pavarësisht mënyrës dhe metodës së realizimit të tij, përveç rasteve kur një veprim i tillë është i lejuar sipas Sheriatit islam".

Sheriati islam, i cili buron nga një burim hyjnor dhe mbështetet në një platformë të fuqishme morale dhe fetare, jo vetëm që e klasifikon këtë akt si krim, por fuqishëm thërret për mbrojtjen e të drejtës së fetusit për jetë, të drejtën e gruas dhe të drejtave të tjera të lidhura.

Kjo vepër penale dëmton gjithashtu të drejtën e fetusit për jetë, dhe drejtpërdrejt shëndetin e gruas[1], qoftë atë fizik apo psikik, duke ndikuar negativisht në mirëqenien e saj. Për këtë arsye, Sheriati e ndalon fuqishëm këtë akt dhe bën thirrje për respektimin dhe ruajtjen e shenjtërisë së jetës.

3. Objekti i veprës penale vrasje e fetusit/embrionit

3.1. Vështrim i përgjithsëm mbi kushtet e objektit të kësaj vepre penale

Për të gjykuar se ka ndodhur vrasja e një fetusi, duhet të plotësohen disa kushte të caktuara. Kushtet kryesore që lidhen me objektin ndaj të cilit kryhet vepra penale janë si më poshtë:

a. Ekzistenca e frytit (fetusit): Fryti duhet të ekzistojë realisht në barkun e nënës dhe të jetë i aftë të shkëputet ose të nxirret nga trupi i saj. Për më tepër, kushtëzohet që kryerësi i veprës penale të ketë qenë i vetëdijshëm për ekzistencën e fëmijës në barkun e gruas në momentin e sulmit ndaj saj[2].

[1] Shih më gjerësisht Mustafa Abdulfetah Lubne, *Xhiremet ixhhadil havamil-dirase mukarene*, bot. 1, Dar evla en-nuha, Liban 1996, f. 43, 275 dhe 306.
[2] M. S. Medkur, *"et-Teakim vel Ixhhad min vixhheti nadhar el-Islam"*, punim i paraqitur në konferencën islame në lidhje me planifikimin familjar, mbajtur në Rabat, dhe i botuar me të njëjtin titull nga el-Itihad el-alemij li tendhim el-validejn, ed-Dar el-muttehide, Bejrut (pa vit. bot), f. 245.

b. Fetusi të jetë i gjallë: Fetusi duhet të ketë qenë i gjallë në barkun e nënës përpara kryerjes së aktit kriminal ndaj tij, përkatësisht ndaj gruas shtatzënë[1].

Vepra penale e vrasjes së fetusit nuk mund të konsiderohet e kryer nëse nuk ekziston objekti mbrojtës, pra, fetusi i gjallë, të cilit Sheriati islam i garanton mbrojtje juridike. Në këtë rast, plotësimi i dy kushteve është thelbësor:

c. Të jetë shkëputur i vdekur nga trupi i nënës

Kjo është një qasje e mbështetur nga doktrina e shkollave juridike hanefite[2], malikite[3] dhe shafi'ite[4]. Juristët e këtyre shkollave e bazojnë këtë mendim në një rast ku Pejgamberi a.s. detyroi dëmshpërblimin material të llojit të veçantë (***el-Gurre***) për një akt kriminal ndaj një gruaje shtatzënë, e cila e humbi frytin e saj për shkak të sulmit[5].

ç. Të jetë nxjerrë tërësisht nga trupi i nënës, ndërsa gruaja është e gjallë

Kjo pikë mbështetet nga Hanefitët dhe Malikitët. Në kundërshtim me këtë mendim janë Shafi'itët dhe Hanbelitët, të cilët argumentojnë se nuk është kusht që fetusi të jetë shkëputur tërësisht nga trupi i nënës për t'u konsideruar si vepër penale e vrasjes. Sipas tyre, gjithashtu nuk është kusht që gruaja të jetë e gjallë në momentin e sulmit për të kualifikuar aktin si vrasje të "*një personi njerëzor potencialisht të gjallë"* (*fetusi*).

Ndërsa juristët hanefitë dhe malikitë e shohin shkëputjen e plotë të fetusit dhe gjendjen e nënës së gjallë si kushte të domosdoshme, juristët shafi'itë dhe hanbelitë i konsiderojnë këto kushte si të panevojshme, duke përfshirë rastet kur gruaja ka vdekur, por fetusi mbetet objekt i mbrojtjes

[1] Ibni Abidi, *Hashijet ibni abidin*, vep. e cit, vëll. 6, f. 588; er-Remli, *Nihajetul muhtaxh ila sherh el-minhaxh,* Darul fikr, Bejrut 1984, vëll. 7, f. 380.
[2] Es-Serakhsi, *el-Mebsut*, Darul mearif, Bejrut 1989, vëll. 26, f. 89.
[3] Ed-Desuki, *Hashijetu ed-desuki ala sherhil kebir*, Darul fikr, Bejrut (pa vit bot.), vëll. 4, f. 268.
[4] Esh-Sherbini, *Mugnil muhtaxh*, vep. e cit., vëll. 4, f. 105.
[5] Kjo ngjarje është e regjistruar pothuajse nga të gjithë koleksionuesit e hadithit. Shih për këtë ngjarje *Sahihul Bukhari* me koment të Ibni Haxher el-Askalanit, *Sherh fet'hul bari*, bot. 1, Darul Fikr, Bejrut 1991, vëll. 26, f. 80.

juridike. Këto divergjenca reflektojnë kompleksitetin dhe nuancat e jurisprudencës islame në trajtimin e kësaj çështjeje.

Qëndrimet e juristëve dhe elaborimet e detajuara të mendimeve dhe argumenteve të tyre, përsa i përket vrasjes së qenies njerëzore/fetusit, se kur realisht kualifikohet vepra si penalisht e ndëshkueshme, po i paraqesim më poshtë[1].

a) Shkolla Shafi'ite[2]: Imam Shafiu argumenton se fryti i ri gëzon mbrojtje penalo-juridike islame pas fazës kur ai merr formë të plotë dhe gjymtyrët e trupit mund të dallohen. Pas kësaj faze, nëse dikush e cenon jetën e tij dhe i shkakton vdekjen, ndëshkohet me ***el-Gurre*** (dëmshpërblim specifik). Juristët shafi'itë theksojnë se për të ndëshkuar kryerësin e veprës penale me këtë sanksion, fryti duhet të dalë i vdekur nga barku i gruas. Ata nuk kanë qëndrim uniform për rastet kur përdorimi i dhunës ndaj gruas shkakton që fryti të lindë i gjallë, por që vdes më pas. Në këto rrethana, shafi'itët analizojnë faktorë të tjerë që mund të kenë shkaktuar vdekjen dhe nuk e ngarkojnë automatikisht përdoruesin e forcës me përgjegjësi penale.

---

[1] Krijesa në barkun e nënës konsiderohet *potencialisht si një qenie njerëzore*. Megjithatë, ekzistojnë dilema midis juristëve muslimanë lidhur me momentin kur një kryerës i një vepre penale të këtij lloji mund të konsiderohet përgjegjës për shkatërrimin e jetës së kësaj krijese/qenie njerëzore (person njerëzor potencial) dhe që të ndëshkohet me dënimin përkatës për veprën e kryer. E drejta penale pozitive shpesh nuk e kualifikon këtë vepër si të ndëshkueshme penalisht, por divergjenca mendimesh hasen në legjislacionet e shteteve bashkëkohore, sidomos kur bëhet fjalë për momentin kur fetusi konsiderohet një person në botën reale objektive. Sipas nenit 223, paragrafi 1 të Kodit Penal të Shqipërisë, thuhet: "Një fëmijë kthehet në një person njerëzor në kuptimin e këtij ligji kur ai ka lindur plotësisht i gjallë nga nëna e tij, pavarësisht nëse: a) ka marrë frymë apo jo; b) ka pasur një qarkullim të pavarur të gjakut apo jo; c) kordoni ombilikal është këputur apo jo"; Ndërkohë, e drejta kanadeze e konsideron "personin njerëzor" duke i dhënë një koncept juridik specifik. Ajo e kufizon përkufizimin e termit "person njerëzor" duke e ngushtuar te një person plotësisht i lindur dhe i gjallë. Një mendim i ngjashëm haset edhe në mendimin juridik islam.

[2] Shkolla shafi'ite konsideron se mbrojtja penale për *fetusin* fillon kur ai arrin fazën ku formohen qartë gjymtyrët e trupit. Nëse dikush shkakton dështimin e frytit pas kësaj faze dhe fryti del i vdekur, kryerësi i veprës ndëshkohet me *el-Gurre*. Megjithatë, nëse fetusi lind i gjallë dhe vdes më pas, shafi'itët analizojnë shkakun e vdekjes për të përcaktuar përgjegjësinë penale. Më hollësisht shih, en-Nevevi, *el-Mexhmu' Sherh el-Muhedhdheb*, vëll. 17, Dar el-Fikr, Bejrut 1996, f. 382-385.

b) Shkolla Malikite[1]: Juristët malikitë kanë një qëndrim më rigoroz. Ata mendojnë se përdoruesi i forcës ndaj një gruaje shtatzënë, që shkakton dështimin e frytit, ngarkohet me përgjegjësi penale dhe duhet të paguajë ***el-Gurre***, edhe në fazën kur fryti është gjak i ngjizur (‘***Alekah***) dhe ka nisur organogjeneza, Malikitët theksojnë se mbrojtja juridiko-penale fillon që në këtë fazë, pavarësisht nëse fryti ka marrë ose jo formë të plotë trupore.

c) Shkolla Hanbelite[2]: Juristët hanbelitë mbajnë një qëndrim mesatar. Ata konsiderojnë se përdoruesi i forcës ndaj një gruaje shtatzënë, që shkakton dështimin e frytit, ngarkohet me përgjegjësi penale dhe ndëshkohet me ***el-Gurre***, edhe në fazën fillestare të organogjenezës, pavarësisht nëse gjymtyrët e trupit të frytit dallohen qartë apo jo. Sipas Hanbelitëve, jeta e frytit është e çmueshme edhe në këtë fazë dhe meriton mbrojtje juridike.

ç) Shkolla Hanefite[3]: Juristët hanefitë konsiderojnë se përgjegjësia penale ngarkohet mbi përdoruesin e forcës vetëm nëse dështimi i frytit ndodh pas përfundimit të fazës së organogjenezës, përkatësisht pas 120 ditëve. Nëse gruaja dështon një fryt/fetus që nuk ka nisur të marrë formë trupore të dallueshme, kryerësi i veprës nuk ndëshkohet me ***el-Gurre***. Megjithatë, nëse ka filluar faza e organogjenezës, por jo formësimi i plotë i organeve, hanefitët kërkojnë ***el-Hukume*** (një dëmshpërblim të përcaktuar), dhe jo sanksionin ***el-Gurre***.

Një nga qëndrimet bashkëkohore për vrasjen e fetusit është ofruar nga Dr. Sami bin Rashid el-Kureshi[4], i cili argumenton se *fetusi* ka të drejtën për mbrojtje juridike që nga momenti i konceptimit. Ai thekson se çdo ndërhyrje që pengon zhvillimin e tij duhet të trajtohet si një shkelje e së drejtës për jetë, pavarësisht fazës së zhvillimit.

[1] El-Kharshi, *Sherh Mukhtasar Khalil*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 113-115.
[2] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 8.
[3] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 582-584.
[4] Sami bin Rashid El-Kurashi, *el-Xhinajat ‘ala el-Xhenīn fi el-Fikh el-Islami ve tetbikatuha el-Kadā’ijeh*, Maktebet er-Rushd, Rijad 2011, f. 87-92.

3.2. Elaborim i detajuar i kushteve të objektit të goditur nga vepra penale

Më lartë paraqitëm shkurtimisht kushtet që duhet të plotësojë objekti ndaj të cilit kryhet vepra penale. Duke konsideruar se kjo problematikë është mjaft interesante dhe e rëndësishme për t'u njohur, vendosëm të shtjellojmë në mënyrë më të zgjeruar disa aspekte që lidhen me këtë çështje. Pyetja kryesore që ngrihet është: A mund të konsiderohet si vrasje me paramendim një akt i kryer ndaj frytit në barkun e gruas? Kjo dilemë ka qenë objekt diskutimi mes juristëve muslimanë, të cilët, duke u mbështetur në argumentet dhe elaborimet e tyre, kanë dhënë qëndrime të ndryshme. Në vijim, paraqiten këto qëndrime:

1) Qëndrimi i Shafi'itëve: Juristët shafi'itë argumentojnë se nuk mund të parafytyrohet një vrasje me paramendim ndaj foshnjës në barkun e nënës. Ata e kualifikojnë këtë akt si vrasje me qëllim apo vrasje nga pakujdesia (gabim), pa e ndërlidhur domosdoshmërisht me qëllimin apo paramendimin e veprimit të kryer ndaj nënës.

Sipas tyre, kjo vrasje nuk mund të konsiderohet me paramendim, pasi veprimi nuk është drejtuar në mënyrë të drejtpërdrejtë ndaj foshnjës, e cila ndodhet në barkun e gruas. Kjo për arsye se foshnja në këtë fazë nuk konsiderohet ende një krijesë e gjallë në kuptimin e plotë të fjalës, pra, si pjesë e botës objektive. Për këtë arsye, shafi'itët mbajnë qëndrimin se kjo vrasje nuk mund të kualifikohet as si vrasje me qëllim, por thjesht ndështkohet me ***el-Gurre*** (dëmshpërblim specifik për vrasjen e fetusit)[1].

2) Qëndrimi i Dhahiritëve[2]: Juristët dhahiritë kanë një qasje të ndryshme. Sipas tyre, edhe pse vrasja nuk është drejtuar drejtpërdrejt ndaj frytit, ajo duhet të konsiderohet si vrasje me paramendim. Për këtë lloj vrasjeje, ata parashikojnë sanksionin e *Kisasit*, pavarësisht se kush e ka përdorur forcën ndaj frytit, qoftë edhe vetë nëna e tij. Kjo qasje është më rigoroze dhe ndjek një logjikë të drejtpërdrejtë të përgjegjësisë për veprimet që shkaktojnë vdekjen e fetusit.

Duke analizuar qëndrimet e juristëve, mund të thuhet se mendimi i shafi'itëve është më i qëndrueshëm dhe i mbështetur në parimet e

[1] *Mugnil muhtaxh*, vep. e cit., vëll 4, f. 105.
[2] Ibn Hazm, *el-Muhala bi'l-Athar*, vëll. 11, Dar el-Fikr, Bejrut 1988, f. 7-9.

jurisprudencës islame. Arsyeja kryesore është mungesa e një argumenti specifik që të përcaktojë sanksionin e *Kisasit* për vrasësin e foshnjës në barkun e nënës. Për më tepër, duke u nisur nga fakti se foshnja nuk është ende një trup fizik në botën materiale, por një person njerëzor potencial për jetë, ndëshkimi i vetëm i përshtatshëm për këtë rast mbetet *el-Gurre*.

Edhe pse fetusi është një krijesë në zhvillim që pritet të vijë në jetë, mungesa e plotë e pavarësisë trupore dhe e statusit të tij si qenie objektive e bën të pamundur aplikimin e ***Kisasit***. Prandaj, ndëshkimi me ***el-Gurre*** përbën një zgjidhje të drejtë dhe të mbështetur në jurisprudencën islame.

Vlerësojmë se qëndrimi i Shafi'itëve është më i fuqishëm, ngase nuk ka mbështetje në ndonjë argument i cili tregon se për vrasësin e foshnjës në barkun e nënës të ketë sanksion tjetër krahas *"**el-Gurre**"*. Pra, në mungesë të një argumenti, dhe duke u nisur nga fakti se, ai nuk është trup fizik në botën materiale, por potencialisht person njerëzor për jetë, edhe përkundër asaj se, ai është një fryt që pritet të vijë, mund të thuhet se nuk mund të përshkruhet sanksioni ***Kisas***, por duhet bërë shpagimi i gjakut për frytin e 'vrarë' (***el-Gurre)***.

Vrasja e gruas shtatzënë duke shkaktuar pasojën e vdekjes së frytit në barkun e saj

Në rastet kur ndaj një gruaje shtatzënë ushtrohet forcë dhe ajo humb jetën, dhe bashkë me të edhe foshnja në barkun e saj, juristët muslimanë kanë analizuar këto situata në detaje. Fillimisht, ata shqyrtojnë nëse forca është drejtuar drejtpërdrejt në barkun e saj, duke shkaktuar vdekjen e foshnjës dhe të gruas, apo nëse dhuna ka qenë indirekte, duke çuar në abort dhe më pas në vdekjen e nënës. Në vijim, paraqiten qëndrimet e juristëve për këto situata, duke i trajtuar ato në mënyrë të hollësishme, me theks të veçantë në rastet kur gruaja shtatzënë vdes dhe bashkë me të edhe foshnja, si pasojë e forcës së ushtruar drejtpërdrejt ndaj saj.

1) Qëndrimi i Shafi'itëve: Juristët shafi'itë argumentojnë se në rastin kur ushtrimi i dhunës ndaj gruas shtatzënë çon në dështimin e foshnjës dhe më pas në vdekjen e nënës, kryerësi i veprës penale duhet të mbajë përgjegjësi dhe të ndëshkohet me pagimin e ***el-Gurre*** (dëmshpërblim për foshnjën). Përgjegjësia penale ngrihet për çdo akt që përfshin:

- Kanosjen, shkaktimin e frikës, apo dhunën psikologjike ndaj gruas;

- Ushtrimin e dhunës fizike drejtpërdrejt në trupin e saj, veçanërisht në bark;

- Dhënien e medikamenteve të dëmshme që shkaktojnë komplikime të shtatzënisë;

- Mosveprimin, siç është pamundësimi i sigurimit të ushqimit dhe pijes, që shkakton komplikime dhe përfundimisht dështim (abort).

Në të gjitha këto raste, kryerësi i veprës mban përgjegjësi dhe ndëshkohet me ***el-Gurre***.

2) Qëndrimi i Hanbelitëve: Juristët hanbelitë ndajnë qëndrimin se kryerësi i veprës penale, qoftë duke ushtruar dhunë të drejtpërdrejtë apo indirekte, duhet të mbajë përgjegjësi dhe të ndëshkohet me ***el-Gurre*** nëse shkakton dështimin e gruas shtatzënë. Ata theksojnë se kjo përgjegjësi vlen edhe në raste që mund të duken të pazakonshme, si për shembull: Lëshimi i një arome të keqe në ajër që ndikon negativisht tek gruaja shtatzënë dhe e çon atë në dështim[1].

3) Qëndrimi i Malikitëve: Juristët malikitë janë shumë rigorozë dhe të kujdesshëm në trajtimin e rasteve kur gruaja shtatzënë dështon. Përveç momenteve të përmendura nga shkollat e tjera juridike, ata shtojnë një dimension tjetër: Nëse gruaja shtatzënë shpreh dëshirë për të konsumuar një ushqim të caktuar ose për të marrë erë nga diçka dhe kjo kërkesë nuk i plotësohet, dhe si pasojë ajo dështon, personi që nuk ia ka përmbushur këtë kërkesë detyrohet të paguajë ***el-Gurre***.

Malikitët e shtrijnë këtë përgjegjësi edhe në rastet kur personi nuk është në dijeni për shtatzëninë e gruas.

Vlerësojmë se një qëndrim i tillë i Malikitëve për t'ia përshkruar përgjegjësinë penale atij kryerësi të veprës penale që nuk ka dijeni për gruan se është shtatzënë, e cila i ka kërkuar diçka dhe nuk ia ka përmbushur, është paksa e tepruar dhe nuk ka ndonjë logjikë juridike.

[1] Më gjerësisht shih *Sherh muntexhil iradat*, vëll. 5, f. 15, cituar sipas Abdulkerim Zejdani, *El-Mufas-sal...*, vep. e cit., Bejrut 1997, vëll. 5, f. 386-387.

Siç vërehet qartë nga ajo që paraqitëm, shkollat e ndryshme juridike ofrojnë qasje të veçanta mbi përgjegjësinë penale në raste të tilla, duke përfshirë dëmshpërblimin ***el-Gurre*** për foshnjën dhe analizimin e veprimeve që mund të shkaktojnë komplikime në shtatzëni.

Dështimi i gruas shtatzënë si pasojë e dhunës apo kërkesave të pushtetit

Pushteti gjithashtu, si çdo kryerës i një vepre penale, mbart një përgjegjësi të rëndësishme për çdo akt që shkakton dëm. Prandaj, duhet të trajtohet me drejtësi dhe dëmshpërblimi të jetë i përshtatshëm për veprën e kryer. Juristët muslimanë kanë dhënë dy qëndrime kryesore për rastet kur ushtrimi i forcës fizike, dhuna, apo edhe një kërkesë legjitime e pushtetit ndaj gruas shtatzënë çon në dështim të shtatzënisë. Disa juristë argumentojnë se përgjegjësia penale për këtë vepër ngrihet pavarësisht qëllimit të veprimit, ndërsa të tjerë theksojnë se ndëshkimi varet nga natyra dhe rrethanat e veprimit, duke marrë parasysh ndikimin e drejtpërdrejtë apo indirekt mbi gruan dhe frytin.

Hanbelitët argumentojnë se, nëse pushtetmbajtësi shkakton që një grua shtatzënë të dështojë, qoftë përmes një kërkese të thjeshtë apo kërcënimi, ai duhet të paguajë *Gurre* nga llogaria e tij personale. Ky qëndrim mbështetet në një rast ku Umeri r.a. kishte dërguar një kërkesë te një grua shtatzënë, e cila, pas marrjes së informacionit, dështoi. Në këtë rast, Aliu r.a. i kishte thënë: "(dënimi specifik) ***Gurre*** *bie mbi ty, sepse ti i ke shkaktuar frikë, e cila çoi në dështimin e saj*"[1].

Juristët e kësaj shkolle mbajnë qëndrim se përgjegjësia penale e pushtetmbajtësit më të lartë është e qartë. Përmes analogjisë, ky qëndrim mund të zbatohet edhe për nivelet më të ulëta të pushtetit, si për anëtarët e organeve konsultative apo autoriteteve lokale, të cilët, duke përdorur pushtetin e tyre, mund të shkaktojnë situata që rezultojnë në dështimin e një gruaje shtatzënë.

Dhahiritët[2], nga ana tjetër, mbajnë një logjikë juridike të veçantë. Sipas tyre, pushtetmbajtësi ka të drejtë legjitime të kërkojë që secili individ, përfshirë edhe gratë shtatzëna, t'i përgjigjet thirrjes së tij. Nëse ai nuk përdor forcë fizike të drejtpërdrejtë ndaj saj, atëherë ai nuk mban

[1] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 8, f. 322-324.
[2] Ibn Hazm, *el-Muhala*, vep. e cit., vëll. 11, f. 7-9.

përgjegjësi penale. Megjithatë, nëse ai përdor forcë fizike dhe kjo shkakton dështim, atëherë ndëshkohet me pagimin e ***Gurre***-s.

Gjersa juristët e kësaj shkolle e ngarkojnë me përgjegjësi penale pushtetin më të lartë, mund që të zbatojnë një analogji me këtë rast e të mbajnë përgjegjësi penale organet shtetërore dhe ato më të ulta në vijë vertikale dhe horizontale nën të, si anëtarët e pushtetit konsultativ, dhe organet e nivelit të pushtetit lokal që kanë pushtet në duart e tyre[1].

Dhahiritët kanë një logjikë juridike mjaft interesante. Ata duke analizuar veprimet e pushtetmbajtësit, se e drejtë legjitime e tij është që të kërkojë nga secili që t'i përgjigjet ftesës së tij, qoftë edhe gruaja shtatzënë, ai me këtë rast nuk ushtron forcë fizike ndaj saj në mënyrë direkte dhe nuk mban përgjegjësi penale. E nëse ai do të përdorë forcë fizike, atëherë do të ndëshkohet me pagim ***Gurre***[2].

4. Elementet e veprës penale *vrasje e fetusit*

Për ta pasur të qartë se është kryer një vepër penale, përveç të tjerash duhet të përmbushen edhe elementet e veprës penale me të cilat tashmë e kemi të qartë se për cilën figurë të veprës penale kemi të bëjmë. Kjo vepër penale, si dhe çdo vepër tjetër penale, duhet të plotësojë elementet e saj materiale dhe po ashtu edhe ato formale. Fillimisht do të sqarojmë për elementet materiale të kësaj vepre, dhe më pas do të cekim elementin formal të kësaj vepre penale.

4.1. Elementet materiale të figurës së veprës penale "vrasje e fetusit"

Gjatë analizës së kësaj vepre penale, që ajo të marrë figurën e plotë, duhet të plotësohen në mënyrë grumbulluese këto elemente.

a) Akti drejtuar kundrejt fetusit, me të cilin kuptohet se aktivitet e kryerësit të veprës penale, të relizuar me vullnet të lirë autonom nga vetë krimineli, që ta përfundojë aktin para afatit të shtatzanisë, i është shkaktuar vdekja fetusit, fëmijës në bark apo nga barku e kanë nxjerrë të gjallë para periudhës të zakonshme, normale të afatit të shtatzënisë. Për

[1] Abdulkerim Zejdani, *el-Mufas-sal...*, vep. e cit., Bejrut 1997, vëll. 5, f. 388.
[2] Ibn Haz edh-Dhahiri, *el-Muhala*, vëll. 11, f. 24-25.

realizimin e këtij akti kriminal nuk kërkohet ndonjë mjet a formë e kushtëzuar që veprimi të kualifikohet si vepër penale. Cilido veprim, formë apo mjet që shkakton vdekjen e fëmijës në barkun e nënës apo dalja e tij para kohës të zakonshme, normale të lindjes është rreptësisht e ndaluar juridikisht. Kjo vepër konsiderohet se është kryer dhe ngarkohet me përgjegjësi penale edhe kur kryhet me mosveprim, apo veprim direkt apo sporadik nga ana e vetë nënës, që e mbart fëmijën në barkun e saj, apo edhe nga ndonjë tjetër. Për të gjithë ata që shkaktojnë pasojën e ndaluar, vdekjen e fëmijës në barkun e nënës, ka dënim të përcaktuar. Pra, secili që ka ushtruar dhunë fizike mbi të, apo ajo vetë e ka goditur stomakun ose ka marrë hapa apo ushqim që do t'i shkaktonte abort (vrasjen e) fëmijës në bark, konsiderohet penalisht përgjegjës dhe ndëshkohet për veprën e kryer.

b) Pasoja e ndaluar penale e shkaktuar nga aktiviteti kriminal.

c) Lidhja kauzale, që duhet të mos jetë i shkëputur veprimi i kryerësit të veprës dhe pasojës së ndaluar penale. Prandaj, nuk do të llogaritet se ka vepër penale "vrasje të fetusit" në qoftë se pasoja e ndaluar nuk është rezultat i vetë veprimit kriminal të kryerësit të veprës penale në fjalë.

Vetëm pasi të jenë plotësuar të gjithë kushtet e numëruara, kryerësi i veprës penale në fjalë ngarkohet me përgjegjësi penale dhe dënohet me dënimin përkatës që parashihet për këtë vepër penale.

4.2. Elementi formal i veprës penale "vrasje e fetusit"

Qëllimi kriminal është një nga elementet kyçe të strukturës së një vepre penale, duke përfaqësuar elementin formal që përcakton përgjegjësinë penale të kryerësit. Nëpërmjet qëllimit kriminal, përcaktohet qasja subjektive e kryerësit ndaj veprimit të kryer dhe pasojave të tij, duke i dhënë një dimension psikologjik përgjegjësisë penale. Në këtë mënyrë, qëllimi kriminal nuk kufizohet vetëm në aktin fizik, por përfshin edhe aspektin e ndërgjegjshëm të mendimit dhe vendimit të kryerësit.

Elementi formal i veprës penale, i përbërë nga qëllimi kriminal, shërben si një filtër për të dalluar veprimet që përmbajnë një përbërës kriminal nga ato që janë aksidentale ose të pavullnetshme. Pa ekzistencën e një qëllimi kriminal, një person nuk mund të ngarkohet plotësisht me

përgjegjësi penale, sepse mungon një nga elementet e domosdoshme të fajësisë.

Për të ngarkuar një individ me përgjegjësi penale, ligji dhe jurisprudenca kërkojnë që të plotësohen dy përbërës thelbësorë të qëllimit kriminal:

✓ Elementi intelektual - ***el-Idrak*** (perceptimi dhe ndërgjegjësimi): Ky element përfaqëson aftësinë e kryerësit për të kuptuar dhe perceptuar natyrën e aktit që po kryen dhe pasojat që mund të shkaktojë. Autori duhet të jetë i ndërgjegjshëm për rrethanat dhe efektet e veprimit të tij[1].

✓ Elementi volutiv (dëshirues) - ***el-Ikhtijar*** (zgjedhja e lirë dhe vendimi i ndërgjegjshëm): Ky element lidhet me aftësinë e kryerësit për të vendosur në mënyrë të lirë dhe pa ndonjë presion të jashtëm për kryerjen e një akti të caktuar. Kjo nënkupton se veprimi është rezultat i një vendimi të qartë dhe të qëllimshëm nga ana e tij[2].

Këta dy elementë janë të lidhur ngushtë dhe përbëjnë bazën për të përcaktuar përgjegjësinë morale dhe penale të individit. Kur një person e percepton aktin që kryen dhe zgjedh me vetëdije që ta realizojë atë, atëherë mund të përballojë pasojat juridike dhe morale të veprës së tij[3].

Në kuptimin penal, dashja përkufizohet si orientimi i vullnetit të një individi për të kryer një akt të ndaluar nga ligji penal dhe për të pranuar pasojat e tij. Dashja ndahet në dy kategori kryesore:

Dashja direkte (*el-Kasd el-Mubashir*): Kur kryerësi vepron me qëllim të drejtpërdrejtë dhe është plotësisht i ndërgjegjshëm për pasojat që dëshiron të shkaktojë[4].

Dashja indirekte (*el-Kasd al-Gajr Mubashir*): Kur pasojat e aktit nuk janë qëllimi i drejtpërdrejtë i kryerësit, por ai është i ndërgjegjshëm se mund të ndodhin dhe i pranon ato[5].

---

[1] Abdu Rahman el-Xheziri,. *Kitab el-Fikh 'ala el-Medhahib el-Erba'a*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Bejrut 2003, f. 45.
[2] El-San'ani, *Subul es-Salam*, vëll. 3, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1990, f. 86.
[3] El-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i...*, vëll. 7, Dar el-Hadith, Kajro 2000, f. 240.
[4] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid*, vëll. 2, Dar el-Ma'arif, Bejrut 1996, f. 385.
[5] El-Gazali, *Ihja' 'Ulum ed-Din*, vëll. 4, Dar el-Hadith, Kajro 2010, f. 302.

Vetëm përmes analizës së qëllimit dhe dashjes është e mundur të përcaktohet nëse një veprim ka qenë produkt i një vendimi kriminal apo i një situate të paqëllimshme[1]. Në këtë kuptim, qëllimi kriminal shërben si një standard për të dalluar krimin nga gabimet ose shkeljet e pavullnetshme.

Përgjegjësia penale nuk është vetëm një mekanizëm juridik për të dënuar veprat kriminale, por edhe një instrument për të garantuar drejtësinë shoqërore. Kjo përgjegjësi buron nga harmonia ndërmjet perceptimit të kryerësit për realitetin dhe vendimit të tij për të ndërmarrë veprimin penal. Për të ngarkuar një individ me përgjegjësi, është e domosdoshme të provohet se ai ka vepruar:

- Me ndërgjegje të plotë për veprimin dhe pasojat e tij[2].

- Me një vendim të qëllimshëm për të shkaktuar një rezultat të dënueshëm[3].

Në mungesë të këtyre dy elementeve, veprimi mund të klasifikohet si aksidental, duke përjashtuar kështu përgjegjësinë penale. Në mënyrë të ngjashme, shkolla juridike islame thekson se përgjegjësia morale dhe ligjore është e lidhur ngushtë me ndërgjegjen dhe zgjedhjen e lirë të individit[4].

[1] A është apo jo me dashje kryerja e një vepre penale mund të provohet edhe përmes provave të tërthorta. Megjithatë, në rastin e veprave penale për të cilat dënimi është i përcaktuar shprehimisht si *el-Hadd*, përdorimi i këtyre provave nuk lejohet në procedurën gjyqësore penale islame. Është thelbësore të theksohet se motivi, në këtë rast, nuk ka ndonjë ndikim të drejtpërdrejtë në përgjegjësinë penale të kryerësit. Sidoqoftë, rrezikshmëria kriminale e autorit e ndihmon gjykatën në përcaktimin e sanksioneve të veçanta të njohura si *et-Teazir*. Këto sanksione i japin mundësi politikës kriminale të jetë më efektive në parandalimin dhe luftën kundër këtyre dhe veprave të ngjashme penale. Sa i përket elementit volutiv (të vullnetshëm), dallimi mes motivit dhe ndikimit të tij në përgjegjësinë penale të autorit, si dhe llojeve të dashjes në të drejtën penale islame, janë çështje që trajtohen më gjerë në literaturën përkatëse. Për më shumë mbi këtë çështje, shih: Shaban Sulejmani, *E drejta penale islame - pjesa e përgjithshme*, FSHI, Shkup, 2017; gjithashtu, për elementet e dashjes kriminale, shih: Muhamed Ebu Zehra, *el-Ukube*, Dar el-Fikr, Bejrut (pa vit botimi), f. 467-468.

[2] En-Nevevi, *el-Mexhmu' Sherh el-Muhedhdheb*, vëll. 6, Dar el-Fikr, Bejrut 1995, f. 45.

[3] Ibn Kudame, *El-Mughni*, vëll. 9, Dar el-Hadith, Kajro 2002, f. 100.

[4] Ibn Tejmijeh, *Mexhmu' el-Fetava*, vep. e cit., vëll. 29, f. 119.

5. Aborti

Aborti, sipas të drejtës së Sheriatit Islam, konsiderohet një krim unik në llojin e vet, veçanërisht nëse kryhet pasi fetusi është pajisur me shpirt dhe kur nuk ekziston rrezik për jetën e nënës. Për të vendosur mbi këtë çështje në të gjitha rrethanat, ekskluziviteti për marrjen e vendimit i njihet femrës/gruas. Një nga pesë parimet universale të Sheriatit Islam është ruajtja e jetës, si edhe mbrojtja dhe kujdesi për pasardhësit (gjenezën)[1]. Pasardhësit, si një ndër objektivat themelorë të Sheriatit Islam, përbëjnë një synim të përbashkët, ndaj të cilit i gjithë komuniteti mysliman është i thirrur t'i kushtojë kujdes të veçantë. E drejta islame e koncepton vazhdimësinë e jetës njerëzore në Tokë si një proces që kërkon ndërtimin, drejtimin dhe zbatimin e urdhëresave hyjnore, të cilat, kur respektohen, sigu-

[1] Gjithandej në botë, shumë dijetarë dhe studiues janë marrë me këtë problematikë, një çështje që ka shkaktuar polemika të mëdha në mesin e shkencëtarëve, juristëve dhe opinionit të gjerë. Ndër ta është edhe Jürgen Habermas, një studiues i njohur gjerman, i cili, në librin e tij *The Future of Human Nature* (Wiley, 2014), ngre shqetësime për të ardhmen e njeriut. Habermas argumenton se zhvillimet e fundit në bioteknologji dhe kërkimet gjenetike po shtrojnë pyetje të ndërlikuara etike lidhur me fushën dhe kufijtë e ligjshëm të ndërhyrjes gjenetike. Ai thotë se ndërsa nisemi të konsiderojmë mundësinë e ndërhyrjes në gjininë njerëzore për të parandaluar sëmundjet, ekziston frika se specia njerëzore së shpejti mund të jetë në gjendje të marrë kontrollin mbi evolucionin e saj biologjik. Kjo, sipas Habermas-it, do të përfshijë një akt të "luhajtjes së rolit të Zotit," një metaforë që ai përdor për të përshkruar këtë vetëshndërrim të specieve, i cili duket se është afër realizimit. Në të kundërt, e drejta islame e sheriatit e konsideron riprodhimin natyror si të vetmen formë të pranueshme, duke theksuar se kjo mënyrë përputhet me frymën dhe konceptin e përgjithshëm islam, si një proces i drejtë, i shëndoshë dhe i garantuar. Përpjekjet për të kaluar në forma dhe metoda të tjera riprodhimi, siç janë të mbështetura në zhvillimet e përparuara teknologjike, përfshirë zëvendësimin e mitrës së nënës me teknologji që zhvillon zigotin (qelizën e pllenuar), janë produkt i mendjes njerëzore të këtij shekulli, i cili gjithashtu ka shkaktuar debate të shumta. Debatet dhe polemikat janë intensifikuar me praktikat e klonimit të qelizave humane dhe zhvillimin e tyre në inkubatorë, si një alternativë ndaj mitrës natyrore të nënës. Një çështje që ngrihet është: Si do të trajtohej juridikisht ky rast në shtetet që e lejojnë abortin? Nëse fetusi që zhvillohet në inkubator asgjësohet apo shkatërrohet, a do të konsiderohej ky një dëm ndaj pronës apo diçka tjetër? Kjo qasje dhe frymë shkencore është në kundërshtim të plotë me shumë parime themelore, përfshirë ato morale, shoqërore, fetare dhe ligjore. Për më shumë informacion mbi këtë temë, Shih: Grup dijetarësh, *Çështje juridike bashkëkohore islame*, Shkup, 2013.

rojnë në mënyrë të qëndrueshme mbijetesën dhe vazhdimësinë e gjinisë njerëzore.[1].

[1] Në rastet kur shtatzënia ndodh si rezultat i një akti jashtëmartesor, të gjithë juristët janë të një mendimi se kjo nuk është një mënyrë e lejuar për vazhdimësinë e gjinisë njerëzore. Megjithatë, nëse nuk ekzistojnë arsye shëndetësore (por vetëm ato morale), aborti është rreptësisht i ndaluar në të gjitha fazat e tij, duke filluar që nga momenti i parë i *zigotit* (qeliza e pllenuar). Një rrethanë tjetër, që gjithashtu nuk konsiderohet një mënyrë e pranueshme për sigurimin e vazhdimësisë së gjinisë njerëzore, është shtatzënia e ardhur si pasojë e dhunës seksuale apo incestit. Në këto raste, çështja e abortit është e diskutueshme vetëm për fazën para se fetusi të pajiset me shpirt nga Krijuesi i gjithësisë. Ekzistojnë mospajtime midis juristëve klasikë të së drejtës islame në lidhje me fazën e saktë kur aborti mund të konsiderohet i lejuar, duke reflektuar një larmi interpretimesh për këtë çështje delikate. Shih Muhamed Seid Ramadan el-Buti. *Meseletu tehdīd en-nesl vikājeh ve 'ilāxh*, Mektebet el-Farājib, botimi 2, Damask 1976.
- Faza e parë: Disa juristë, përfshirë edhe disa nga shkolla Hanefite, si dhe dijetarë të njohur të të gjitha kohërave, si Imam Gazali (shih: *Ihja Ulum ed-Din*, vëll. 2, f. 58), argumentojnë se, nëse ka ndodhur bashkimi midis spermës dhe qelizës vezë duke formuar *zigotin* (qelizën e pllenuar), atëherë me këtë rast tashmë ka filluar gjenerimi i një krijese të re (njeriu). Integriteti i kësaj krijese mund të cenohet, por jo në mënyrë absolute. Gjithashtu, hasen qëndrime juristësh që mbrojnë idenë se e drejta e jetës së fetusit (njeriut) fillon që para përfundimit të 40 ditëve, pra që nga momenti i pllenimit, bashkimit të spermës dhe qelizës vezë (*zigotit*). Në këtë fazë, e drejta e kësaj krijese nuk mund të shkelet apo të cenohet, e aq më pak të shkatërrohet, përveçse për arsye të pranueshme juridikisht.
- Faza e dytë: Në fazën e dytë, që përfshin 40 ditët e dyta të zhvillimit të fetusit, shumë juristë theksojnë rëndësinë edhe më të madhe të mbrojtjes së kësaj krijese. Kjo shprehje e mbrojtjes së fortë nënkupton se e drejta e fetusit për të vazhduar rrjedhën e tij të natyrshme të zhvillimit është edhe më e fuqishme dhe e garantuar.
- Faza e tretë: Në fazën e tretë, që përfshin 40 ditët e fundit (pas 120 ditëve), shkatërrimi i jetës së kësaj krijese konsiderohet kategorikisht i ndaluar dhe fuqimisht i ndëshkueshëm. Pas kësaj periudhe, fetusi konsiderohet një qenie njerëzore e plotë, e pajisur me shpirt dhe të drejta që duhen respektuar në mënyrë të pacenueshme. Për një përmbledhje dhe analizë të mendimeve të dijetarëve mbi këtë çështje, shih: Kasim ibn Muhamed Rahim, *Ahkam el-Ixhhad fi el-Fikh el-Islami*, bot. 1, Muxheletul Hikme, Mançester, 2002, f. 263-328. Aborti në marrëdhëniet martesore dhe në rrethana të jashtëzakonshme, për çka theksojmë se aborti, kur gruaja ndodhet në një lidhje martesore të vlefshme sipas sheriatit islam, pas fazës kur fetusi është pajisur me shpirt, është përfundimisht i ndaluar. Përjashtim bëhet vetëm në rastet kur rrezikohet jeta e nënës së fëmijës. Kjo ndalesë mbështetet në faktin se jeta e nënës është një "**jetë e plotë**", ndërsa jeta e fetusit, në këtë fazë, është ende e "paplotë" në kuptimin e saj të plotë fizik dhe juridik. Ky qëndrim mbështetet në rregullin juridik islam të Fikhut se: "***Shmangia e të këqijave ka përparësi ndaj sjelljes së përfitimeve***." Një rrethanë krejtësisht tjetër, më e ndërlikuar dhe thellësisht e dhimbshme, është aborti në rastet kur gruaja mbetet shtatzënë jo me vullnetin dhe

Në këtë pjesë, ku do të trajtojmë sanksionet që lidhen me veprën penale "vrasja e fetusit/frytit të ri në barkun e nënës," do të përqendrohemi ekskluzivisht te çështjet që lidhen me abortin. Këto përfshijnë: a lejohet apo jo aborti, në cilën fazë mund të konsiderohet i pranueshëm, si trajtohet aborti nëse është spontan apo i shkaktuar, dhe problematika të tjera që mendojmë se janë të dobishme për t'u shqyrtuar.

Në literaturën juridike, siç e kemi përmendur, për këtë akt përdoren nocione të ndryshme, të cilat kanë si objekt fëmijën në barkun e nënës. Përveç termave të përmendur më herët, në disa raste hasim edhe termin "*Sukut el-Xhenīn*" (dështim), si dhe nocionin "*el-Ixhhād*", që në literaturën klasike juridike islame zakonisht i referohet abortit.

Përgjegjësia penale e gruas për abortin dhe veprimet që çojnë te ai

Juristët muslimanë kanë analizuar në detaje përgjegjësinë penale të gruas në rastin e abortit, duke u fokusuar në veprimet konkrete që çojnë deri te ky akt. Qëndrimet e tyre janë të ndryshme, duke reflektuar logjikën juridike dhe rrethanat shoqëruese. Më poshtë paraqiten interpretimet e shkollave juridike:

dëshirën e saj, por si pasojë e një akti dhune, si përdhunimi. Juristët klasikë nuk e kanë trajtuar në mënyrë të detajuar këtë rrethanë specifike, por sheriati islam ka ofruar zgjidhje ligjore për raste të tilla. Frika e ekspozimit ndaj presionit moral, përballja me stigmatizimin shoqëror dhe shqetësimet për mosbërjen publike të shtatzënisë si pasojë e përdhunimit ose incestit, janë elemente që e rëndojnë gjendjen emocionale dhe shpirtërore të gruas. Kjo situatë ka nxitur diskutime midis juristëve muslimanë për lejimin e abortit në të gjitha fazat e shtatzënisë, përfshirë fazën kur fetusi konsiderohet tashmë si një qenie e gjallë dhe fiton të drejtën për jetë. Sipas dijetarëve muslimanë, pas katër muajsh shtatzënie, krijesa në barkun e gruas fillon të konsiderohet një qenie njerëzore me të drejta të plota. Për këtë arsye, nuk mund të thuhet automatikisht se një shtatzëni nga përdhunimi e justifikon abortin pas kësaj faze. Megjithatë, duke u mbështetur në rregullin e Fikhut se: "***Nevojat mund të trajtohen si domosdoshmëri të patjetërsueshme***," sheriati e lejon abortin për gruan që ka mbetur shtatzënë nga përdhunimi, për aq kohë sa fetusi nuk është pajisur ende me shpirt. Një tjetër argument që e mbështet lejimin e abortit në këtë rrethanë është rregulli i Fikhut: "***Shmangia e të këqijave ka përparësi ndaj sjelljes së përfitimeve***." Ky rregull ofron një bazë më të fortë për të lejuar abortin, sidomos për gratë që kanë mbetur shtatzënë si pasojë e incestit, duke u dhënë atyre të drejtën për ta ndërprerë shtatzëninë. Për më shumë, shih: Mustafa A. ez-Zerka, *Fetava Mustafa ez-Zerka*, Darul kalem, Damask 1999; Fet'hi Mustafa, *el-Ixhhad bejne Sherial vel Kanun ve Tib*, Mektebe Sadir, Miçigen 2001.

1) Hanefitë[1] argumentojnë se gruaja mban përgjegjësi penale për abortin vetëm kur ajo ndërmerr veprime specifike që çojnë me dashje në këtë akt. Këto përfshijnë:

- Ushtrimin e forcës fizike në bark,

- Konsumimin e medikamenteve,

- Mbajtjen e sendeve të rënda, me qëllim që të shkaktojë abortin.

Në këto rrethana, gruaja ndëshkohet me ***Gurre***. Nëse aborti kryhet me paramendim dhe me miratim nga bashkëshorti, atëherë dënimi ***Gurre*** paguhet nga të afërmit e saj agnatë (të linjës atësore).

2) Malikitët[2] mbajnë një qëndrim më rigoroz, duke argumentuar se gruaja mban përgjegjësi penale për çdo veprim ose mosveprim që çon në abort. Një shembull ekstrem në literaturën e kësaj shkolle është:

Nëse gruaja shtatzënë dëshiron të hajë një ushqim dhe kjo kërkesë nuk i plotësohet, dhe më pas ajo aborton, atëherë personi që nuk ia ka përmbushur këtë kërkesë mban përgjegjësi penale.

Ky qëndrim mund të konsiderohet i tepruar dhe shpesh nuk përputhet me logjikën juridike të shëndoshë, veçanërisht në kontekstin bashkëkohor.

3) Hanbelitët[3] ndjekin një qasje të ngjashme me Malikitët, por janë edhe më të rreptë. Ata argumentojnë se gruaja mban përgjegjësi penale edhe kur konsumon medikamente për të trajtuar një sëmundje dhe si rezultat ndodh aborti. Në të tilla raste, gruaja ndëshkohet me ***Gurre***, edhe pse qëllimi i saj nuk ishte abortimi.

4) Shafi'itët argumentojnë se çdo veprim i qëllimshëm për të shkaktuar abort e ngarkon gruan me përgjegjësi penale dhe dënim me ***Gurre***. Nëse gruaja përdor medikamente për arsye të justifikuara dhe kjo çon në abort, ajo nuk ndëshkohet penalisht. Për më tepër, gruaja nuk është e detyruar të kryejë adhurime që mund të rrezikojnë shtatzëninë e saj, si agjë-

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ad-Durr el-Mukhtar*, vëll. 6, Dar el-Fikr, Bejrut 2000, f. 543-545.
[2] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid ve Nihajet el-Muktesid*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Bejrut 2004, f. 357-359.
[3] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar Alam el-Kutub, Rijad 2006, f. 322-324.

rimi. Nëse ajo agjëron me vetëdije dhe kjo shkakton abort, ajo mban përgjegjësi penale[1].

5) Dhahiritët ndjekin një qasje të thjeshtëzuar, duke theksuar se çdo veprim që çon në abort, pavarësisht fazës së zhvillimit të fetusit, e ngarkon gruan me përgjegjësi penale. Ata e ndëshkojnë këtë akt me *Dije* (dëmshpërblim financiar). Literatura e tyre trajton në detaje fazat e zhvillimit të fetusit dhe përcakton përgjegjësinë e bazuar në kohën kur ndodh aborti[2].

Juristët muslimanë kanë përdorur dy terma kryesore për të përshkruar këtë akt: "***Ixhhad***" - që i referohet abortit të kryer nga vetë gruaja, dhe "***Iskat***" - që i referohet dështimit të shkaktuar nga veprime të të tjerëve.

Dënimi ***Gurre*** për abortin pagohet zakonisht në kundërvlerë të deveve. Hanefitët sugjerojnë 5 deve[3], ndërsa shkollat e tjera juridike propozojnë 10 deve[4].

Përgjegjësia penale në rastin e abortit me lejen e bashkëshortit

Juristët muslimanë i kanë trajtuar situatat kur gruaja e kryen abortin me lejen e bashkëshortit, pa ushtrimin e ndonjë force fizike apo dhune nga ana e tij. Ata kanë analizuar rrethanat dhe qëllimet që e çojnë gruan drejt këtij veprimi, duke ofruar mendime të ndryshme mbi përgjegjësinë penale, e me këtë rast po paraqesim vetëm qëndrimin e shkollës hanefite, duke përfshirë edhe rolin e bashkëshortit në dhënien e lejes për abort.

Juristët e shkollës juridike hanefite[5] mendojnë se gruaja nuk mban përgjegjësi penale nëse kryen abort me lejen e bashkëshortit, dhe për pasojë, nuk i ngarkohet detyrimi për të paguar ***Gurre***. Nuk ka rëndësi metoda që ajo përdor për të abortuar, por mosha e fetusit është thelbësore. Juristët theksojnë se, nëse fetusi nuk e ka kaluar fazën e përcaktuar

[1] En-Nevevi, *el-Mexhmu' Sherh el-Muhedhdheb*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1996, f. 142-145.
[2] Ibn Hazm, *el-Muhala*, vëll. 11, Dar el-Fikr, Bejrut 1988, f. 7-9.
[3] El-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i' fi tertib esh-Shera'i'*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 2003, f. 325-327.
[4] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar Alam el-Kutub, Rijad 2006, f. 322-324.
[5] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ad-Durr el-Mukhtar*, vëll. 6, Dar el-Fikr, Bejrut 2000, f. 543-545.

prej 120 ditësh (ku sipas doktrinës islame ai pajiset me shpirt), gruaja nuk dënohet me ***Gurre***.

Megjithatë, juristët hanefitë shtojnë se, edhe në rastet kur gruaja kërkon dhe merr lejen e bashkëshortit për të abortuar, në mungesë të një arsyeje të vlefshme juridike ose shëndetësore, ajo mund të konsiderohet mëkatare, edhe pse nuk ngarkohet me përgjegjësi penale. Për më tepër, një pjesë e literaturës hanefite argumenton se aborti para muajit të katërt mund të lejohet edhe pa lejen e bashkëshortit, por kjo nuk duhet të pranohet si normë e përgjithshme, pasi çdo veprim që ndalon formimin e mëtejshëm të një jete potenciale kërkon justifikim të fortë juridik ose shëndetësor.

Në rastet kur ekzistojnë shkaqe të arsyeshme, si rreziku për jetën e nënës, aborti lejohet dhe nuk konsiderohet si gjynah. Megjithatë, në mungesë të arsyeve të ligjshme, aborti, edhe me lejen e bashkëshortit, konsiderohet një pengim i pajustifikuar i zhvillimit të një qenieje potencialisht të gjallë dhe mbart përgjegjësi morale.

Duhet të ekzistojnë shkaqe të arsyeshme dhe ligjore që gruaja të mos ngarkohet me gjynah[1]. Për shembull, nëse rrezikohet jeta e nënës, atëherë lejohet që gruaja të kryejë abort për të shpëtuar jetën e saj[2].

Që këtu, vlerësojmë se gruaja do të ngarkohet me mëkat, edhe pse nuk ndëshkohet me pagim të ***Gurre*** nëse aborton edhe me lejen e burrit të saj, kuptohet nëse nuk ka pasur ndonjë arsye juridike apo arsye tjetër. Marrja leje nga burri për të abortuar nuk është e kushtëzuar, siç ceket në disa tekste juridike të shkollës hanefite që theksuam më lart, por kjo nuk duhet të pranohet si çështje e përgjithshme, ngase qeliza e fekonduar që ndodhet në mitrën e nënës, paraqet një shpresë për një jetë, një qenie të gjallë të cilës pa arsye i pengohet '*rruga e mëtejshme e formimit*'.

[1] Nga ekspertët e fushës thuhet se, shikuar nga aspekti shëndetësor, aborti ndikon jashtëzakonisht keq në organizmin e gruas. Prandaj, pse ta dëmtojë gruaja shëndetin e saj, gjersa ajo nuk ka ndonjë shkak legjitim dhe të arsyeshëm fetar.

[2] Një punim të gjerë dhe të hollësishëm në lidhje me këtë problematikë e ka trajtuar dijetari i kohës, dr. S. Ramadan el-Buti, *Tehdidu en-Nesl*, Damask 1987.

B. DËNIMET PËR VEPRËN PENALE "VRASJE E FETUSIT"

1. Vështrim i përgjithshëm

Sipas jurisprudencës penale islame, vdekja e shkaktuar ndaj një fetusi, pavarësisht nga mjeti, qëllimi apo motivi i përdorur, përbën një shkelje të rëndë, nëse nuk justifikohet me arsye të pranueshme sipas Sheriatit. Shkolla juridike hanefite, ashtu si dhe shkollat e tjera juridike islame, i trajton me kujdes çështjet që lidhen me ndërhyrjet ndaj jetës së fetusit dhe përcakton masa sanksionuese për këdo që kryen një akt të tillë pa arsye të vlefshme fetare apo mjekësore.

Në çdo rast, qoftë nëse akti kryhet nga vetë nëna apo një person tjetër, pa një justifikim të njohur nga e drejta islame, kryerësi i kësaj vepre ngarkohet jo vetëm me përgjegjësi morale, por edhe me përgjegjësi ligjore. Islami e konsideron çdo jetë të shenjtë dhe nxit kujdes të veçantë për jetën që zhvillohet në barkun e nënës. Prandaj, shkelësit e kësaj norme të rëndësishme do të përballen me përgjegjësi të rëndë në Ditën e Llogarisë, përpara të Gjithëfuqishmit.

Në kontekstin e jurisprudencës penale islame, nëse gjykatat përkatëse e shpallin fajtor kryerësin e këtij akti të dënueshëm, zbatohen masa sanksionuese specifike, të tilla si:

- el-Gurre - lirimi i një skllavi/ve; kompensim material për humbjen e jetës së fetusit.

- Kefare - shlyerje e fajit përmes dënimeve jo-materiale, si pendimi dhe veprat e mira.

- Te'azir - Dënime të veçanta, si sanksione të caktuara nga autoritetet në varësi të rrethanave të veprës.

- Pengimi nga trashëgimia - nëse kryerësi i veprës penale të vrasjes së fetusit është trashëgimtar i mundshëm.

- Kisas apo ***Dije*** - Dënime më të rënda si ndëshkim me reciprocitet ose kompensim të plotë për humbjen e jetës, në varësi të peshës së shkeljes dhe rrethanave përkatëse.

Për shkak të rëndësisë dhe ndjeshmërisë së këtij problemi, në vijim do të japim sqarime mbi kuptimin e secilit prej këtyre llojeve të sanksioneve, duke përshkruar rastet kur dhe kujt mund t'i shqiptohen ato.

2. Dënimet për veprën penale "*vrasje e fetusit*"

2.1. el-Gurre

Në leksikun e gjuhës arabe, termi "***Gurre***" i referohet pasurisë më të mirë dhe më të vlefshme, gjësë më të çmuar që mund të ketë dikush në pronësi. Arabët, kur flasin për racën e kuajve më fisnikë, veçojnë ata kuaj që kanë një shenjë të bardhë (si balluke) në ballë, duke e konsideruar këtë tipar si simbol të bukurisë dhe dallimit të tyre nga kuajt e tjerë[1].

Në sheriatin islam, me këtë nocion nënkuptohet, ndër të tjera, një vlerë e përcaktuar prej gjysmës së një të dhjetës së "dijes së plotë"[2]. Kjo vlerë, e cila përkthehet në pesë deve sipas hanefive, buron nga llogaritja se "dija e plotë" përbëhet nga 100 njësi, ndërsa një e dhjeta e saj është 10 njësi.

Nga ky përkufizim klasik i bërë nga dijetarët muslimanë, mund të konceptohet nocioni "***el-Gurre***" si një shumë e të mirave materiale që i jepet si dëmshpërblim trashëgimtarëve të *fetusit* (organizmit të ri në barkun e nënës) kur ai dëmtohet apo vritet në mënyrë të padrejtë. Në rast të një sulmi që rezulton në abort apo ndërprerjen e zhvillimit të mëtejshëm të fetusit, kjo shumë shërben si një dëmshpërblim për këtë rrethanë specifike.

Me fjalë të tjera, "***el-Gurre***" mund të përshkruhet si një vlerë monetare me përbërje të veçantë, e përcaktuar sipas normave të Sheriatit, e cila

[1] Për kuptimet gjuhësore të tjera të këtij termi shih Ibn Mendhur, *Lisanul arab*, vëll. 5, f. 14-16; po ashtu sqarime të detajuara e më të gjera se kaq jep edhe studiuesi e dijetari i madh i el-Ajni, *el-Binaje*, vëll. 10, f. 190.

[2] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 9, f. 537; Po ashtu dijetari i mrekullueshëm dhe studiuesi i spikatur islam, Abdulkerim ez-Zejdani, *el-Kisas ve ed-dijat fi esh-sheriatil islamijeti*, bot. 1, Muessetu er-risale, Bejrut 1998, f. 246.

aplikohet kur zhvillimi normal i një organizmi të ri ndërpritet para afatit të zakonshëm të lindjes, dhe kur gjasat për mbijetesë janë të pamundura.

Në këtë mënyrë, ky koncept përbën një dënim të posaçëm që lidhet me raste shumë specifike, duke respektuar parimet e drejtësisë dhe të kompensimit të së drejtës në Islam.

Ligjshmëria e sanksionit të ***el-Gurre*** mbështetet në burime të shumta të Sheriatit Islam. Ekzistojnë shumë hadithe që flasin për sanksionimin e këtij rasti specifik, duke theksuar vlerën dhe mbrojtjen e jetës edhe në fazat e saj embrionale. Këto hadithe trajtojnë detaje për raste kur dëmtohet fëmija në barkun e nënës[1] dhe përcaktojnë dëmshpërblimin e obliguar si një formë kompensimi për trashëgimtarët e tij.

Një argument tjetër i fuqishëm juridik është *konsensusi* - pajtimi unanim i sahabëve për aplikimin e ***el-Gurre*** si një dënim i posaçëm për ata që shkaktojnë vdekjen e një fëmije ende në barkun e nënës. Ky konsensus pasqyron zbatimin praktik të këtij ligji që nga fillimet e Islamit.

Istihsani (zgjedhje e preferur juridike), burim ky i sheriatit që mbështet logjikën e zbatimit të ***el-Gurre*** duke i dhënë përparësi një zgjidhjeje më të arsyeshme juridike mbi një deduksion tjetër që do të kërkonte dënim më të rëndë. Për shembull, megjithëse për vrasjen e një njeriu kërkohet *Dije* e plotë, për këtë rast specifik - ku organizmi ende nuk ka arritur fazën e plotësimit të jetës si person i plotë - aplikohet një dënim më i lehtë dhe më proporcional: ***el-Gurre***[2].

Logjika dhe urtësia e sanksionit ***el-Gurre***, konsiston në faktin se, ky dënim reflekton një qasje të barazpeshuar juridike dhe morale, duke respektuar dinjitetin e organizmit të ri, por edhe duke marrë parasysh faktin se ai ende nuk është zhvilluar plotësisht në një person të pavarur.

---

[1] Siç ndodhi në rastin kur "*një grua e goditi një tjetër me një mjet të fortë, dhe nga goditja e marrë gruaja shtatzënë pësoi abort*", me ç'rast Pejgamberi (a.s.) shqiptoi dënimin *Gurre*. Për më shumë detaje dhe shpjegime mbi këtë rast, shih: Ebu Davud, *Sunen Ebi Davud*, Darul Fikr, Bejrut (pa vit botimi), vëll. 2, f. 602; gjithashtu shih es-Samarkandi, *Tuhfetul Fukaha*, bot. I, Kutubul Islamije, Bejrut 1985, vëll. 3, f. 118.

[2] Shih el-Kasani, *Bedaiu sanai fi tertibi esh-sherai*, bot. 2, Darul fikr el-arabi, Bejrut 1982, vëll. 7, f. 325.

Fetusi gëzon një jetë biologjike (***Hajat nebatije***), që varet plotësisht nga mitra e nënës dhe nuk ka mundësi të mbijetojë jashtë saj. Megjithatë, kjo jetë është e çmuar dhe duhet respektuar si pjesë e procesit të krijimit hyjnor. Ky respekt pasqyron dinjitetin unik të këtij organizmi si një krijesë në zhvillim.

Një nga parimet themelore të Sheriatit është mbrojtja e jetës (***hifdh el-hajat***)[1]. Jetën e krijon dhe e merr vetëm Zoti i Plotfuqishëm, dhe çdo ndërhyrje që e shkel këtë të drejtë është një shkelje e të Drejtës Hyjnore - ***Hakkullah***. Kjo qasje thekson detyrimin për të mbrojtur dhe respektuar çdo formë të jetës, qoftë ajo edhe në fazat më të hershme të saj.

Duke qenë se fetusi nuk ka arritur ende statusin e një personi të plotë, Sheriati Islam parashikon një dënim proporcional dhe të posaçëm për këtë situatë. ***El-Gurre***, si dënim i veçantë, është një zgjidhje e drejtë që mbron dinjitetin e fetusit, duke mos e barazuar këtë rast me një vrasje të një personi të rritur, por duke e konsideruar atë si një shkelje të rëndë që kërkon dëmshpërblim.

Duke marrë parasysh bazën e fuqishme ligjore dhe logjikën e Sheriatit Islam, ***el-Gurre*** mbetet një sanksion i veçantë për raste specifike, që pasqyron një qasje të drejtë, humane dhe proporcionale ndaj një vepre penale shumë të ndjeshme. Ky dënim siguron respektimin e parimeve

[1] Nga intencat kryesore të Sheriatit Islam është "*el-'Isme*" - mbrojtja dhe pacenueshmëria, përfshirë edhe atë të jetës. Në shkrimet bashkëkohore mbi Sheriatin Islam, po ndodh një kalim gradual nga përdorimi i shprehjes "*hifdhul ird*" (ruajtja e nderit) drejt termave më të gjerë dhe gjithëpërfshirëse si "*hifdhu kerametil insan*" (ruajtja e dinjitetit njerëzor) dhe "*hifdh hukukul insan*" (ruajtja e të drejtave të njeriut). Këto terma reflektojnë një prej intencave më të larta dhe sublime të Sheriatit Islam - mbrojtjen dhe respektimin e qenies njerëzore në të gjithë aspektet. Përputhshmëria e konceptit të të drejtave të njeriut me Islamin është bërë objekt i një debati të gjerë në ditët e sotme, si në mesin e studiuesve muslimanë ashtu edhe atyre jomuslimanë. Një moment i rëndësishëm në këtë diskutim ishte botimi i "Kartës Botërore Islame për të Drejtat e Njeriut" në vitin 1981, që u prezantua nga një grup dijetarësh që përfaqësonin organizata të ndryshme islame. Ky dokument, i botuar nga UNESCO (Organizata e Kombeve të Bashkuara për Arsim, Shkencë dhe Kulturë), përfshin një numër të madh referencash nga tekstet islame dhe përmban thuajse të gjithë nenet e përfshira në "Kartën Universale të të Drejtave të Njeriut", duke përfshirë edhe të drejtën për jetën. Për këto dhe problematika të ngjashme, shih librin e mrekullueshëm të dijetarit bashkëkohor Xh. Avde, *Intencat e Sheriatit si filozofi e së drejtës - përqasje sistemesh*, (përkth. Sh. Sulejmani), FSHI, Shkup, 2020.

hyjnore dhe njerëzore, duke dhënë një mesazh të qartë për rëndësinë e mbrojtjes së jetës, pavarësisht nga faza e saj e zhvillimit.

Vlera e *Gurre*-s

Përkatësia gjinore, si edhe ajo fetare e palës së dëmtuar, ka pasur ndikimet e veta[1] në përcaktimin e vlerës së ***Gurre-s*** sipas juristëve klasikë. Në një numër të madh rastesh, është bërë dallim në vlerën e ***Gurre-s*** midis fëmijës mashkull dhe femër, si dhe në rastin kur fetusi apo embrioni i përkiste një feje tjetër, joislame[2]. Këto dallime reflektojnë qëndrimet e ndryshme ligjore dhe sociale të kohës.

Megjithatë, mendojmë se një dallim i tillë nuk duhet të zbatohet për këtë lloj akti kriminal. Kjo për arsye se, siç janë të një mendimi shumica e mendimtarëve klasikë dhe bashkëkohorë, krijesa e re gëzon një dinjitet ekskluziv dhe të veçantë që meriton respekt dhe vlerësim të barabartë, pavarësisht nga gjinia apo përkatësia fetare. Dallimi në vlerën e ***Gurre-s*** do të binte në kundërshtim me frymën e përgjithshme të sheriatit, i cili promovon ruajtjen dhe respektimin e dinjitetit njerëzor dhe të drejtave universale, duke përfshirë edhe të drejtat e fetusit si një potencial i qenies njerëzore.

Në literaturën klasike, vlera e ***Gurre-s*** është përcaktuar kryesisht në formën e pasurisë materiale, shpesh në bagëti, konkretisht në deve. Kjo ndodh për shkak të rëndësisë që kishte kjo lloj bagëtie në mesin e arabëve të asaj kohe. Deveja ishte një pasuri e çmuar, duke qenë e përshtatshme për kushtet klimaterike të rajonit dhe një burim i domosdoshëm i jetesës.

Megjithatë, kjo logjikë duhet të kontekstualizohet në ditët e sotme. Përderisa sheriati vendos vlera universale mbi dinjitetin dhe drejtësinë, është e nevojshme që përcaktimi i ***Gurre-s*** të jetë proporcional dhe të reflektojë realitetin bashkëkohor, duke u fokusuar në dëmshpërblime që përputhen me vlerat aktuale ekonomike dhe sociale.

[1] Diskutimet dhe analizën e argumenteve pro dhe kundër në lidhje me këtë problem, në mënyrë shumë të shkëlqyeshme, e ka zbërthyer Ibn Kudame në librin e tij *el-Mugni*, vëll. 7, f. 800; po ashtu shih *ed-Dur-rul mukhtar ve redul muhtar*, vëll. 6, f. 588.
[2] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vep. e cit., vëll. 26, f. 90; esh-Sherbini, *Mugnil muhtaxh*, vep. e cit., vëll. 4, f. 103; Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 537.

Në këtë rast, ndonëse kemi të bëjmë me një "vrasje", ajo nuk është vrasje në kuptimin e plotë të fjalës, pasi fetusi ende nuk ka arritur të formohet si person i plotë. Për këtë arsye, juristët përcaktojnë dënimin *Dije* për raste të vrasjeve të qëllimshme, ndërsa për raste të tilla specifike - siç është dëmtimi apo ndërprerja e jetës së një fetusi - aplikohen sanksione më të lehta, siç është ***Gurre***.

Aktet e tilla kriminale konsiderohen si një "*plagë e veçantë*", që në terminologjinë juridike islame njihet si ***el-Mevdiha***[1]. Për raste të tilla, Sheriati parashikon dëmshpërblime monetare, të njohura si ***el-Ersh***[2], të cilat përfshijnë vlera konkrete dhe të përcaktuara mirë për kompensimin e dëmit të shkaktuar.

Vlera e ***Gurre-s*** duhet të reflektojë një qasje gjithëpërfshirëse dhe të barabartë, duke mos bërë dallime të panevojshme mbi bazën gjinore apo fetare. Ky qasje jo vetëm që ruan frymën e drejtësisë dhe dinjitetit, por gjithashtu përputhet me qëllimet më të larta dhe më sublime të Sheriatit Islam për mbrojtjen e jetës dhe respektimin e të drejtave të çdo krijese njerëzore.

Pala e cila obligohet me pagimin *Gurre*

Një prej dilemave më të rëndësishme që ngrihet para juristëve muslimanë është çështja se kush është i obliguar të paguajë Gurre-n. Diskutimet

[1] Me këtë term në gjuhën arabe përkufizohen plagët e rënda, të cilat, sipas leksikologjisë së gjuhës arabe, nënkuptojnë një "*plagë të shkaktuar në trup, thellësia e së cilës arrin deri në kockë dhe e bën atë të dukshme*". Ky përshkrim pasqyron natyrën serioze të plagës, duke theksuar ndikimin e saj të thellë dhe potencialisht dëmtues për trupin, shih Ibni Mendhur, *Lisanul arab*, vep. e cit., vëll. 2, f. 635.

[2] Në leksik, ky nocion nënkupton "*shpagimin e gjakut në përgjithësi për plagët e shkaktuara*". Për më shumë, shih: Ibni Abud, *Kamus el-Muhit*, vëll. 7, f. 375. Terminologjia e këtij nocioni, siç është përdorur nga juristët, duke përfshirë edhe ata hanefitë, përkufizohet si: "*emërtim për pasuri që, detyrimisht, duhet paguar për krimin e kryer që ka shkaktuar dëmtim në trupin e njeriut*". Megjithëse nuk kemi të bëjmë me cenimin e një jete njerëzore të plotë, gjithsesi trupi dhe dinjiteti i individit duhet të çmohen, dhe për shkatërrimin apo dëmtimin e tij kryerësi i veprës duhet të ndëshkohet. Juristët muslimanë kanë numëruar dhe sqaruar dymbëdhjetë lloje plagësh, për të cilat parashikohet shpagim i përcaktuar. Me rastin e shqiptimit të dënimit, gjykatësi duhet të përcaktojë qartë llojin e plagës së shkaktuar dhe të vendosë dënimin në përputhje me këtë klasifikim, pasi vlera e shpagimit ndryshon varësisht nga lloji i plagës. Për përkufizimet e këtyre plagëve dhe sqarime të tjera, shih: Ibn Xhuzej, *el-Kavanin el-Fikhije*, (pa vend dhe vit bot.), f. 229-231.

lidhur me këtë çështje janë të shumta dhe shpesh të ndërlikuara, duke u fokusuar në dy aspekte kryesore:

- Kush ngarkohet me pagimin e dënimit - kryerësi i veprës penale apo të afërmit e tij?

- Në cilat rrethana shqiptohet dënimi - a zbatohet vetëm kur vepra kryhet me paramendim apo edhe kur kryhet pa qëllim, pra me gabim?

Shumica e juristëve muslimanë janë të mendimit se të afërmit nga ana atërore e kryerësit (*agnatët*) janë ata që mbulojnë pagesën e ***Gurre-s***, duke e lidhur këtë përgjegjësi me strukturat tradicionale familjare dhe solidaritetin ndërfisnor. Megjithatë, një numër i konsiderueshëm dijetarësh hanefi argumentojnë se vetë autori i veprës kriminale duhet të paguajë dënimin, por vetëm kur plotësohen disa kushte specifike, që garantojnë drejtësinë e vendimit[1].

Një çështje interesante dhe e veçantë ngrihet kur vepra kryhet nga nëna e fëmijës, duke shkaktuar abort. Siç është sqaruar më herët, kur një grua e kryen abortin në mënyrë të qëllimshme, ajo është e obliguar të mbulojë pagesën e Gurre-s nga pasuria e saj personale.

Në raste kur vepra kryhet pa qëllim dhe në rrethana të veçanta (si p.sh., me lejen e dhënë nga bashkëshorti ose në rrethana të tjera të justifikueshme), përgjegjësia mund t'u kalojë të afërmve atërorë të saj. Ky dallim është një reflektim i logjikës së hollësishme juridike[2], që bazohet në vlerësimin e rrethanave dhe qëllimit të veprës.

Shkollat juridike janë përgjithësisht të një mendimi se ***Gurre*** si kompensim i takon trashëgimtarëve të fetusit apo embrionit[3]. Këta trashëgi-

[1] Shih për këto diskutime të stërzgjatura el-Kasani, *el-Bedai...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 325; *el-Mudeventul kubra*, Darul Fikr, Bejrut (pa vit. bot.), vëll. 4, f. 482.

[2] Ibn Abidin, *Hashijet ibni abidin...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 590.

[3] Një mendim të pavarur ka paraqitur Imam Lejthi, i cili argumenton se pasuria e *Gurre-s* duhet t'i kthehet nënës së fëmijës, pasi fetusi konsiderohet si një pjesë e trupit të saj. Sipas këtij qëndrimi, kompensimi material për abortin është, në thelb, një shpagim për dëmtimin e një pjese të trupit të saj. Megjithatë, ekziston një mendim më i gjerë, i mbështetur nga shumica e juristëve, sipas të cilit shuma e paguar si *Gurre* konsiderohet pasuri që duhet të trashëgohet nga të gjithë trashëgimtarët e fëmijës së abortuar, duke përfshirë edhe të afërmit e tij. Ky qëndrim mbështetet në parimin e trashëgimisë universale dhe nuk e kufizon përfitimin vetëm te nëna. Analiza e Imam Lejthit është kundërshtuar nga shumica e juristëve muslimanë, të cilët argumentojnë

mtarë përfshijnë të afërmit më të ngushtë të organizmit të ri[1], duke respektuar strukturat tradicionale të trashëgimisë. Ky qëndrim përfaqëson një zbatim të parimeve të drejtësisë dhe mbrojtjes së të drejtave të jetës, edhe në fazat më të hershme të saj.

Afati për pagimin e Gurre-s ndryshon midis juristëve dhe shkollave juridike. Disa juristë kërkojnë shlyerjen e menjëhershme, ndërsa të tjerë lejojnë një afat më të gjatë, deri në tre vite. Gjithashtu, në disa raste është e mundur që pagesa të bëhet me këste[2], duke marrë parasysh gjendjen ekonomike dhe rrethanat e palëve të përfshira.

Zgjidhja e çështjes se kush obligohet për të paguar ***Gurre-n*** dhe si duhet të kryhet kjo pagesë është një shembull i qartë i fleksibilitetit dhe ndjeshmërisë së Sheriatit Islam. Duke marrë parasysh rrethanat, qëllimet dhe kontekstin social, juristët kanë arritur të përcaktojnë një qasje të drejtë dhe proporcionale, e cila synon jo vetëm të ndëshkojë, por edhe të rivendosë drejtësinë dhe barazpeshën në shoqëri.

2.2. el-Kefaretu

Në leksikun e gjuhës arabe, fjala "***kufr***" rrjedh nga rrënja **k-f-r**, e cila ka kuptimin bazë "**të mbulosh**" ose "**të fshehësh**"[3]. Ky kuptim themelor përdoret në shumë kontekste. Për shembull, kur në arabisht thuhet: "**Keferellahu dhenbehu**", kjo shprehje ka kuptimin "**Allahu ia mbuloi (***ia fali***) gjynahet**". Kështu, rrënja **k-f-r** merr kuptime të ndryshme në varësi

se ky qëndrim nuk e respekton logjikën juridike të Sheriatit. Nëse shuma e *Gurre-s* përfundon duke iu kthyer nënës që ka kryer abortin, kjo bie ndesh me vetë parimin ndëshkues dhe kompensues të dënimit. Në një skenar të tillë, gruaja nuk do të konsiderohej e ndëshkuar, pasi pasuria do t'i kthehej vetë asaj, duke e bërë të gjithë procesin juridik të pavlerë dhe të padrejtë. Për këtë arsye, shumica e juristëve mbështesin mendimin se *Gurre* duhet të ndahet ndërmjet trashëgimtarëve të fetusit, duke ruajtur drejtësinë dhe logjikën juridike të sistemit të Sheriatit. Shih më hollësisht Ibn Xhuzej, *el-Kavanin el-Fikhije*, (pa vend dhe vit bot.), f. 229-231; Alauddin es-Samarkandi, *Tuhfetul Fukaha*, bot. I, Kutubul Islamije, vëll. 3, Bejrut 1985, f. 118.

[1] Për të mos u zgjeruar në lidhje me këtë problem, për hollësira shih Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 542; Ibn Hazm, *el-Muhala*, vëll. 11, f. 33; ed-Desuki, *Hashijet ed-desuki*, vep. e cit., vëll. 4, f. 269.

[2] Për problematika të tjera në lidhje me këto dhe të ngjashme shih Sarakhsi, *el-Mebsut*, vep. e cit., vëll. 26, f. 89; Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 543-4.

[3] Ibn Mendhur, *Lisan el-Arab*, vëll. 5, Dar Sadir, Bejrut 1990, f. 144-145.

të kontekstit, përfshirë idenë e mbulimit të një gjëje apo fshehjes së saj. Në këtë rast, përdorimi i shprehjes "**kefare**" nënkupton *faljen* dhe *mbulimin e mëkateve*, duke theksuar mëshirën hyjnore ndaj gabimeve njerëzore[1].

El-Kefaretu, si një nga llojet e dënimeve në Sheriatin Islam, përkufizohet si një obligim fetar që në vete ngërthen dënimin dhe adhurimin[2], të cilin Ligjvënësi Absolut e ka përcaktuar për mëshirën e krijesave të Tij, si pasojë e disa delikteve të kryera[3].

Këtë lloj dënimi, me karakter thellësisht fetar, juristi musliman Abdulkadir Avde me plotë të drejtë e përshkruan si një "*sanksion devocional*" (***Ukube te'abbudije***), duke nënvizuar natyrën e tij të pendesës dhe përmirësimit shpirtëror[4].

Një përkufizim i thjeshtë dhe gjithëpërfshirës i këtij nocioni mund të jetë ai që thotë se, ***kefaretu*** është një sanksion i përcaktuar me rigorozitet për gjynahun e bërë, me qëllim shlyerjen dhe pendesën për veprimin mëkatar"[5].

Baza ligjore për këtë dënim buron nga Kurani, i cili e trajton këtë çështje në mënyrë të përgjithshme, duke e lidhur veprën me vrasjen e kryer pa qëllim. Allahu i Plotfuqishëm thotë:

"**Dhe një besimtar nuk duhet ta vrasë një besimtar tjetër, përveçse gabimisht (**pa dashje**). Dhe kush vret një besimtar gabimisht (**pa dashje**), ai duhet të lirojë një skllav besimtar dhe t'i paguajë dëmshpërblim (***Dije***) familjes së tij, përveç nëse ata e falin atë. Nëse (**viktima**) ishte nga një popull që është armik për ju dhe ai (**viktima**) ishte besimtar, atëherë vetëm lirimi i një skllavi besimtar (**është i mjaftueshëm**). Por, nëse (**viktima**) ishte nga një popull me të cilin ju keni një marrëveshje, atëherë dëmshpërblimi (***Dija***) duhet t'i dorëzohet familjes së tij dhe duhet të lirohet një skllav besimtar. E kush nuk gjen (**mundësi për ta bërë këtë**), atëherë ai duhet të agjërojë dy muaj**

[1] Er-Ragib el-Isfahani, *el-Mufredat fi Garib el-Kur'an*, Dar el-Kalem, Kajro 2009, f. 456-457.
[2] En-Nevevi, *el-Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 320-323.
[3] Ibn Kudame, *el-Mugni...*, vep. e cit., vëll. 8, f. 144-147.
[4] A. Avde, *Teshriul xhinai...*, vep. e cit., vëll. 1, f. 683.
[5] El-Kasani, *Beda'i'...*, vep. e cit., f. 62-65,

rresht si pendim tek Allahu. Dhe Allahu është i Gjithëdijshëm, Mëshirëplotë"[1].

Ky ajet parashikon një sistem të qartë dhe të ndarë në faza për shlyerjen e këtij lloji të gabimit, i cili zbatohet edhe për kryerësin e veprës penale që trajtohet këtu, duke reflektuar qëndrimin se shlyerja e gabimit kërkohet në mënyrë të përgjithshme.

Dënimi el-Kefaretu realizohet sipas radhës së mëposhtme:

- *Lirimi i një skllavi* - Ky është veprimi i parë dhe më i rekomanduar për shlyerjen e mëkatit.

- *Agjërimi dy muaj rresht* - Në rast të pamundësisë financiare për lirimin e një skllavi, kryerësi i veprës duhet të agjërojë dy muaj pa ndërprerje.

- *Alternativa e tretë* - Sipas një grupi juristësh të shkollës juridike shafi'ite, nëse as lirimi i skllavit dhe as agjërimi nuk janë të mundura, atëherë mund të realizohet obligimi duke ushqyer gjashtëdhjetë të varfër.[2]

Për ata që nuk janë në gjendje të përmbushin asnjërën nga këto forma, disa juristë theksojnë se obligimi mbetet i pashfuqizueshëm dhe duhet të realizohet sapo të krijohen mundësitë. Ky qëndrim ruan parimin e përgjegjësisë dhe pendesës deri në plotësimin e dënimit[3].

2.3. et-Te'azir

Në kuadër të sanksioneve që mund t'i shqiptohen kryerësit të veprës penale *vrasje e fetusit/embirionit* përfshihet edhe sanksioni i veçantë - *et-Te'azir*. Si një masë edukativo-përmirësuese, ky koncept, sipas leksikut të gjuhës arabe, nënkupton se autori i një vepre të tillë, përmes kësaj mase

[1] En-Nisa, 92.

[2] El-Remli, *Nihajet el-Muhtaxh ila Sherh el-Minhaxh*, vëll. 3, Dar el-Fikr, Bejrut 1984, f. 415-417.

[3] Nga shkolla juridike hanefite, lexojmë se obligimi mbetet aktiv dhe detyrues, e nëse dikush nuk është në gjendje të përmbushë *kefaretin* në një moment të caktuar, ai nuk konsiderohet i realizuar (përmbushur), por personi mbetet i detyruar ta përmbushë atë kur t'i krijohen mundësitë. Me këtë qëndrim ruhet përgjegjësia ndaj pëmbushjes së këtij detyrimi dhe patjetër edhe pendesa që bëhet me të. Kështu, personi duhet të mbetet i vetëdijshëm për detyrimin dhe të angazhohet për përmbushjen e tij sapo kushtet ta lejojnë. Më hollësisht shih Nuxhajm, *el-Bahr er-Ra'ik Sherh Kenz ed-Daka'ik*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1997, f. 45-47.

të shqiptuar, mund të kontribuojë në arritjen e objektivit të politikës kriminale të shtetit dhe të prodhojë ndikim të kënaqshëm. Mbase kryerësi i veprës penale mund të reflektojë pozitivisht pas marrjes së një mase ndëshkuese. Për këtë arsye, në mënyrë të pavarur, por gjithmonë duke iu referuar logjikës juridike dhe bindjes islame, gjykatësi përcakton një nga ndëshkimet që nuk janë të përcaktuara në mënyrë të qartë si *Hadd* ose *Kisas*.

Duke qenë se vepra nuk bën pjesë në kategorinë e veprave penale që sanksionohen me ndëshkimet e lartpërmendura, është e kuptueshme që ndëshkimi duhet të jetë i ndryshëm, por gjithmonë duke marrë për bazë rrezikshmëria shoqërore e veprës dhe personaliteti i kryerësit të saj. Edhe pse ndëshkimi mund të duket më i ashpër, kjo është e justifikueshme për shkak të rrethanave specifike, pavarësisht se parimisht nuk i takon kësaj natyre. Për shembull, një person që kryen një vepër të tillë, si vrasja e një fetusi/embrioni ose shkakton një pasojë të ndaluar penale, apo është bashkëpunëtor në një krim, madje edhe në rastet kur vepra mbetet në tentativë, i shqiptohet një nga ndëshkimet që i përket kësaj kategorie[1].

[1] E drejta për jetën është një nga të drejtat themelore të njeriut, pa të cilën të gjitha të drejtat e tjera do të humbnin kuptimin e tyre. Ajo konsiderohet themeli mbi të cilin bazohen të gjitha të drejtat e tjera dhe njihet si universale dhe e barabartë për të gjithë, duke u fituar që në momentin e lindjes. Historikisht, kjo e drejtë është konsideruar si natyrore, e përjetshme dhe e pandryshueshme. Në vitin 1969, shtetet e Amerikës Latine miratuan Konventën Amerikane për të Drejtat e Njeriut, e cila, në parim, mbronte të drejtën për jetë që nga momenti i konceptimit. Republika Domenikane e ndalon plotësisht abortin në çdo rrethanë, përfshirë rastet kur jeta e gruas është në rrezik. Ky ndalim mbështetet në kushtetutën e vitit 2010, e cila garanton të drejtën për jetë që nga momenti i konceptimit. (Shih: "Abortion in the Dominican Republic," Amnesty International Report, 2020, f. 12, marrë nga faqja https://www.amnesty.org). Megjithatë, konventa nuk përcakton qartë se çfarë nënkuptohet me "konceptim," duke lënë hapësirë për interpretime të ndryshme dhe për ndalime të përgjithshme apo të pjesshme të abortit. Në disa vende evropiane, përfshirë Maltën, aborti është tërësisht i ndaluar për çdo rrethanë, siç përcaktohet në Kodin Penal të Maltës, (Criminal Code - Malta, Kapitulli 9, neni 241 (1)). Ndërkohë, në vende të tjera, kufizimet janë më të moderuara ose shkojnë në skajshmëri të tjera, duke e legalizuar plotësisht atë. Kjo çështje, jo vetëm në këtë shtet, por gjithandej në botë, ka qenë gjithmonë temë debatesh të ashpra, veçanërisht lidhur me pyetjen nëse embrioni ka të drejtën për jetë dhe nëse duhet të mbrohet kjo e drejtë. Në Qipro, aborti është i ligjshëm deri në javën e 12-të të shtatzënisë. Në rastet e përdhunimit ose incestit, aborti lejohet deri në javën e 19-të. Në mars të vitit 2018, parlamenti i Qipros dekriminalizoi abortin, duke liberalizuar legjislacionin e mëparshëm që e ndalonte përveç rasteve kur rrezikohej jeta e gruas ose shëndeti i saj fizik dhe

2.4. Ndalimi për të trashëguar

Nga shkenca e trashëgimisë mësojmë se një nga pengesat e trashëgimisë është vrasja. Ky është një mendim unanim i juristëve muslimanë, të cilët e mbështesin qëndrimin e tyre në thënien profetike: "**...vrasësit nuk i takon trashëgimi**". Ky veprim i shëmtuar bën që kryerësi i veprës penale të humbasë të drejtën për të trashëguar, me kusht që veprimi të ketë qenë i pajustifikuar, përkatësisht i palejuar.

Duhet theksuar se kjo pengesë zbatohet vetëm ndaj atij që, si kryerës i veprës për të cilën ngarkohet penalisht me përgjegjësi, ka pretendim për

---

mendor. Këto ndryshime synonin harmonizimin e legjislacionit të Qipros me standardet evropiane dhe sigurimin e të drejtave riprodhuese të grave. (Shih: "Cyprus MPs vote to decriminalise abortion," BBC News, 30 mars 2018); Në Francë, aborti është i legalizuar sipas kërkesës dhe, nga viti 2022, periudha për kryerjen e tij u zgjat nga 12 në 14 javë të shtatzënisë. Në mars të vitit 2024, Franca u bë vendi i parë që përfshiu të drejtën për abort në kushtetutë, duke e bërë këtë të drejtë një garanci kushtetuese. (Shih: www.legifrance.gouv.fr); Në Shqipëri, legjislacioni e trajton këtë çështje me një qasje të veçantë. Kodi Penal i Shqipërisë, në seksionin për veprat penale kundër shëndetit (nenet 93-94), përcakton se ndërprerja e shtatzënisë pa pëlqimin e gruas dënohet me burgim deri në pesë vjet. Ndërsa ndërprerja e shtatzënisë që kryhet nga një person i paautorizuar ose në kushte jo mjekësore, në rast se shkakton dëmtime të rënda ose vdekjen e gruas, dënohet me burgime më të gjata; sa i përket vendit tonë, Republika e Maqedonisë së Veriut, në historikun e saj ka pasur një ligj liberal për abortin që nga viti 1972. Ky ligj për ndërprerjen e shtatzënisë përcakton që aborti mund të kryhet deri në 10 javë nga dita e ngjizjes me pëlqimin me shkrim të gruas. Nëse gruaja është e mitur ose e privuar nga aftësia për të vepruar, kërkohet pëlqimi me shkrim i prindit ose kujdestarit të saj. Për më tepër, ndërprerja e shtatzënisë nuk lejohet nëse nuk ka kaluar të paktën një vit nga ndërprerja e mëparshme. Ligji, i cili u ndryshua në vitin 2013, i jep grave më shumë liri dhe të drejta për të vendosur në lidhje me të ardhmen e shtatzënisë së tyre, duke përfshirë të drejtën për të vendosur në mënyrë të pavarur për riprodhimin e tyre. (Ligji për ndërprerjen e shtatzënisë në R.M, Gazeta Zyrtare nr. 87, datë 17.06.2013). Aborti tashmë është bërë pjesë e "*mënyrës moderne të jetës*". Shumë vende kanë miratuar ligje që e rregullojnë këtë çështje ose e kanë ligjëruar plotësisht, duke e konsideruar si një nga të drejtat themelore të grave. Janë miratuar ligje që rregullojnë ligjshmërinë e këtij problemi për të legalizuar plotësisht abortin, duke u njohur si një nga të "*drejtat e grave*". Megjithatë, çështja e abortit mbetet një nga temat më të diskutueshme në botë, veçanërisht për pyetjen nëse embrioni ka të drejtë për jetë dhe nëse kjo e drejtë duhet të mbrohet. Për më tepër në lidhje me këtë problematikë shih Cook, R. J., Erdman, J. N., & Dickens, B. M. (2014), "Abortion Law in Transnational Perspective: Cases and Controversies". University of Pennsylvania Press; Center for Reproductive Rights. (2022), "The World's Abortion Laws 2022", një raport i plotë që analizon legjislacionin mbi abortin në Evropë dhe më gjerë. reproductive rights.org

trashëgimi nga pasuria e fetusit të vrarë. Pra, kjo nuk nënkupton se vrasësi, i cili humb të drejtën për të trashëguar pasurinë e fetusit të vrarë nga ai vetë, pengohet edhe për të trashëguar në përputhje me rregullat e tjera të përcaktuara në të drejtën trashëgimore islame.

2.5. el-Kisas

Në lidhje me këtë lloj dënimi, nëse duhet apo jo të shqiptohet ndaj kryerësve të një vepre të tillë penale, juristët muslimanë ndahen në dy grupe kryesore:

a) Qëndrimi i xhumhurit (shumicës) të dijetarëve[1], përfshirë juristët hanefi[2]. *Xhumhuri* mendon se një sanksion i tillë nuk duhet të shqiptohet për këtë lloj vepre penale, qoftë edhe kur ajo kryhet me paramendim. Sipas tyre, *Kisasi* parashihet vetëm në rastet e vrasjes së një personi që ka fituar të gjitha atributet e një jete njerëzore të plotë.

Një grup juristësh theksojnë se ky dënim nuk mund të shqiptohet as në rastet kur fetusi lind gjallë pas sulmit ndaj nënës dhe vdes më pas si pasojë e këtij akti kriminal.

Juristët argumentojnë se *fetusi* nuk përfaqëson një jetë njerëzore të plotë në kuptimin e sheriatit, prandaj vepra nuk përmbush elementet e nevojshme për të shqiptuar dënimin ***Kisas***.

b) Qëndrimi i shkollës juridike dhahirite dhe bashkëmendimtarëve të tyre mbështesin që dënimi *Kisas* është i obligueshëm për kryerësin e një vepre të tillë penale[3], por vendosja e këtij dënimi kushtëzohet nga disa elemente, si:

---

[1] Shih Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 550.

[2] Es-Serakhsi, *el-Mubsut...*, vep. e cit., vëll. 26, f. 88.

[3] Në disa vende, legjislacioni mbi abortin është shumë i kufizuar ose e ndalon plotësisht këtë praktikë. Në Brazil, aborti lejohet vetëm në rastet e përdhunimit, rrezikut për jetën e gruas ose në rast të anomalive të rënda fetale. Në El Salvador, aborti është i ndaluar në çdo rrethanë, pa përjashtime, dhe gratë mund të përballen me ndjekje penale edhe në rastet e abortit spontan. Gjithashtu edhe në Andora, aborti është i ndaluar në të gjitha rrethanat, pa përjashtime ligjore, duke e bërë atë një nga dy vendet e vetme në Evropë me një ndalim total të abortit, së bashku me Vatikanin. Kushtetuta e Andorës mbron të drejtën për jetë që nga momenti i konceptimit, dhe Kodi Penal parashikon dënime për ndërprerjen e shtatzënisë, duke përfshirë burgim për gratë që kryejnë abort dhe për profesionistët mjekësorë që e realizojnë atë.

✓ ***Veprimi të jetë kryer me paramendim***: Kryerësi duhet të ketë vepruar me qëllim për të dëmtuar fetusin ose për të shkaktuar pasojën fatale.

✓ ***Prova të mjaftueshme në procedurë gjyqësore***: Juristët pranojnë prova si vetëpranimi i fajit nga kryerësi, dëshmitë e dëshmitarëve, dhe konstatimet e autopsisë lidhur me shkakun e vdekjes.

✓ ***Jetësimi i fetusit***: *Fetusi* duhet të ketë fituar atribute njerëzore, d.m.th. të ketë kaluar 120 ditë nga ngjizja, duke e theksuar fuqishëm këtë[1], pasi kjo periudhë konsiderohet si fillimi i shpirtëzimit[2].

✓ ***Natyrshmëria e sulmit***: Sulmi ndaj nënës duhet të ketë qenë i fuqishëm dhe i pamëshirshëm, duke përfshirë goditje në zona të rrezikshme të trupit[3].

✓ ***Gjendja e fetusit para sulmit***: Fetusi duhet të ketë qenë i gjallë para goditjes dhe ta ketë humbur jetën si rezultat i drejtpërdrejtë i veprimit kriminal.

Mendojmë se, një dënim i tillë për këtë lloj vepre penale nuk do të ishte i drejtë, pasi, edhe pse fetusi duhet të respektohet për shkak të dinjitetit të tij, ai ende nuk përbën një person të plotë në kuptimin juridik dhe sheriatik të fjalës. Për më tepër, *kisasi* si dënim kërkon që viktima të jetë një qenie njerëzore e plotë dhe e gjallë, e cila nuk përmbushet në rastin e një fetusi.

Krejtësisht i ndryshëm është rasti kur fëmija lind plotësisht i gjallë dhe tregon shenja jete. Në këtë situatë, ai kthehet në një person/njeri në kuptimin e plotë dhe i përmbush të gjithë kushtet për aplikimin e dënimit *Kisas*,

[1] Ibn Hazm, *el-Muhala...*, vep. e cit., vëll. 11, f. 31.

[2] Nga literatura islame mësojmë se disa juristë muslimanë, si el-Behuti në veprën e tij *Keshaf el-Kina'*, vëll. 6, f. 27, thekson se mosha më e hershme kur njeriut i dhurohet jeta nga Krijuesi është periudha pas gjashtë muajve shtatzënie. Ky mendim përputhet me qëndrimet e shkencës bashkëkohore në fushën e gjinekologjisë, e cila konfirmon se, pas javës së 24-të, edhe pse me shumë vështirësi, një foshnjë mund t'i mbijetojë një lindjeje të parakohshme. Duhet të risjellim në vëmendje se mendimi i juristëve, siç është sqaruar edhe më herët në tekst, është se periudha minimale e shtatzënisë është ajo që përmendet më sipër. Për këtë, shih gjithashtu el-Kasani, *el-Beda'i' es-Sana'i ...*, vep. e cit., vëll. 3, f. 116.

[3] Ibn Xhuzij, *Kavanin el-fikhije*, f. 342.

nëse pas vrasjes së tij janë përmbushur kushtet e përcaktuara nga juristët muslimanë.

2.6. ed-Dijetu

Siç e kemi sqaruar, *Dije* është një vlerë materiale që i paguhet familjarëve ose të dëmtuarve të viktimës nga vepra penale e vrasjes. Ky dënim mund të shqiptohet vetëm nëse nuk ekzekutohet dënimi me *Kisas*. Këtu do të flasim për këtë lloj sanksioni, i cili parashikohet nga ai grup juristësh që mendojnë se kryerësi i kësaj vepre duhet dënuar me *Kisas*, dhe jo për grupin tjetër të juristëve që nuk e parashikojnë këtë lloj dënimi.

Për të shqiptuar këtë lloj dënimi, juristët kanë përcaktuar këto kushte:

✓ ***Mosekzekutimi i Kisasit***: *Dije* mund të shqiptohet vetëm nëse nuk ka mundësi të ekzekutohet *Kisas*-i, për çfarëdo arsye.

✓ ***Mospërmbushja e një kushti për ekzekutimin e*** *Kisasit*: Në rastet kur mungon një nga kushtet për ekzekutimin e dënimit me *Kisas*, si p.sh. mosplotësimi i periudhës së fetusit për t'u konsideruar si jetë njerëzore e plotë, ose kur goditja nuk ka qenë mjaftueshëm e fuqishme dhe nuk është kryer në zona të ndjeshme të trupit. Në këto raste, *Dije* konsiderohet si zëvendësim për *Kisas*.

✓ ***Foshnja të ketë lindur e gjallë***: Nëse fëmija del gjallë pas lindjes, por më pas asgjësohet (vritet), qoftë menjëherë apo brenda një periudhe të shkurtër kohe, kryerësi i këtij akti ngarkohet me dënimin *Dije* të plotë.

Ky lloj dënimi mbetet një alternativë në mungesë të *Kisasit*, duke ruajtur parimin e përgjegjësisë dhe të drejtës për kompensim ndaj të dëmtuarve.

Duhet të ndalemi në këtë çështje dhe të japim disa sqarime shtesë më të hollësishme, duke pasqyruar mendimet dhe argumentet e juristëve që, megjithëse nuk lidhen direkt me temën, ato lidhen ngushtë me këtë pikë të rëndësishme. Këto sqarime do të mbahen brenda kornizës së përcaktuar dhe objektivit të synuar.

Mes juristëve lind diskutimi mbi çështjen kur fëmija nuk ndahet plotësisht nga nëna, pra nuk ka dalë i gjallë apo ka vdekur në barkun e saj dhe nuk ka dalë nga trupi i nënës. Po ashtu, një rast tjetër i ndërlidhur

është kur dikush e vret një grua shtatzënë, por fëmija nuk pëson abort ose gruaja ndjen një lëvizje të pazakontë të fetusit si pasojë e sulmit. Nëse agresioni ndaj gruas vazhdon dhe sulmuesi i pamundëson asaj frymëmarrjen e lirë, situata bëhet edhe më e ndërlikuar. Kjo ka sjellë mendime të ndryshme mes juristëve muslimanë.

Sipas juristëve të shkollës **Hanbelite, Shafi'ite dhe Malikite,** kryerësi i veprës penale duhet të ndëshkohet me *Dije* për fëmijën. Ky qëndrim bazohet në faktin se agresioni ndaj gruas shtatzënë ka ndikuar drejtpërdrejt në jetën e fëmijës së saj, edhe nëse kjo ndodh përmes ndërlidhjes me dëmtimin e nënës[1].

Shkolla Hanefite mban një qëndrim disi të ndryshëm. Ata pajtohen që kryerësi i veprës duhet të ndëshkohet për veprimin penal të kryer ndaj gruas, por nuk e shohin të drejtë që ai të paguajë *Dije* për fëmijën. Sipas tyre, vdekja e fëmijës si pasojë e vdekjes së nënës është një ndërlidhje indirekte dhe nuk mund të trajtohet si një shkak i drejtpërdrejtë. Kjo përfshihet në konceptin e "rrethanave të dyshimta" që, sipas shkollës Hanefite, e përjashtojnë ndëshkimin me *Dije* për fëmijën në këtë rast. Këto qëndrime reflektojnë dallimet e interpretimit juridik mes shkollave të mendimit islam në lidhje me rastet kur vdekja e fëmijës është e ndërlidhur me vdekjen e nënës.

Ndërsa disa shkolla juridike e shohin të arsyeshme ndëshkimin me *Dije* për fëmijën, të tjerat theksojnë se mungesa e një lidhjeje të drejtpërdrejtë mes veprimit të kryerësit dhe vdekjes së fëmijës krijon një bazë të dyshimtë për ndëshkim.

Sipas Imam Zuhriut, nëse një fëmijë lind i vdekur si pasojë e një veprimi të dhunshëm ndaj nënës, kryerësi i veprës penale është i detyruar të pagojë "*Dije*" (kompensim financiar) për shkak të vdekjes së fëmijës. Ky qëndrim mbështetet në traditat juridike islame që trajtojnë përgjegjësinë për dëmet e shkaktuara ndaj fetusit[2].

Dhahiritët, duke analizuar hadithin e Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!), i cili flet për pagimin e *Dijes* për fëmijën që abortohet, qoftë i gjallë apo i vdekur, theksojnë se në këtë rast kryerësi

[1] Ibn Kudame, *el-Mugni...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 783-785.
[2] El-Kasani, *Beda'i'...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 325-328.

i veprës penale dënohet me *Dije*. Sipas tyre, në hadithin që flet për çështjen e ***Gurre**-s*, Profeti nuk përmend ndonjë kusht se fëmija duhet të dalë i vdekur nga barku i nënës për t'u shqiptuar dënimi. Për këtë arsye, ata e konsiderojnë këtë hadith një argument të qartë dhe të mjaftueshëm për vendosjen e dënimit të *Dijes*[1].

Në rastin kur ndaj një gruaje shtatzënë kryhet një akt penal dhe si pasojë e këtij akti ajo vdes, ndërsa fëmija lind i gjallë në atë moment, por më vonë vdes, paraqiten disa rrethana që kërkojnë trajtim të detajuar. Një faktor thelbësor është mosha e fetusit/fëmijës në momentin e aktit penal. Në të drejtën islame[2], juristët janë unanimë në qëndrimin se mosha minimale për të konsideruar një lindje të vlefshme është gjashtë muaj nga momenti i ngjizjes. Në këtë periudhë, organet dhe trupi i fetusit mund të jenë zhvilluar mjaftueshëm për të mbijetuar jashtë barkut të nënës[3].

Nëse fëmija, i cili ka qenë më shumë se gjashtë muaj i zhvilluar dhe shpëton nga akti penal i drejtuar ndaj nënës së tij shtatzënë, por më vonë vdes, jurisprudenca islame përcakton se kryerësi i veprës penale detyrohet të paguajë një *Dije* të plotë për vdekjen e nënës, si dhe një *Dije* të plotë për vdekjen e fëmijës. Arsyeja për këtë është se akti penal ka ndikuar drejtpërdrejt në vdekjen e të dyve.

Në anën tjetër, nëse fëmija lind i gjallë pas aktit penal dhe arrin të tregojë shenja të shëndetit të plotë, por më vonë vdes për shkaqe të tjera që

[1] Ibn Hazm, *el-Muhala bi'l-Athar*, vëll. 11, Dar el-Fikr, Bejrut 1988, f. 63-65.
[2] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut...*, vep. e cit., vëll. 26, f. 173-176.
[3] Do të konstatohet se fëmija ka lindur i gjallë nëse ka dhënë shenja jete, si p.sh. ka lëshuar zë, ka klithur, apo ka treguar shenja të tjera të gjallërisë. Sipas juristëve malikij, çfarëdo lëvizje që mund të bëjë fëmija pasi del nga barku i nënës nuk jep detyrimisht të kuptohet se ai ka lindur i gjallë, përveç nëse këto shenja janë të qarta dhe të qëndrueshme. Një qëndrim interesant i shkollës juridike Malikite thekson se provë e fuqishme për të vërtetuar se fëmija ka lindur i gjallë dhe më pas ka vdekur është dëshmia e familjarëve të gruas. Ata duhet të dëshmojnë se fëmija ka vdekur si rezultat i aktit kriminal ndaj nënës, që ka shkaktuar njëkohësisht edhe vdekjen e fëmijës. Më gjerësisht mbi këtë qëndrim, shih veprën e juristit maliki ed-Derdiri, *Esh-Sherh el-Kabir* me komentet e Ed-Desuki, vëll. 4, f. 269. Sot, në epokën e zhvillimit të shpejtë të shkencës dhe mjekësisë, fjala e ekspertëve mjeko-ligjorë duhet të jetë vendimtare. Nuk duhet të mbështetemi vetëm në dëshmitë e personave që mund të kenë parë lëvizje apo gjeste të fëmijës, pasi këto nuk përbëjnë gjithmonë prova të mjaftueshme për të konstatuar se ai ka lindur i gjallë. Ed-Derdiri, *esh-Sherh el-Kabir* dhe komentet e Ed-Desuki, vëll. 4, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut, 1997, f. 269.

nuk lidhen me aktin penal, kryerësi i veprës penale nuk detyrohet të paguajë *Dije* për vdekjen e fëmijës. Ky vendim mbështetet në parimin se lidhja shkakësore ndërmjet aktit penal ndaj nënës dhe vdekjes së fëmijës është e ndërprerë.

Juristët, në këtë rast, duket se janë mbështetur në rrethana objektive, të cilat i kanë marrë parasysh për një gjykim të tillë.

Në këtë rast, vlerësojmë se duhet të merren parasysh qëllimi/dashja (*Kasd*) dhe synimi (*Nijeh*) i kryerësit të veprës penale. Në mënyrë specifike, duhet të shqyrtohet nëse sulmi ndaj gruas shtatzënë kishte si qëllim edhe shkaktimin e vdekjes së fëmijës. Vetëm duke u bazuar në një logjikë juridike të tillë, mund të realizohen disa objektiva të rëndësishëm, si më poshtë:

- ✓ ***Politika kriminale***: Do të jetë në përputhje me frymën e Sheriatit Islam, duke parandaluar në mënyrë efikase dhe të drejtë veprat penale të këtij lloji, si dhe duke i penguar kryerësit potencialë të motivuar për të ndërmarrë akte të ngjashme.

- ✓ ***Efikasiteti dhe suksesi***: Do të zbatohet një politikë kriminale efikase dhe plotësisht e suksesshme, që garanton drejtësi dhe siguri shoqërore.

- ✓ ***Kënaqësia e drejtësisë***: Drejtësia do të plotësohet duke mbrojtur të drejtat e njeriut dhe duke ndëshkuar në mënyrë të drejtë ata që i cenojnë këto të drejta.

- ✓ ***Ruajtja e jetës njerëzore***: Do të realizohet intenca, objektivi, synimi më i lartë (*Mekasid*) i Sheriatit Islam, që është ruajtja e jetës së njeriut. Ky parim përfshin mbrojtjen e jetës së një fetusi, edhe në fazat më të hershme të zhvillimit të tij biologjik, duke e njohur atë si një qenie njerëzore me dinjitet të pacenueshëm.

Duke pasur parasysh këto parime, vrasja e fetusit duhet të trajtohet si një formë e veçantë e vrasjes, duke marrë në konsideratë jetën e tij dhe statusin unik juridik që i njihet në jurisprudencën islame[1]. Për këtë arsye,

[1] Në të drejtën islame, përgjegjësia për vrasjen e një fetusi përcaktohet në bazë të synimit - *Kasd*-it dhe shkakut - *Sebeb*. Në këtë rast, nëse qëllimi i kryerësit ishte të shkaktonte vdekjen e fëmijës përmes sulmit ndaj nënës, atëherë kjo konsiderohet një

mendojmë se është e domosdoshme që kjo problematikë të trajtohet në mënyrë gjithëpërfshirëse dhe të rezymuar.

Duke filluar nga rasti kur ndaj një gruaje shtatzënë ushtrohet një vepër penale, si pasojë e së cilës ajo vdes, ndërsa fëmija hidhet nga barku i saj para moshës gjashtëmuajshe dhe vdes, juristët muslimanë kanë paraqitur qëndrimet e tyre për ndëshkimin e kryerësit të kësaj vepre penale. Në këtë rast, ai ndëshkohet me pagesën e plotë të *Dije*-s.

Në literaturën juridike islame[1], diskutimi lidhet me rastet kur fëmija del pjesërisht ose plotësisht nga barku i nënës dhe kur pagesa e *Dijes* konsiderohet e detyrueshme[2]. Juristët kanë paraqitur disa qëndrime të ndryshme për këtë çështje:

Shafi'itët: Sipas qëndrimit më të ekspozuar, nëse një pjesë e trupit të fëmijës del nga barku i nënës dhe ai është i vdekur, kryerësi i veprës penale duhet të ndëshkohet me pagesën e *Dijes*, edhe nëse fëmija nuk është ndarë plotësisht nga trupi i nënës.

Malikitët: Ata argumentojnë se pagesa e *Dijes* për kryerësin e veprës penale është e detyrueshme vetëm kur fëmija ndahet plotësisht nga trupi i nënës.

Hanbelitët: Sipas tyre, pagesa e *Dijes* është e detyrueshme edhe nëse fëmija nuk ndahet plotësisht nga trupi i nënës.

Dhahiritët: Ata nuk i hyjnë diskutimit nëse fëmija ka dalë pjesërisht apo plotësisht. Ata mbështeten në hadithin e Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!), i cili, sipas tyre, nuk e kushtëzon

përgjegjësi e drejtpërdrejtë dhe ngarkohet me dënime të përcaktuara si *Dije* ose dënime të tjera të ngjashme, varësisht nga shkalla e veprës. Kështu, Imam Kasaniu sulmin ndaj një gruaje shtatzënë që shkakton vdekjen e fetusit e konsideron një krim të veçantë që kërkon një *Dije* të veçantë për fëmijën, krahas *Dijes* për nënën, nëse vërtetohet lidhja shkakësore. Gjithashtu, fuqia e sheriatit për të mbrojtur jetën e fetusit mbështetet në parimin e madh të mbrojtjes së jetës njerëzore (Hifdh en-Nefs), një ndër objektivat kryesore të ligjit islam. Shih el-Kasani, *Bedai' ea-Sana'i*..., vep. e cit., vëll. 7, f. 325-330.

[1] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut, 1997, f. 236-240.

[2] Imam en-Nevevi, *el-Mexhmua Sherh el-Muhadhdhab*, vol. 16, Dar el-Fikr, Bejrut, 2002, f. 195-198.

daljen e fëmijës për të ndëshkuar kryerësin e veprës penale me pagesën e *Dijes*.

Pas një analize të gjatë mbi këtë çështje, vlerësojmë se, për të ndëshkuar kryerësin e veprës penale me pagesën ***Gurre*** (***Dije*** për fëmijën), nuk ka rëndësi nëse fëmija ka dalë pjesërisht apo plotësisht nga trupi i nënës. E rëndësishme është që të konstatohet se vdekja e fëmijës ka qenë rezultat i veprës penale të kryer ndaj nënës së tij. Kjo vlen edhe në rastet kur fëmija mbetet në barkun e nënës ose del pjesërisht, për sa kohë veprimi penal ka shkaktuar vdekjen e tij.

Argumenti kryesor i juristëve për këtë çështje është hadithi i Pejgamberit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!), që e trajton sanksionimin me *Gurre* në rastet kur një grua shtatzënë goditet dhe fëmija i saj si pasojë vdes. Nga analiza e këtij hadithi kuptohet se:

✓ Hadithi nuk vendos kushtin që fëmija të dalë plotësisht nga trupi i nënës për të ndëshkuar kryerësin e veprës penale.

✓ Ndëshkimi bazohet në lidhjen shkakësore ndërmjet veprës penale dhe vdekjes së fëmijës, pavarësisht nga pozicioni i tij (brenda apo jashtë trupit të nënës).

Raste të tjera të diskutimit

Një rast interesant që juristët e kanë diskutuar është kur kryerësi i veprës penale godet një grua shtatzënë, por fëmija në barkun e saj nuk është formuar ende plotësisht. Nëse si rezultat i aktit penal ajo aborton një fetus të paplotësuar, lind pyetja: a duhet të ndëshkohet kryerësi me ***Gurre***? Për këtë rast, shumica e juristëve e kushtëzojnë sanksionin me vërtetimin e lidhjes shkakësore dhe statusin e fetusit si një krijesë me shenja të jetës[1].

Hanbelitët mendojnë se, në rastin kur fryti në barkun e nënës nuk është formuar ende (nuk ka marrë formën e njeriut), nuk ka ndëshkim për kryerësin e veprës penale në fjalë. Megjithatë, nëse fetusi është në fazën e organogjenezës, edhe kur organet ose gjymtyrët e trupit të tij nuk janë

[1] Shih më hollësisht Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 236-240; es-Sarakhsi, *el-Mabsut*..., vep. e cit., vëll. 26, f. 195-198; Imam Nevevi, *el-Mexhmua*..., vep. e cit., vëll. 16, f. 175-180.

plotësisht të dukshme, kryerësi i veprës penale dënohet. Për ta konstatuar këtë, kërkohet dëshmia e ekspertëve të fushës përkatëse dhe jo e individëve të rëndomtë.

Në rastin kur fetusi ndodhet në fazën fillestare të organogjenezës, Hanbelitët ofrojnë dy qëndrime. Më i sakti prej tyre është se kryerësi i veprës penale nuk dënohet me ***Gurre***. Ky qëndrim argumentohet me faktin se, për sa kohë që nuk ka filluar në mënyrë të qartë formimi i trupit dhe shenjat nuk janë të dukshme, fetusi trajtohet si në fazën e "gjakut të ngjizur", për të cilën nuk zbatohet dënimi me ***Gurre***.

Shafi'itët, mbajnë qëndrimin se nuk ka rëndësi nëse fetusi është në fazën fillestare të organogjenezës apo në një fazë më të përparuar. Ata argumentojnë se, për sa kohë që është konstatuar se fetusi ka nisur formimin e organeve, kryerësi i veprës penale duhet të dënohet me *Gurre*.

Malikitët mbajnë një qasje më rigoroze ndaj kësaj çështjeje, duke ofruar një mbrojtje më të madhe penalo-juridike për fetusin krahasuar me shkollat e tjera juridike. Ata mbështeten në qëndrimin se fetusi, pavarësisht fazës së tij të zhvillimit, meriton të mbrohet. Sipas Malikitëve, nëse fetusi e humb jetën si pasojë e aktit penal, kryerësi i veprës dënohet me *Gurre*, pa marrë parasysh fazën e zhvillimit të fetusit.

Hanefitët argumentojnë se kryerësi i veprës penale dënohet me *Gurre* në rastet kur pjesët ose organet e fetusit janë të dukshme, edhe nëse nuk janë formuar plotësisht. Në tekstet juridike të kësaj shkolle theksohet se, nëse fetusi ndodhet në fazën fillestare të organogjenezës dhe nuk mund të konstatohet me siguri nga ekspertët se pjesët e trupit kanë filluar të formohen, atëherë kryerësi i veprës penale nuk dënohet me *Gurre*, por paguan një dëmshpërblim të veçantë për familjen e viktimës, i njohur si ***Hukumetul Adl***[1].

[1] Nocioni *Hukume* ose *Hukumetul Adl*, i përdorur në literaturën profesionale juridike penale islame, i referohet një lloj sanksioni financiar (dënimi në të holla) të pacaktuar, që duhet të paguajë kryerësi i veprës penale si dëmshpërblim për veprat e kryera ndaj trupit të viktimës. Ky nocion përbën një nënlloj të sanksioneve të njohura si *Ersh*, me dallimin që *Ersh* është më i përgjithshëm dhe përfshin:
1) Sanksione financiare të pacaktuara - *Hukume*, të cilat i përcakton gjykatësi bazuar në rrethanat konkrete; 2) Sanksione financiare të përcaktuara - *Ersh*, për të cilat Sheriati ka specifikuar një sasi të caktuar dëmshpërblimi që duhet paguar nga

Ky diskutim tregon qasjen e ndryshme të shkollave juridike islame në trajtimin e çështjeve që lidhen me mbrojtjen e fetusit. Hanbelitët dhe Hanefitët kushtëzojnë ndëshkimin me *Gurre* në bazë të fazës së zhvillimit të fetusit dhe dukshmërisë së organeve, ndërsa Malikitët dhe Shafi'itët mbajnë qëndrime më gjithëpërfshirëse për mbrojtjen e fetusit në çdo fazë të zhvillimit.

Juristi dhe studiuesi i shquar bashkëkohor, prof. dr. A. Zejdani, mendon se, për të ndëshkuar një person, është e domosdoshme që objekti i sulmit të ekzistojë. Për ta ngarkuar kryerësin me përgjegjësi penale, shqyrtohet objekti i mbrojtur nga ligji. Nëse nuk ka një objekt që është dëmtuar nga akti penal, realisht nuk mund të ketë dënim për kryerësin. Ai argumenton se, në rastet kur nuk ka një objekt të qartë që është sulmuar dhe nga ky sulm është shkaktuar një pasojë e ndaluar penale, nuk mund të ketë përgjegjësi ligjore[1].

Dr. Zejdani vlerëson se fetusi, i cili ndodhet në fundin e fazës së tretë të zhvillimit, nuk mund të konsiderohet me siguri të plotë si një person njerëzor (njeri në kuptimin e plotë të fjalës) në jetën reale dhe objektive. Sipas tij, fetusi nuk është formuar ende mjaftueshëm për të marrë formën e një fëmije dhe për t'u trajtuar si subjekt i mbrojtjes penale.

---

kryerësi i veprës penale për plagët e shkaktuara. Si sanksion, *Hukume* ndryshon edhe nga *Gurre*, për të cilin vlera është përcaktuar në mënyrë taksative. Në rastin e *Gurre*-s, nuk lejohet që pagesa të jetë as më pak, as më shumë, por saktësisht ajo që është përcaktuar, si në këtë rast konkret ku, sipas hadithit të Pejgamberit Muhamed a.s., vlera është pesë deve ose kundërvlera e tyre në pasuri monetare. Për këtë, shih: el-Kasani, *Bedaiu' Sanai fi Tertibi Sherai'*, Dar el-Kutub el-Ilmije, botimi i II, Bejrut 1986, vol. 7, f. 578. Në rastet kur një plagë nuk është specifikuar në Sheriat për të pasur një dëmshpërblim të përcaktuar, përcaktimi i sanksionit material i lihet në zgjedhje gjykatësit. Gjykatësi ose eksperti i fushës përkatëse duhet të shqyrtojë rrethanat e plagës, duke përcaktuar nivelin dhe seriozitetin e saj. Në bazë të këtyre të dhënave, gjykatësi vendos dëmshpërblimin material që duhet të paguajë kryerësi i veprës penale. Për shkak se vlera e dëmshpërblimit përcaktohet nga gjykatësi, ky lloj sanksioni quhet një formë dënimi me kompetencë zgjedhjeje. Vendimi merret në përputhje me normat e së drejtës islame, pas studimit të detajuar të lëndës dhe rrethanave të rastit. Gjykatësi, pasi shqyrton plagën dhe konstaton se ajo nuk hyn në kategorinë e plagëve për të cilat Sheriati ka përcaktuar kompensim të veçantë (*el-Ersh*), nxjerr një vendim të drejtë. Për këtë çështje, shih: Dr. Muhsin Abd Ferhat Salih Xhemil, *el-Garame el-Malije fil Hudud vel Xhinajat ala en-Nefsil Besheri ve ma Duneha fil Fikhui Islami*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut (pa vit botimi), f. 26-27 dhe f. 291-295.

[1] Dr. A. Zejdani, *el-Mufasal...*, vep. e cit., vëll. 5, f. 400.

Megjithatë, mendojmë se duhet të ofrohet një mbrojtje juridike e fuqishme për fetusin. Kjo mbrojtje nuk duhet të kufizohet vetëm në bazë të formimit të një pjese të trupit apo dukshmërisë së saj. Nëse fetusi është në fazën fillestare të organogjenezës ose më herët, ku jepet shenjë se një fryt i ri ka filluar të formohet, kryerësi i veprës penale duhet të ndëshkohet me pagesën *Gurre*. Vetëm duke garantuar një mbrojtje të tillë penalo-juridike do të sigurohet mbrojtja e frytit të ri nga sulmet e kryerësve të veprës penale. Në të kundërt, do të shpërfillet potenciali i këtij fryti të ri, i cili mund të bëhet një anëtar i dobishëm i shoqërisë ose të kontribuojë në ndonjë fushë të rëndësishme për njerëzimin.

***Dilema e dënimit me** Gurre*

Në rastin kur kryerësi i veprës penale sulmon një grua shtatzënë, e cila më pas dështon (aborton), lind një dilemë midis juristëve: a kushtëzohet ndëshkimi me ***Gurre*** që fetusi të jetë hedhur gjallë nga nëna, apo kjo vlen edhe nëse fetusi del pasi nëna vdes nga sulmi kriminal?

Juristët për këtë ndahen në dy grupe:

- **Hanefitët** dhe **Malikitët**: Sipas tyre, për të ndëshkuar kryerësin e veprës penale me pagesën *Gurre*, kushtëzohet që shtatzëna të jetë gjallë në momentin kur fetusi hidhet. Ata argumentojnë se vdekja e nënës është një nga shkaqet e vdekjes së fetusit, dhe në rastin e një rrethane të tillë dyshuese, kryerësi nuk mund të ndëshkohet. Për këtë grup, dalja e hershme ose prishja e "rehatisë" së fetusit në barkun e nënës konsiderohet një rrethanë që krijon pasiguri për lidhjen shkakësore.

- **Shafi'itët** dhe **Hanbelitët**: Ata mbajnë qëndrimin se pagimi i *Gurre*-s nuk lidhet me faktin nëse gruaja ka qenë gjallë në momentin kur fetusi është hedhur, por kushtëzohet që fetusi të jetë i hedhur (të ketë dalë) i vdekur. Kjo logjikë mbështetet në faktin se kryerësi i veprës penale shkakton dëmin drejtpërdrejt ndaj nënës, me pasojë humbjen e fetusit, dhe kështu duhet të paguajë ***Gurre***, pavarësisht rrethanave të tjera.

Mendojmë se qëndrimi i grupit të dytë është më i pranueshëm, pasi vdekja e fetusit është rezultat i sulmit ndaj nënës. Nëse ekspertët konstatojnë se vdekja e fetusit është shkaktuar nga ky akt penal, atëherë rrethana nëse nëna ka qenë gjallë apo jo në momentin e hedhjes së fetusit, është

dytësore dhe nuk duhet të ndikojë në uljen e përgjegjësisë penale të kryerësit.

Në rastet kur nëna është kryerëse e veprës penale, për ta ngarkuar atë me përgjegjësi penale dhe për të vendosur dënimin me *Gurre*, kërkohet që ajo ta ketë kryer aktin me paramendim. Hanefitë janë të vetmit juristë që e kushtëzojnë këtë element për ndëshkimin e nënës me *Gurre*. Nëse veprimi i saj nuk është kryer me qëllim, atëherë ajo nuk ndëshkohet me këtë sanksion. Një qëndrim të ngjashëm kanë edhe Dhahiritët, të cilët propozojnë ndëshkimin me Kisas si për nënën, ashtu edhe për personat e tjerë që kanë shkaktuar vdekjen e fetusit në barkun e nënës.

Megjithatë, mendimi i Dhahiritëve për ndëshkimin me *Kisas* është ekstrem. Për të arritur një politikë penale më të drejtë dhe më efikase, mendojmë se dënimi me *Gurre* për nënën do të ishte i mjaftueshëm. Ndëshkimi me *Kisas* do të ishte tepër i rëndë, pasi për një dënim të tillë mungojnë shumë kushte, përfshirë ekzistencën fizike të fetusit si person në botën objektive.

Për të ndëshkuar kryerësin e veprës penale me pagesën *Gurre*, duhet të mos ekzistojnë rrethana që e përjashtojnë kryerësin nga përgjegjësia penale. Në rastet kur vdekja e fetusit ndodh si rezultat i një veprimi të lejuar nga ligji islam, juristët muslimanë kanë ndarë mendimet e tyre në varësi të veprimit të kryer. Një nga rastet më komplekse është kur burri, duke e këshilluar apo edukuar gruan, shkakton dështimin e fetusit.

Rasti i edukimit të gruas shtatzënë dhe pasojat

Ky rast është diskutuar gjerësisht në literaturën juridike islame dhe ka nxitur interpretime të ndryshme. Çështja bëhet më e ndërlikuar kur burri përdor forcë ndaj gruas së tij shtatzënë, duke u justifikuar se veprimet e saj janë jashtë normave të Sheriatit Islam. Duke u bazuar në interpretimet e ajetit kuranor nga surja Nisa, nr. 34, ku thuhet: "**Rrihini (**lehtë, nëse nuk ndikojnë këshillat apo largimi**), e nëse ju respektojnë, atëherë mos u sillni keq ndaj tyre**", është e qartë se përdorimi i forcës së lehtë është i kushtëzuar dhe nuk duhet të kalojë kufijtë e drejtësisë dhe maturisë[1].

[1] Çdo formë veprimi ndaj gruas, si ngritja e zërit për ta kërcënuar, përdorimi i fjalëve të rënda, kanosja me diçka, apo dhënia e një shpulle, për aq kohë sa këto veprime janë

Nëse burri, gjatë përpjekjeve për ta edukuar gruan e tij shtatzënë, përdor forcë jo të tepruar, por që përfundon duke i shkaktuar asaj ndërlikime të shtatzënisë që çojnë në dështim, ai nuk mbahet përgjegjës për kompensimin e dëmit apo pagesën *Gurre*. Arsyeja kryesore për këtë qëndrim është se veprimi i tij është konsideruar ligjërisht i lejuar dhe nuk ka pasur qëllim të shkaktojë dështimin e fetusit.

Arsyetimi për këtë qëndrim bazohet në disa parime:

✓ ***Veprimi i lejuar juridikisht***: Në këtë rast, burri ka kryer një veprim që konsiderohet i lejueshëm nga Sheriati Islam, për aq kohë sa përdorimi i forcës është brenda kufijve të përcaktuar.

✓ ***Mungesa e qëllimit të dëmshëm***: Veprimi nuk ka qenë i drejtuar për të shkaktuar dështimin e fetusit, por për të korrigjuar sjelljen e gruas, sipas perceptimit të tij për normat islame.

✓ ***Kufizimi i përgjegjësisë penale***: Për sa kohë veprimi nuk tejkalon kufijtë e drejtësisë dhe nuk ka pasur qëllim të shkaktojë dëm, përgjegjësia penale e burrit përjashtohet[1].

Rasti kur gruaja shtatzënë merr medikamente jo me qëllim për të dështuar, por për shërim

Një rrethanë tjetër, që trajtohet në tekstet juridike, veçanërisht në doktrinën e shkollës juridike hanbelite, është rasti kur gruaja shtatzënë merr medikamente jo me qëllim për të dështuar, por për shërim. Nëse përdorimi i tyre shkakton dështimin e fetusit, ajo ngarkohet jo vetëm me pagesën *Gurre*, por edhe me *Kefaret* - një sanksion që përbëhet nga lirimi i një

brenda normales dhe nuk e tejkalojnë kufirin e drejtësisë, nuk e ngarkojnë burrin me përgjegjësi penale nëse gruaja dështon. Në literaturën juridike të kësaj shkolle dhe të shkollave të tjera, nuk përcaktohet saktësisht masa me të cilën mund të vlerësohet nëse këto veprime janë brenda normales apo jo. Gjithçka varet nga përgatitja emocionale e gruas. Për disa gra, ngritja e zërit nga bashkëshorti mund të konsiderohet një sjellje brenda normales, ndërsa për gra të tjera me ndjeshmëri më të madhe emocionale, kjo mund të shkaktojë shqetësime serioze dhe të jetë e papranueshme. Në komentimin e ajetit të përmendur, Imam Kurtubi sqaron se sjellja e burrit ndaj gruas, përfshirë përdorimin e forcës së matur, duhet të jetë brenda suazave të drejtësisë dhe të mos lërë gjurmë në trupin e saj. Për këtë, shih më gjerësisht: Imam Kurtubi, *Tefsirul Kurtubi*, vëll. 5, f. 172; Ibn Kudame, *el-Mughni*, vep. e cit., vëll. 7, f. 815-816.

[1] *El-Hidaje...*, vep. e cit., vëll. 8, f. 329; Ibn Hazm, *el-Muhal*, vep. e cit., vëll. 11, f. 30.

skllavi. Në rast se lirimi i skllavit nuk është i mundur, atëherë ajo duhet të agjërojë dy muaj radhazi, pa ndërprerje.

Sipas mendimit tonë, një ndëshkim i tillë nuk do të ishte i drejtë në rastet kur gruaja merr medikamente për shërim dhe paraprakisht konsultohet me një mjek i cili konfirmon se përdorimi i tyre nuk paraqet rrezik për dështimin e fetusit. Në këtë situatë, ngarkimi i gruas me pagesën *Gurre* dhe *Kefaret* përbën një padrejtësi dhe nuk përputhet me frymën e politikës kriminale islame, e cila synon drejtësinë dhe proporcionalitetin në ndëshkime[1].

Nëse qëllimi i gruas nuk është i lidhur me dështimin e fetusit dhe veprimi i saj bazohet në një konsultë mjekësore të ligjshme, atëherë ndëshkimi me *Kefaret* bie ndesh me parimet e drejtësisë. Kjo për shkak se *Kefaret* në raste të tilla kërkohet kur dështimi ndodh për shkak të një veprimi të paarsyeshëm ose të papranueshëm sipas sheriatit.

Duke u bazuar në literaturën juridike islame dhe parimin e drejtësisë, mendojmë se gruaja nuk duhet të ngarkohet me *Gurre* dhe *Kefaret* në rastet kur ajo vepron me qëllim të shërimit, pasi ka marrë një këshillë të besueshme nga një mjek i kualifikuar[2]. Një ndëshkim i tillë do të ishte i padrejtë dhe në kundërshtim me frymën e Sheriatit Islam, që kërkon një lidhje të qartë shkakësore dhe qëllimore midis veprimit dhe pasojës[3].

[1] Në literaturën juridike islame, agjërimi i pandërprerë për dy muaj është i detyrueshëm në disa raste si *kefareti* për disa shkelje të caktuara. Megjithatë, gratë që ndalohen të agjërojnë për shkak të ciklit menstrual nuk konsiderohen si të ndërprera në kuptimin penal të dispozitës. Ditët e agjëruara para ciklit menstrual llogariten, dhe gruaja vazhdon të plotësojë periudhën e kërkuar menjëherë pas përfundimit të ciklit, pa pasur nevojë të rifillojë nga fillimi, për të plotësuar dy muajshin sipas kalendarin islam-hënor. Shih Imam Kurtubi, *Tefsirul Kurtubi*, vëll. 5, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, botimi I, Bejrut 2006, f. 327-328.

[2] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 7, f. 805-808.

[3] Imam Nevevi, *el-Mexhmua...*, vep. e cit., vëll. 18, f. 290-295.

KAPITULLI III

VEPRA PENALE KUNDËR INTEGRITETIT TRUPOR DHE MASA E PARAPARË PËR DËNIM

Në të drejtën islame, ruajtja e integritetit trupor të individit është një vlerë e rëndësishme që mbron dinjitetin dhe jetën e njeriut. Veprat penale kundër integritetit trupor, që përfshijnë plagosjen apo dëmtimin fizik të një personi, janë të ndëshkueshme përmes dënimeve specifike si:

- *Kisas*,

- *Dije* (kompensim financiar për plagë të shkaktuara), dhe

- *Ersh* (dënime të tjera materiale që përcaktohen sipas rastit).

Çdo dënim synon të garantojë drejtësinë dhe të kompensojë dëmin e shkaktuar për viktimën dhe familjen e saj[1].

Kisas, si një nga dënimet kryesore për plagosje të qëllimshme apo për dëmtime të rënda trupore, zbatohet në rastet kur dëmtimi është shkaktuar qëllimisht dhe ka për qëllim të rivendosë barazinë, siç thotë i Gjithmadhërishmi në Kuran: "**për plagët duhet dënim i barabartë (*kisas*)**"[2]. Për shembull, nëse dikush shkakton plagë të qëllimshme që shkaktojnë dëme të mëdha trupore, gjykata islame mund të urdhërojë një dënim *Kisas* që përfshin një ndëshkim të ngjashëm për të barazuar dëmin e shkaktuar[3]. Ky dënim mund të përfshijë përgjigje të njëjtë për dëmin ose kompensim monetar për të zvogëluar efektet e dëmit, në rastet kur *Kisas* nuk mund të zbatohet për shkaqe praktike[4].

Dije, ose kompensimi financiar për plagë të shkaktuara, zbatohet në rastet kur dëmtimi trupor nuk është aq i rëndë sa të kërkojë *Kisas*, ose në

[1] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence (Usul el-Fiqh)*, Islamic Research Institute, Islamabad, 2003, f. 297.
[2] Sure "el-Maide", ajeti 45.
[3] Wael B. Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, f. 456.
[4] Khaled Abou el Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, f. 212.

rastet kur familja e viktimës pranon kompensimin financiar në vend të dënimit të barabartë. ***Dije*** është e përcaktuar në mënyrë të qartë për disa dëmtime të veçanta dhe ndryshon në varësi të natyrës së plagës apo dëmit trupor[1]. Për shembull, një dëmtim që prek integritetin e organeve të rëndësishme ose që lë pasoja afatgjata për shëndetin e personit mund të ketë kompensime më të larta.

Në të drejtën penale islame, ***Dije*** për dëmtime të organeve trupore përcaktohet në mënyrë specifike, veçanërisht për organet vitale ose për ato që kanë funksion të rëndësishëm për jetën dhe mirëqenien e individit. Kur këto organe janë të dyfishta ose të shumëfishta, kompensimi *Dije* caktohet në mënyrë proporcionale me funksionin dhe rëndësinë e tyre.

Dije **për organet e dyfishta**

Për organet që janë të pranishme në çifte, si sytë, veshët, duart dhe këmbët, dënimi ***Dije*** përcaktohet duke llogaritur dëmshpërblimin për secilën njësi. Për shembull:

- *Për të dy sytë* - dëmtimi ose humbja e plotë e tyre kërkon një *Dije* të plotë, e cila në të drejtën islame është ekuivalente me një *Dije* të plotë për jetën (zakonisht 100 deve ose vlera e tyre monetare e barabartë)[2].

- *Për një sy* - nëse humbet njëri sy, kompensimi për këtë dëm është gjysma e *Dije*-s së plotë, pasi syri është një organ i dyfishtë dhe humbja e një syri ndikon ndjeshëm në cilësinë e jetës[3].

- *Për të dy veshët* - humbja e dëgjimit në të dy veshët gjithashtu kërkon një *Dije* të plotë, ndërsa humbja e dëgjimit në një vesh kërkon gjysmën e saj[4].

[1] Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, f. 172.
[2] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar el-Hadith, Kajro, 1984, f. 383.
[3] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve Nihaje el-Muktasid*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut, 2005, f. 298.
[4] El-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i' fi Tertib esh-Shara'i'*, vëll. 8, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2003, f. 274.

Dije **për organet e shumëfishta**

Për organet që janë të shumta, si gishtat e duarve dhe të këmbëve, *Dije* caktohet për çdo njësi të dëmtuar. Ligji islam ofron udhëzime specifike për dëmtimet e gishtave, duke përcaktuar kompensim të barabartë për çdo gisht të humbur, për shkak të rëndësisë së secilit në funksionet trupore.

- *Për çdo gisht* - humbja e një gishti të dorës ose këmbës kërkon një të dhjetën e *Dije*-s së plotë, pasi secili gisht konsiderohet i barasvlershëm për qëllime të kompensimit[1]. Kështu, nëse dëmtohen të gjithë gishtat e një dore, *Dija* përkatëse është e plotë (100% e *Dije*-s standarde).

- *Për çdo gisht të këmbës* - në të njëjtën mënyrë, humbja e një gishti të këmbës kompensohet me një të dhjetën e *Dije*-s së plotë, duke pasur parasysh funksionin e tij në qëndrueshmëri dhe lëvizje[2].

Dije **për dëmtimet e organeve vitale me pasoja afatgjata**

Për dëmtimet që prekin organe të rëndësishme dhe që lënë pasoja afatgjata, si humbja e funksionit të njërës dorë apo këmbë, gjykata mund të caktojë një *Dije* më të lartë ose kompensim shtesë për shkak të ndikimit të rëndë në aftësinë e personit për të kryer aktivitetet e përditshme. Për shembull, nëse një individ humb funksionin e një krahu, kompensimi mund të jetë po aq i lartë sa një *Dije* e plotë, në varësi të humbjes së shkaktuar për jetën e tij praktike[3].

Kundërvlera e *Dije*-s

Në të drejtën islame, *Dije* (kompensimi për jetën ose për dëmtimet trupore) ka një vlerë që përcaktohet në bazë të normave tradicionale të Sheriatit Islam dhe mund të ndryshojë pak në varësi të rrymave juridike dhe vendit. Në përgjithësi, vlera e *Dije*-s së plotë për një jetë të humbur (që është standardi për të përcaktuar vlerën e dëmtimeve më të vogla) është përcaktuar si një prej këtyre njësive:

[1] Wael B. Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, f. 461.
[2] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence (Usul el-Fiqh)*, Islamic Research Institute, Islamabad, 2003, f. 336.
[3] Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, f. 192.

- 100 deve, ose

- 1,000 dinarë (monedha ari), ose

- 12,000 dirhemë (monedha argjendi).

Në përkthimin në vlera moderne, shuma për *Dije*-n e plotë mund të ndryshojë në varësi të tregut aktual të arit dhe argjendit. Duke u bazuar në masat tradicionale dhe përllogaritjet e sotme:

- 100 deve zakonisht, ka një vlerë që luhatet ndërmjet 40,000 $ (ku vlera e ulët mesatare për deve është 400 $) dhe 100,000 $ - 150.000 $ (ku vlera mesatare e lartë për deve varion nga 1.000 $ dhe më cilësorja 1.500 $)[1], e gjithë kjo në varësi të tregut dhe llojeve të deveve që përdoren si standard[2].

- 1,000 dinarë ari, ku një dinar përmban rreth 4.25 gramë ar të pastër, që përkon me rreth 4,250 gramë ari[3]. Duke marrë parasysh çmimin e arit prej përafërsisht 96.30 $ për gram (varësisht nga tregu), kjo vlerë do të ishte rreth 409,275 $[4].

- 12,000 dirhemë argjendi, me një dirhem që përmban rreth 2.975 gramë argjend, që përkon në total me rreth 35,700 gramë argjendi[5]. Me një çmim mesatar të argjendit prej përafërsisht 1.0761 $ për gram, kjo do të arrinte shumën totale prej rreth 38,400.57 $[6]. Duhet patur parasysh se këto vlera variojnë në bazë të tregjeve të arit dhe argjendit dhe mund të përshtaten nga vendet përkatëse, në varësi të kushteve ekonomike dhe të drejtësisë sociale.

---

[1] Të dhëna të mara për kokë deveje nga https://thedailywildlife.com/how-much-are-camels-worth/ (vizituar më datë 13.05.2025)

[2] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence (Usul el-Fiqh)*, Islamic Research Institute, Islamabad, 2003, f. 302.

[3] Wael B. Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, f. 454.

[4] Kjo llogaritje është sipas çmimit aktual të arit, referuar bursës botërore në datën 13 maj 2025, që sillej rreth 96.30 dollarë amerikanë për gram. Shih www.goldrate2 4.com/gold-prices/europe/macedonia/gram/?utm_source (vizituar më 13.05.2025)

[5] Për më tepër, shih Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid ve Nihajet el-Muktasid*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2005, f. 345.

[6] Shih www.goldrate2 4.com/gold-prices/europe/macedonia/gram/?utm_source (vizituar me datë 13.05.2025)

Ersh, si një tjetër formë ndëshkimi material, përfshin kompensimet për dëmtime trupore që nuk janë të përcaktuara në mënyrë specifike, por që gjithsesi e dëmtojnë viktimën në një mënyrë të rëndësishme. Gjykata ka kompetencë zgjedhjeje për të vendosur masën e *Ersh*, bazuar në shkallën e dëmit dhe ndikimin që ka ky dëmtim në jetën e viktimës[1]. Për shembull, një dëmtim i lehtë që nuk shkakton pasoja të rënda mund të ketë një *Ersh* më të ulët, ndërsa dëmtimet që shkaktojnë invaliditet ose pamundësi të përkohshme mund të rezultojnë në dënime më të larta materiale për të kompensuar humbjen[2].

Si një formë kompensimi material *Ersh* në të drejtën islame mbulon dëmet trupore të cilat nuk janë të specifikuara saktësisht për dënime në Sheriatin Islam, por që gjithsesi ndikojnë negativisht në shëndetin dhe mirëqenien e viktimës. Kjo formë ndëshkimi përdoret për të kompensuar dëmet që, edhe pse nuk shkaktojnë humbje të madhe trupore ose nuk janë të qëllimshme, mund të kenë pasoja të konsiderueshme për jetën e përditshme dhe shëndetin e viktimës. *Ersh*, për dallim nga *Kisas* dhe *Dije*, është një dënim material jo i përcaktuar saktësisht dhe mund të ndryshojë në varësi të rrethanave të rastit[3].

Përcaktimi i masës së *Ersh*-it

Gjykata islame ka një kompetencë të gjerë zgjedhjeje për të përcaktuar masën e *Ersh*, duke marrë parasysh një sërë faktorësh si shkalla e dëmit të shkaktuar, natyra e dëmtimit dhe ndikimi që ka dëmtimi në jetën e viktimës. Në këtë kuadër, gjykata mund të konsultohet edhe me ekspertë mjekësorë për të kuptuar më mirë shkallën e dëmtimit dhe efektet e tij afatgjata. Për shembull, një dëmtim që prek një gjymtyrë pa shkaktuar invaliditet të përhershëm mund të rezultojë në një *Ersh* më të ulët, ndërsa dëmtimet që shkaktojnë paaftësi afatgjatë ose ndikojnë në aftësinë e viktimës për të punuar, mund të rezultojnë në një dënim më të lartë[4].

---

[1] Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1964, f. 135.
[2] M. Cherif Bassiouni, *The Islamic Criminal Justice System*, Oceana Publications, New York, 1982, f. 219.
[3] Abd el-Rahman el-Azharī, '*el-Furuk fi el-Fikh el-Islami*, Dar el-Ma'arif, Kajro, 2009, f. 230.
[4] 'Abd el-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul el-Fiqh*, Dar el-Fikr el-Arabi, Kajro, 2010, f. 195.

Roli i drejtësisë dhe ndjeshmërisë në përcaktimin e *Ersh*-it, dëmtime të lehta dhe të rënda të mundura

Roli i drejtësisë dhe ndjeshmërisë në përcaktimin e Ersh-it

Ersh përmbush një funksion të rëndësishëm në të drejtën islame, duke siguruar që edhe dëmet e papërcaktuara të kenë një ndëshkim të përshtatshëm për të rikthyer drejtësinë. Rruga me zgjedhje e përcaktimit të *Ersh*-it reflekton ndjeshmërinë e gjykatës ndaj rrethanave të çdo rasti dhe të drejtën e viktimës për kompensim të ndershëm[1]. Ky dënim i përgjegjshëm për dëmet jo të përcaktuara ofron gjithashtu një mbështetje financiare dhe ndihmon në rivendosjen e barazpeshës në marrëdhëniet sociale.

Funksionimi i sanksionit *Ersh* dhe mënyra se si gjykatat islame e përdorin atë për të kompensuar dëmet trupore që nuk përfshihen në kategoritë e tjera të dënimeve, është një grup veprash dhe sanksionesh që po ashtu përfshihet në kompetenca të gjykatës. Duhet theksuar se gjykatësi jo thjesht mund t'i shqiptojë ato, por duhet që në mënyrë të rreptë t'i përmbahet standardeve të përcaktuara dhe vendimet tij të jenë brenda frymës së Sheriatit Islam.

- *Ersh* **për dëmtime të lehta dhe të përkohshme**

Në rastet kur dëmtimi është i lehtë dhe i përkohshëm, si për shembull një mavijosje ose një dëmtim që shërohet shpejt pa lënë pasoja afatgjata, gjykata mund të japë një *Ersh* të vogël si dëmshpërblim material për dhimbjen dhe shqetësimin e shkaktuar[2]. Kjo formë ndëshkimi përmbush parimin e drejtësisë, duke njohur që edhe dëmtimet e lehta mund të jenë të pakëndshme për viktimën dhe të krijojnë një ndikim psikologjik.

- *Ersh* **për dëmtime të rënda ose invalidizuese**

Në rastet kur dëmtimi është më i rëndë dhe shkakton invaliditet ose pamundësi të përkohshme apo të përhershme, *Ersh* konsiderohet si një kompensim më i lartë për të përballuar ndikimet afatgjata të dëmit. Për shembull, nëse një individ humbet përkohësisht një funksion trupor si për

[1] Ibn Qudamah, *El-Mughni*, vëll. 9, Dar el-Hadith, Kajro, 1984, f. 387.
[2] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid ve Nihajet el-Muktasid*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2005, f. 225.

shkak të një dëmtimi në krah apo këmbë, kjo mund të ndikojë në aftësinë e tij për të punuar apo për të kryer detyrat e përditshme. Në këto raste, *Ersh* mund të përcaktohet në bazë të humbjes së të ardhurave ose koston e kujdesit mjekësor dhe ndihmës për rehabilitim[1]. Ky kompensim më i lartë ndihmon që viktima të mund të përballojë humbjet ekonomike dhe të rifitojë stabilitetin e tij material.

[1] El-Kasani, *Beda'i' el-Sana'i' fi tertib esh-Shera'i'*, vëll. 8, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2003, f. 311.

VEPRAT PENALE KONVENCIONALE QË PREKIN TË DREJTAT THEMELORE TË NJERIUT

KAPITULLI IV

MBI VEPRAT PENALE QË PREKIN TË DREJTAT THEMELORE TË NJERIUT

Sipas Islamit, të drejtat themelore të njeriut zënë një vend qendror në filozofinë dhe praktikën e të drejtës penale islame. Ky sistem juridik bazohet në mbrojtjen e integritetit moral dhe fizik të individit, duke u ndërtuar mbi parimet e shenjta të Sheriatit, të cilat synojnë të ruajnë harmoninë e brendshme të shoqërisë. Islami, si një fe dhe si një sistem ligjor, e sheh njeriun si bartës të një amaneti të dhënë nga Zoti, dhe kjo e drejtë përfshin dinjitetin, jetën, pronën, mendjen dhe fenë si shtylla thelbësore të ekzistencës dhe mirëqenies së tij.

Për këtë arsye, veprat që cenojnë këto të drejta nuk trajtohen thjesht si shkelje individuale, por si kërcënime të strukturës më të gjerë të rendit shoqëror. Islami përcakton qartë kufijtë që nuk duhet të kalohen, duke vendosur dispozita që garantojnë drejtësi për viktimat dhe stabilitet për komunitetin.

Të drejtat më themelore që mbrohen nga Sheriati Islam përkufizohen si *Mekasid esh-Sheriah* (qëllimet më sublime dhe kryesore të Sheriatit Islam) dhe përfshijnë pesë aspekte kryesore:

Ruajtja e fesë (*hifdhud din*), përmes sigurimit të lirisë së praktikimit dhe mbrojtjes nga cenimet.

Ruajtja e jetës (*hifdhun nefs*), duke ndaluar çdo akt që kërcenon integritetin fizik të individit.

Ruajtja e mendjes (*hifdhul akl*), përmes mbrojtjes së shëndetit mendor dhe ndalimit të substancave apo praktikave që e dëmtojnë atë.

Ruajtja e pronës (*hifdhul mal*), duke garantuar të drejtën për posedim dhe mbrojtjen e saj nga vjedhjet apo dëmtimet.

Ruajtja e dinjitetit dhe familjes (*hifdhul ird*), duke siguruar respektin dhe mbrojtjen nga shpifjet apo veprimet që dëmtojnë integritetin moral.

Çdo veprim që shkel një nga këto parime trajtohet si një cenim i rëndë, që kërkon reagim ligjor të prerë për të rivendosur ekuilibër dhe drejtësi. Ligji islam është unik në qasjen e tij, duke kombinuar ndëshkimin me edukimin, duke synuar jo vetëm ndëshkimin e kryerësve të veprave, por edhe rikuperimin moral të komunitetit.

Për të trajtuar veprat që prekin të drejtat themelore, të drejtën penale islame e karakterizon përdorimi i dy llojeve kryesore të sanksioneve:

Hadd: Janë sanksione shprehimisht të përcaktuara hyjnore dhe të pacenueshme, që synojnë të ruajnë kufijtë e përcaktuar nga Zoti. Për shembull, ndëshkimi për shpifje ose për vjedhje ka një kuadër të qartë dhe të pandryshueshëm.

Tea'zir: Këto janë ndëshkime të përcaktuara nga autoritetet, të cilat ofrojnë fleksibilitet për të trajtuar rrethana specifike dhe për të adresuar situata që nuk mbulohen nga ***Hadd***-i.

Sanksionet janë të strukturuara për të siguruar drejtësi për viktimat dhe për të shërbyer si masa parandaluese për komunitetin. Ato shërbejnë gjithashtu për të forcuar ndërgjegjen kolektive mbi rëndësinë e respektimit të normave ligjore dhe morale.

Një veçori e rëndësishme e të drejtës penale islame është përqasja e saj holistike ndaj drejtësisë. Ajo nuk kufizohet vetëm në ndëshkimin e shkelësve, por gjithashtu synon:

Edukimin e komunitetit: Përmes ndërgjegjësimit mbi pasojat e veprimeve që dëmtojnë të drejtat e individit dhe shoqërisë.

Parandalimin e shkeljeve: Përmes krijimit të një sistemi të qartë ligjor që frikëson dhe edukon njëkohësisht.

Rivendosjen e harmonisë shoqërore: Përmes ndëshkimit proporcional që garanton drejtësi dhe shmang hakmarrjen apo padrejtësitë e mëtejshme.

Dispozitat që rregullojnë veprat penale që prekin të drejtat themelore të njeriut kanë për qëllim krijimin e një shoqërie të drejtë dhe të qëndrueshme, ku respektohet integriteti dhe liria e individit. Këto dispozita shërbejnë për:

Sigurimin e drejtësisë për viktimat dhe ndëshkimin e shkelësve, në mënyrë që dëmi i shkaktuar të mos mbetet i pandëshkuar.

Promovimin e përgjegjshmërisë individuale dhe kolektive, përmes forcimit të normave morale dhe sociale.

Ruajtjen e stabilitetit dhe harmonisë shoqërore, duke siguruar një mjedis ku individët ndihen të mbrojtur dhe të respektuar.

Vepra penale që cenojnë të drejtat themelore të njeriut në të drejtën penale islame trajtohen si çështje jetike për mbrojtjen e dinjitetit dhe drejtësisë. Përmes një sistemi ligjor të qartë dhe gjithëpërfshirës, Islami siguron jo vetëm ndëshkimin e shkeljeve, por edhe mbrojtjen e integritetit shoqëror. Ky sistem synon të krijojë një mjedis ku drejtësia, harmonia dhe respekti për vlerat morale të jenë baza e një shoqërie të qëndrueshme dhe të drejtë.

Në këtë pjesë, synojmë të ofrojmë një analizë të thelluar dhe të strukturuar të veprave penale konvencionale që prekin të drejtat themelore të njeriut, duke u mbështetur në parimet dhe normat e Sheriatit Islam. Çdo kategori e veprave penale do të trajtohet në mënyrë të veçantë dhe të hollësishme, duke ndjekur një metodologji të qartë dhe sistematike që i shërben kuptimit të plotë të tematikës së trajtuar.

Për secilën vepër penale, do të shqyrtohen në detaje këto elemente kryesore:

Elementet e veprës penale: Do të analizojmë kushtet dhe rrethanat që përcaktojnë një akt si vepër penale në kontekstin e Sheriatit. Përmes një qasjeje të qartë, do të sqarohen elementet përbërëse të veprës, si veprimi (*aktus reus*) dhe qëllimi (*mens rea*), për të kuptuar se si ndodh cenimi i të drejtave të njeriut.

Kushtet për përgjegjësinë penale: Do të shtjellojmë rrethanat që përcaktojnë përgjegjësinë ligjore të kryerësit të veprës penale, duke përfshirë çështje si mosha, gjendja mendore dhe ndërgjegjësimi për pasojat e aktit. Kjo analizë do të ndihmojë në kuptimin e plotë të kriterit të përgjegjësisë në të drejtën penale islame.

Sanksionet përkatëse: Për çdo vepër penale, do të trajtohen sanksionet e përcaktuara, duke përfshirë ***hadd***-in, ***tea'zir***-in, si dhe dënime të tjera që

varen nga natyra e veprës dhe rrethanat e saj. Përmes një shqyrtimi të detajuar, do të sqarohet funksioni i sanksioneve si mjete mbrojtëse, parandaluese dhe rehabilituese.

Interpretimi: Do të ofrojmë shembuj praktikë se si janë zbatuar dispozitat ligjore, duke u mbështetur në precedentë historikë dhe kontributi i mendimeve të dijetarëve muslimanë për të siguruar një kuptim të qartë se këto rregulla ligjore kanë qenë vërtetë të aplikueshme.

Objektivi ynë është të ndërtojmë një pasqyrë të plotë të veprave penale dhe të mekanizmave mbrojtës që Sheriati Islam ofron për të ruajtur drejtësinë dhe mirëqenien shoqërore. Duke trajtuar çdo vepër penale në mënyrë të veçantë, synojmë të theksojmë qasjen holistike të ligjit islam, i cili nuk kufizohet vetëm në ndëshkimin e shkelësve, por edhe në edukimin dhe rikuperimin moral të shoqërisë.

I gjithë libri, përfshirë edhe këtë pjesë, është konceptuar si një udhëzues i dobishëm, në radhë të parë për studentët, studiuesit dhe lexuesit e interesuar, të cilët synojnë të arrijnë një kuptim të thelluar dhe të saktë të strukturës dhe funksionimit të drejtësisë penale islame. Përmes kësaj analize, shpresojmë të kemi dhënë një kontribut domethënës në pasurimin e literaturës akademike në këtë fushë studimore.

Në kapitujt vijues, secila vepër penale do të trajtohet në mënyrë të pavarur, duke siguruar një qasje gjithëpërfshirëse për të nxjerrë në pah rëndësinë e mbrojtjes së të drejtave themelore dhe të drejtësisë në Islam. Kjo ndarje do t'ia lehtësojë lexuesit për të kuptuar qartë veçantitë e çdo veprimi dhe rolin e dispozitave ligjore në mbrojtjen e vlerave morale dhe juridike të shoqërisë.

Kreu 1

VEPRAT PENALE KUNDËR DINJITETIT, MORALIT AUTORITETIT, NDERIT DHE ÇRREGULLIMET SEKSUALE

Në të drejtën penale islame, mbrojtja e dinjitetit dhe moralit zë një vend të rëndësishëm në strukturën normative të sheriatit. Parimi i mbrojtjes së të drejtave themelore të njeriut është qendror dhe i pandashëm nga qëllimet më sublime dhe kryesore të sheriatit (*Mekasid esh-sheria*), duke përfshirë ruajtjen e fesë, jetës, mendjes, dinjitetit, dhe pasurisë. Këto elemente bazë jo vetëm që kontribuojnë në stabilitetin individual, por gjithashtu sigurojnë mirëqenien dhe harmoninë e përgjithshme të shoqërisë.

Në Islam, dinjiteti njerëzor konsiderohet si një dhuratë e shenjtë nga Zoti, e cila duhet të ruhet dhe të respektohet. Ky koncept buron nga Kurani, ku Allahu thotë: "**Vërtet, Ne i kemi nderuar pasardhësit e Ademit** (njerëzit)"[1]. Ky nderim hyjnor përfshin të drejtën për të jetuar me respekt dhe dinjitet, pa u përballur me cenime morale apo abuzime që dëmtojnë integritetin e individit dhe shoqërisë. Islami i jep rëndësi të veçantë pastërtisë morale dhe ruajtjes së normave shoqërore, të cilat janë të lidhura ngushtë me stabilitetin dhe zhvillimin afatgjatë të një shoqërie.

Morali dhe dinjiteti përbëjnë shtyllat kryesore të vlerave islame, dhe çdo akt që i minon këto parime konsiderohet si një vepër penale që kërkon trajtim serioz. Veprat penale kundër dinjitetit dhe moralit klasifikohen kryesisht si:

Vepra që dëmtojnë pastërtinë morale të individëve dhe komunitetit, siç janë akuzat e pabaza për imoralitet (*el-Kadhf*) dhe veprimet që përfshijnë shkelje të qarta të normave morale.

Veprat që cenojnë sigurinë dhe harmoninë publike, duke përfshirë sjelljet që krijojnë konfuzion moral apo përçajnë strukturën e shëndetshme të shoqërisë.

[1] Sure "Isra", ajeti 70.

Në të drejtën penale islame, veprat kundër dinjitetit dhe moralit rregullohen nga një sistem i qartë normash ligjore. Këto norma përfshijnë sanksione të paracaktuara si *Hadd*, si dhe dënime të ndryshueshme sipas zgjedhjes së autoriteteve (*Te'azir*).

Siç u sqarua tashmë, *Hadd* është një lloj sanksioni i përcaktuar qartë dhe shprehimisht në burimet themelore të Islamit dhe që zbatohet për veprat që shkelin kufijtë e përcaktuar nga Allahu dhe Profeti Muhamed (a.s.). Për shembull, ***ez-zina*** (kurvëri, marrëdhënie seksuale jashtëmartesore) dhe ***el-kadhf*** (akuzat për imoralitet seksual) janë shembuj klasikë të veprave që dëmtojnë dinjitetin dhe moralin.

Lloji tjetër i sanskionive *Tea'zir* janë dënime që përcaktohen nga gjykatat ose autoritetet, duke marrë parasysh natyrën e veprës dhe ndikimin e saj në shoqëri.

Sanksionet e *Hadd*-it janë më të rrepta dhe shërbejnë si një mjet parandalues dhe korrektues, ndërsa *Tea'zir* ofron fleksibilitet për të adresuar rrethana specifike që nuk bien nën sferën e *Hadd*-it.

Veprat e përcaktuara kundër dinjitetit, moralit, nderit dhe autoritetit janë të rigrupuara si në vijim:

1 - Marrëdhëniet jashtëmartesore (*ez-zina****)***

Zina, ose kurvëri (marrëdhëniet seksuale jashtë kufijve të martesës), konsiderohet si një shkelje e rëndë e normave morale dhe shoqërore. Në rastin e individëve të pamartuar, sanksioni është njëqind goditje (Kuran, 24:2), ndërsa për të martuarit dënimi është më i rëndë - gurëzim. Kjo masë shërben për të ruajtur pastërtinë morale dhe stabilitetin familjar.

Prostitucioni (ed-Deare, el-Fahishe, el-Bigaa) dhe shfrytëzimi seksual

Prostitucioni dhe format e tjera të shfrytëzimit seksual janë të ndaluara rreptësisht, dhe ndëshkimet për to varen nga natyra e veprës. Këto dispozita synojnë të mbrojnë individët dhe shoqërinë nga degradimi moral dhe pasojat sociale të veprimeve të tilla.

Sanksionet për veprat kundër dinjitetit dhe moralit nuk kanë për qëllim vetëm ndëshkimin, por edhe edukimin e shoqërisë dhe parandalimin e sjelljeve devijuese. Në këtë mënyrë:

✓ *Parandalimi*: Ligjet shërbejnë si mjet për të parandaluar përhapjen e sjelljeve që dëmtojnë strukturën morale të shoqërisë.

✓ *Edukim dhe ndërgjegjësim*: Sanksionet kontribuojnë në ngritjen e një ndërgjegjeje kolektive mbi rëndësinë e dinjitetit dhe moralit.

✓ *Drejtësia dhe barazia*: Çdo individ trajtohet me drejtësi dhe dinjitet, pavarësisht nga statusi i tij shoqëror apo ekonomik.

Veprat kundër dinjitetit dhe moralit në të drejtën penale islame adresohen përmes një sistemi të detajuar sanksionesh dhe normash që synojnë të mbrojnë dinjitetin njerëzor dhe të forcojnë strukturën morale të shoqërisë. Në këtë kontekst, rëndësia e normave të sheriatit shtrihet përtej ndëshkimit; ato shërbejnë për të edukuar, parandaluar dhe ruajtur harmoninë shoqërore, duke siguruar që vlerat e pastërtisë dhe dinjitetit njerëzor të mbeten të pacenueshme.

Këto norma, të bazuara në burimet hyjnore, ofrojnë një qasje holistike për të mbrojtur individin dhe shoqërinë, duke ruajtur barazpeshën midis drejtësisë dhe mëshirës, një parim thelbësor i mësimeve islame.

2 - Çregullimet seksuale perversive dhe inverzive

Nga këndi i së drejtës së Sheriatit Islam, çrregullimet seksuale janë veprime të cilat i kundërshtojnë parimet e drejtësisë, natyrshmërisë dhe etikës islame. Islami e konsideron seksin dhe marrëdhëniet intime si një akt që duhet të ndodhin në kuadër të një martese të ligjshme, duke u bazuar në respekt dhe dashuri mes bashkëshortëve. Çdo formë e veprimeve që shkelin natyrën e marrëdhënieve seksuale, siç janë marrëdhëniet me të njëjtin seks, ose çdo veprim tjetër i devijuar seksual, përbën një shkelje të rreptë të normave islame.

Në këtë kontekst, Sheriati Islam ndalon çdo formë të veprimeve seksuale që janë të panatyrshme dhe që shkaktojnë dëm për individin dhe shoqërinë. Kjo është e lidhur me ruajtjen e nderit dhe të moralit në shoqëri, duke pasur parasysh që seksualiteti duhet të jetë një mjet për krijimin e familjeve të shëndetshme dhe të moralshme.

Për këtë arsye, çdo çregullim i tillë është i ndaluar, dhe ndëshkimet përkatëse janë të parashikuara në sheriat për ata që i shkelin këto norma,

me qëllim mbrojtjen e shëndetit shpirtëror dhe fizik të individëve dhe të shoqërisë në tërësi.

3 - Akuzat e pabaza për imoralitet seksual (*el-Kadhf****)***

Një nga veprat më të rënda kundër dinjitetit njerëzor është akuzimi pa prova i një personi për imoralitet seksual. Ky akt konsiderohet si një krim serioz në Islam dhe dënohet me tetëdhjetë goditje për ata që nuk arrijnë të sjellin katër dëshmitarë të besueshëm (shih Kuran, en-Nur, 4). Kjo dispozitë synon të mbrojë nderin e individit dhe të parandalojë përhapjen e shpifjeve dhe çoroditjeve morale në shoqëri.

Për të gjitha këto çështje, do të japim shpjegime të detajuara dhe sqarime përkatëse, në mënyrë që të mund të kuptohet më mirë natyra e çdo teme. Synimi është të ofrojmë një përmbledhje të qartë dhe të saktë, duke theksuar aspekte të rëndësishme dhe duke dhënë informacione të nevojshme për një kuptim më të thellë të çështjeve në fjalë.

I.1. MARRËDHËNIET SEKSUALE JASHTËMARTESORE, PËRKUFIZIMI, ELEMENTET DHE DËNIMET E PARASHIKUARA PËR TË

Shoqëria arabe dhe shumë shoqëri të tjera në botë përballeshin me një kaos të thellë në rregullimin e marrëdhënieve mes burrit dhe gruas, si dhe në organizimin e familjes. Një shumëllojshmëri kontratash dhe lidhjesh të palejueshme ndërmjet burrit dhe gruas ishin të zakonshme, duke përfshirë disa lloje martesash të cilat, me këtë rast, po i cekim vetëm kalimthi. Të gjitha këto forma e shkelnin dinjitetin e grave dhe cenonin stabilitetin e familjes si bërthamë e shoqërisë. Historia na ofron një pasqyrë të qartë dhe të thelluar mbi faktin se, para ardhjes së Islamit, kanë ekzistuar një sërë kontratash dhe formash të ndryshme të lidhjeve martesore, të cilat shpesh binin ndesh me normat morale dhe parimet e drejtësisë sociale. Nga llojet e marrëdhënieve dhe kontratave paraislamike po sjellim disa si në vijim:

- ✓ ***Nikah al-Istimta'*** (Martesa për dëfrim seksual): kjo ishte një formë marrëdhënieje ku qëllimi kryesor ishte kënaqësia seksuale për një periudhë të kufizuar kohore. Kjo kontratë përfundonte automatikisht pas mbarimit të periudhës së caktuar[1].

- ✓ ***Nikah al-Istibda'***, kjo formë martese bëhej kur një burrë e lejonte gruan e tij të kishte marrëdhënie me një burrë tjetër me status të lartë, me qëllim të lindjes së një fëmije me cilësi të veçanta. Kjo praktikë u ndalua, pasi binte ndesh me parimet e besnikërisë dhe integritetit familjar.

- ✓ ***Nikah el-Bedel (esh-Shigaar)*** (Shkëmbimi i grave)[2]: Në këtë formë, dy burra binin dakord të shkëmbenin gratë e tyre pa asnjë kusht tjetër ligjor. Kjo praktikë i trajtonte gratë si pronë dhe ishte në kundërshtim me vlerat e dinjitetit dhe drejtësisë. Islami e ndaloi kategorikisht këtë prakti-

[1] Një formë e ngjashme ishte *mut'ah*, ose martesa e përkohshme, e cila fillimisht u praktikua edhe në disa pjesë të hershme të historisë islame, por më pas u ndalua nga Profeti Muhamed a.s. (paqja qoftë mbi të!). Shih Muslim, *Sahih Muslim*, Dar el-Fikr, Bejrut 2003, vëll. 2, f. 1023-1024.

[2] Jusuf el-Karadavi, *Fikh ez-Zavaxh: Mebde' ve Teshri'*, Dar el-Shuruk, Kajro 2003, f. 125.

kë, duke theksuar se martesa duhet të bazohet në pëlqimin dhe respektin e ndërsjellë[1].

✓ ***Nikah es-Sifaah*** (Martesa për marrëdhënie të lira): Në këtë formë, gratë mund të kishin marrëdhënie me më shumë se një burrë, dhe një burrë mund të kishte marrëdhënie me gra të ndryshme pa ndonjë kontratë të qartë apo përgjegjësi për fëmijët që mund të lindnin[2].

Ndryshe nga këto forma të palejueshme, Islami themeloi një sistem të rregulluar dhe të drejtë të martesës që garanton të drejtat e të dyja palëve dhe siguron stabilitetin familjar dhe shoqëror. Kjo kontratë përfshin këto elemente[3] si:

Pëlqimi i ndërsjellë i palëve: Martesa nuk është e vlefshme pa pëlqimin e burrit dhe të gruas.

Dhurata martesore (mehër): Një dhuratë financiare që burri i jep gruas si simbol i respektit dhe vlerësimit.

Dëshmitarët: Martesa duhet të bëhet në praninë e dëshmitarëve për të siguruar transparencë dhe vlefshmëri juridike[4].

Muhamedi a.s. (paqja dhe mëshira e Allahut qoftë mbi të!), përmes shpalljes hyjnore, vendosi këtë rregullin e ri që bazohej në drejtësi dhe respekt për individin, e që përputhet me normat morale dhe juridike të Sheriatit. Po ashtu, edhe Kurani e përcakton qartë qëllimin e martesës, duke thënë: "**Ndër shenjat e Tij është që Ai krijoi për ju bashkëshorte nga vetë ju, që të gjeni prehje te ato dhe vendosi ndërmjet jush dashuri dhe mëshirë. Vërtet, në këtë ka shenja për njerëz që mendojnë**." (Rum: 21)

Ky ajet thekson troç se martesa është një marrëdhënie e ndërtuar mbi dashurinë, respektin dhe mëshirën, që siguron një bazë të shëndoshë për ndërtimin e familjes dhe shoqërisë.

---

[1] El-Kurtubi, *el-Xami' li Ahkam el-Kur'an*, Dar el-Fikr, Bejrut 2006, vëll. 12, f. 210-212.
[2] Ibn Kudame, *el-Mugni*, Dar el-Fikr, Bejrut 1994, vëll. 9, f. 144-145.
[3] Më gjerësisht për këtë dhe problematika që ndërlidhen shihni literaturën përkatëse dhe profesionale islame ku trajtohen probleme nga e drejta familjare islame.
[4] Esh-Shevkani, *Najl el-Avtar*, Dar el-Hadith, Kajro 2000, vëll. 6, f. 193-194.

Islami pra ndaloi të gjitha këto forma, duke e kufizuar martesën në një kontratë të qartë dhe të qëndrueshme në mënyrë që të sigurohet drejtësi dhe mbrojtje për të gjitha palët.

Urtësia që qëndron pas ndalimit të këtyre formave të lidhjeve dhe rregullimit të martesës përfshin:

Mbrojtjen e dinjitetit të grave: Gratë u trajtuan si qenie të barabarta me burrat, jo si mallra apo prona.

Mbrojtjen e familjes: Familja u përcaktua si bërthama e shoqërisë, dhe çdo akt që mund ta dëmtonte u ndalua.

Sigurimin e gjenealogjisë së pastër: Me ndalimin e formave të palejueshme të marrëdhënieve, Islami siguroi që origjina e fëmijëve të jetë e qartë dhe e pastër.

Prandaj, me ardhjen e legjislacionit islam, Profeti Muhamed a.s. (paqja dhe mëshira e Allahut qoftë mbi të!) filloi të rregullonte edhe çështje të ndryshme që ishin dukuri të zakonshme në shoqërinë paraislame arabe. Një prej këtyre dukurive ishin marrëdhëniet seksuale jashtëmartesore, e cila shihej si një fenomen normal dhe i pranueshëm në atë kohë. Veprime këto, siç theksuam, jo vetëm që përbënin një devijim moral, por cenonin rëndë thelbin dhe bazën e shoqërisë - familjen. Islami e ndaloi rreptësisht çdo akt jashtëmartesor dhe e përcaktoi si një nga gjynahet e mëdha, si dhe një vepër penale të ndëshkueshme. Sipas konceptit islam, marrëdhënie seksuale jashtëmartesore konceptohet çdo marrëdhënie seksuale jashtë një kontrate të ligjshme martese (*Nikah*). Akte të tilla jo vetëm që janë moralisht të papranueshëm, por gjithashtu përbëjnë një kërcënim për rendin dhe stabilitetin shoqëror të çdo shoqërie. Për ta konsideruar një vepër si të ndaluar dhe penale, Sheriati kërkon argumente të qarta dhe të pakundërshtueshme nga burimet hyjnore. Në këtë kontekst, Kurani dhe hadithet ofrojnë udhëzime të drejtpërdrejta për ndalimin e ***zina***-së - imoralitetit seksual dhe sanksionimin e saj.

Në Kuran, në suren Nur, Allahu thotë: "**Lavirin dhe laviren që e kanë kryer këtë akt ndëshkojeni secilin me nga njëqind goditje. Mos kini mëshirë për ta në zbatimin e ligjit të Allahut, nëse besoni Allahun dhe Ditën e Fundit...**" (en-Nur, 2)

Po ashtu, Profeti Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!) ka thënë se: ***"Besimtari, për sa kohë është besimtar, nuk e kryen aktin e zinasë. Ai veprim është në kundërshtim me besimin***." Kjo thënie thekson se marrëdhënia seksuale jashtëmartesore është një gjynah që bie ndesh me thelbin e besimit të pastër dhe moralin islam.

Një nga synimet kryesore të Sheriatit Islam është mbrojtja e individit dhe e shoqërisë nga dëmet që shkaktojnë veprat penale, si marrëdhënie seksuale jashtëmartesore. Ky sistem synon të ruajë dinjitetin e individit dhe integritetin moral të komunitetit, duke ndaluar rreptësisht veprimet që cenojnë këto vlera. Në këtë kontekst, marrëdhënie seksuale jashtëmartesore konsiderohet një vepër penale e ndaluar për shkak të pasojave shkatërruese që ajo mund të ketë në nivelin personal dhe shoqëror.

Një nga urtësitë kryesore të ndalimit të ***zina***-së është sigurimi i një gjeneze të pastër dhe mbrojtja e familjes si themel i shoqërisë. Me anë të kontratës legjitime të martesës, sigurohet një mjedis i përshtatshëm për krijimin e lidhjeve të shëndosha dhe të drejta familjare, të cilat mbrojnë individin dhe gjeneratat e ardhshme. Marrëdhëniet seksuale jashtëmartesore (***zina***-ja) u ndalua pikërisht për të shmangur ngatërrimin e pasardhësve dhe për të ruajtur pastërtinë e lidhjeve familjare. Fëmijët që lindin nga marrëdhëniet jashtëmartesore shpesh privohen nga ngrohtësia e një mjedisi familjar dhe mund të përballen me përjashtim shoqëror dhe mungesë të përkujdesjes prindërore.

Sipas filozofisë së të drejtës penale islame, asnjë shoqëri që e ka legjitimuar ***zina***-në nuk ka mbijetuar pa u përballur me pasoja të mëdha. Historia ka treguar se shoqëritë që e tolerojnë këtë vepër shkatërrohen gradualisht përmes një spiraleje problemesh morale, shoqërore dhe shëndetësore. Disa nga pasojat kryesore të imoralitetit seksual përfshijnë:

Prishja e moralit publik: Normalizimi i imoralitetit seksual çon në degradim moral dhe shpërbërje të normave tradicionale që e mbajnë bashkë shoqërinë.

Sëmundjet seksualisht të transmetueshme: Shoqëritë që i tolerojnë marrëdhëniet jashtëmartesore përballen me rritje të sëmundjeve gjenitale, të cilat mund të bëhen shkatërrimtare për popullatën.

Shkatërrimi i familjes: Marrëdhëniet seksuale jashtëmartesore e minojnë stabilitetin e familjes dhe i dobësojnë lidhjet mes anëtarëve të saj, duke krijuar konflikte dhe ndarje të paripareshme.

Ndikimi negativ tek fëmijët: Fëmijët që lindin nga marrëdhënie jashtëmartesore shpesh përballen me vështirësi në identitetin e tyre dhe mund të mbeten pa përkujdesjen e duhur prindërore.

Në të drejtën penale islame zbatohet një parim i rëndësishëm: "***Kur diçka është e ndaluar, çdo veprim që çon drejt saj gjithashtu konsiderohet e ndaluar.***" Në përputhje me këtë rregull, jo vetëm akti i ***zina***-së është i ndaluar, por edhe të gjitha veprimet paraprake që mund të çojnë drejt tij. Këto përfshijnë:

- ✓ Kontaktet intime të palejuara ndërmjet burrave dhe grave,
- ✓ Shikimet me qëllim epshi,
- ✓ Situatat që krijojnë mundësi për kryerjen e këtij akti, etj..

Ky ndalim gjithëpërfshirës synon të parandalojë rrënjët e problemit dhe të mbrojë shoqërinë nga pasojat e dëmshme të tij.

Marrëdhëniet seksuale jashtëmartesore janë ndaluar rreptësisht në Islam për të mbrojtur individin, familjen dhe shoqërinë nga pasojat e dëmshme të tyre. Përmes ndalimit të këtij akti dhe veprimeve që çojnë drejt tij, Sheriati synon të ruajë integritetin moral dhe shoqëror. Ky ndalim është një masë mbrojtëse që siguron vazhdimësinë e një gjeneze të pastër dhe të drejtë, duke mbështetur gjithashtu stabilitetin dhe mirëqenien e përgjithshme të shoqërisë.

Nëpërmjet zbatimit të këtyre normave, Islami vendos një standard të lartë moral dhe një mjedis të sigurt për individët dhe familjet, duke kontribuar në ndërtimin e një shoqërie të shëndetshme dhe të qëndrueshme.

I.1. Përkufizimi i veprës penale marrëdhënie seksuale jashtëmartesore

Një nga veprat penale për të cilat në të drejtën islame është parashikuar një sanksion i përcaktuar (*Hadd*) është kryerja e marrëdhënieve seksuale jashtëmartesore. Përkufizimi i saktë dhe i plotë i një vepre penale të

tillë është thelbësor, pasi ai përjashton mundësinë që një vepër të ngjashme të trajtohet si e njëjta vepër penale. Vetëm nëse plotësohen të gjitha kushtet e përcaktuara, kryerësi i kësaj vepre mund të mbajë përgjegjësi penale dhe të ndëshkohet me sanksionin e përshkruar.

Në literaturën juridike islame, dijetarët kanë dhënë përkufizime të ndryshme për veprën penale të marrëdhënieve seksuale jashtëmartesore, e cila në terminologjinë klasike përfshin ***zina***-në. Në vijim do të paraqesim disa nga përkufizimet e dhëna, duke vënë në pah dallimet e tyre.

Një nga përkufizimet më të njohura është ai i dhënë nga komentuesi i famshëm i Kuranit, Imam Kurtubiu. Ai thekson se *marrëdhënia seksuale jashtëmartesore ka qenë një dukuri e përhapur në ambientin arab para-islam, krahas fenomeneve të tjera si grabitjet dhe vrasjet. Sipas tij, marrëdhënia seksuale jashtëmartesore përfshin marrëdhëniet intime mes një burri dhe një gruaje që nuk janë të lidhur me kontratë martese apo ndonjë marrëveshje të ngjashme.* Me terma juridikë, kjo përfshin futjen e organit gjenital të mashkullit në atë të femrës, me qëllim përjetimin e kënaqësisë seksuale, dhe kjo veprimtari konsiderohet e ndaluar sipas normave të Sheriatit[1].

Në tefsirin e tij, Fakhr ed-Din er-Razi i përkufizon marrëdhënie seksuale jashtëmartesore si "*akt i futjes së organit gjenital të mashkullit në atë të femrës, veprim ky rreptësisht i ndaluar, dhe që përmbush qëllimin e arritjes së kënaqësisë seksuale (orgazmës)*"[2]. Ky përkufizim thekson aspektin fizik të marrëdhënies seksuale dhe ndalon çdo formë të saj jashtë kornizave të përcaktuara nga Sheriati.

Sipas literaturës juridike të shkollës Hanbelite, veçanërisht në veprën e juristit të mirënjohur të kësaj shkollë Ibn Kudame, marrëdhënia seksuale jashtëmartesore përkufizohet si "n*jë vepër e shëmtuar që kryhet në organin gjenital ose në anus*"[3]. Ky përkufizim përfshin jo vetëm marrëdhëniet

[1] Imam Kurtubiu, *el-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, Dar el-Kutub el-'Ilmije, vëll. 5, Bejrut 2014, f. 130-131.
[2] Fakhr ed-Din er-Razi, *Tefsir el-Kabir (Mefatih el-Gajb*), Dar Ihja et-Turath el-'Arabi, vëll. 10, Bejrut 1999, f. 74.
[3] Ibn Kudame, *el-Mugn*i, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1994, vëll. 9, f. 140-141.

tradicionale, por edhe akte të tjera që shkelin normat morale dhe ligjore të shoqërisë.

Tekstet juridike të shkollës Hanefite, sidomos autorit eminent të kësaj shkolle el-Kasani, e përkufizojnë *zina*-në si "*akti seksual mes një mashkulli dhe një femre, i kryer në organin gjenital të femrës, kur kjo marrëdhënie ndodh me një grua mbi të cilën mashkulli nuk ka të drejtë ligjore apo një marrëveshje të ngjashme*"[1]. Ky përkufizim thekson aspektet ligjore të vlefshmërisë së marrëdhënies dhe rregullimin e saj brenda Sheriatit.

Në tekstet juridike të shkollës Shafi'ite, marrëdhënia seksuale jashtëmartesore përkufizohet si "*futja e organit gjenital të mashkullit në atë të femrës, veprim që rezulton në përjetimin e orgazmës dhe që, në esencë, është i ndaluar. Ky akt nuk përmban rrethana të dyshimta që mund të ndikojnë në ndalimin e tij*"[2]. Mund të vërejmë se, përkufizimi nga kjo shkollë fokusohet në ndalimin kategorik të aktit seksual jashtë kornizave të lejueshme, duke shmangur çdo formë justifikimi.

Në literaturën juridike të shkollës Malikite, marrëdhëniet seksuale jashtëmartesore përkufizohen si "*marrëdhënie intime të kryera nga një musliman i përgjegjshëm që veprimin e kryen me paramendim dhe pa leje të vlefshme, pa pasur ndonjë rrethanë të dyshimtë që mund ta lehtësojë këtë akt*"[3]. Ky përkufizim thekson rëndësinë e qëllimit dhe përgjegjësisë së plotë të kryerësit, ku edhe kjo shkollë thekson se duhen përjashtuar rrethanat që mund të konsiderohen justifikuese.

Ajo që vërehet qartë është fakti se, të gjitha përkufizimet kushtëzojnë që, për t'u konsideruar vepër penale, ky veprim duhet të kryhet mes personave që nuk janë të lidhur me një kontratë martese. Disa përkufizime janë të zgjeruara dhe përfshijnë sqarime më të hollësishme, ndërsa disa të tjera cekin vetëm elementet thelbësore, duke mos lënë hapësirë për të përfshirë në të edhe vepra të ngjashme si pederastia, homoseksualiteti, apo veprime të tjera të ngjashme.

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1986, vëll. 7, f. 35-36.
[2] En-Nevevi, *el-Mexhmu' Sherh el-Muhedhdheb*, Dar el-Fikr, Bejrut 2003, vëll. 15, f. 140-141.
[3] Khalil ibn Ishak el-Maliki, *Mukhtesar Khalil*, Dar El-Fikr, Bejrut 1995, f. 97.

Por ama, të gjitha këto përkufizime theksojnë rëndësinë e ruajtjes së moralit publik dhe mbrojtjen e strukturës familjare në shoqërinë islame. Duke përcaktuar qartë kufijtë e veprës penale, jurisprudenca islame synon të parandalojë shkeljet dhe të sigurojë drejtësi në zbatimin e sanksioneve.

Në vijim të trajtimit të kësaj problematike, do të diskutojmë çështje të ndërlidhura me këtë vepër penale dhe problematika të ngjashme që lidhen me të.

I.1.2. Elementet e veprës penale të *zina*-së

Në jurisprudencën islame, ***zina***-ja konsiderohet një vepër penale e rëndë dhe një gjynah i madh. Ky akt është rreptësisht i ndaluar dhe dënohet sipas ligjit islam. Për ta konsideruar një veprim si ***zina***, duhet të plotësohen disa elemente thelbësore[1]:

✓ ***Akt seksual i ndaluar***: Kryerja e marrëdhënies seksuale pa një kontratë të vlefshme martese ose marrëveshje të ngjashme.

✓ ***Pjesëmarrësit***: Një mashkull dhe një femër që e kryejnë aktin seksual pa lidhje martesore ose marrëdhënie të ligjshme mes tyre.

✓ ***Mungesa e dyshimit***: Kryerësi duhet të jetë i vetëdijshëm se veprimi është i ndaluar dhe nuk duhet të ketë asnjë dyshim ose keqkuptim lidhur me ligjshmërinë e veprimit.

Për të shpallur fajtor një person për ***zina*** dhe për t'i shqiptuar sanksionin e merituar, secili nga këto elemente duhet në mënyrë grumbulluese të plotësohet tërësisht. Nëse mungon ndonjë nga këto elemente, akti mund të mos konsiderohet ***zina*** sipas ligjit islam[2].

Mirëpo, para se kryerësi i kësaj vepre penale të shpallet fajtor dhe të marrë sanksionin e merituar, secili nga elementet themelore duhet të plotësojë disa kushte. Në vijim, paraqiten kushtet që duhet të plotësohen për secilin nga elementet themelore.

---

[1] El-Kasani, Ebu Bekr ibn Mes'ud, *Beda'i' es-Sana'i' fi Tertib esh-Shara'i'*. Dar el-Kutub el-'Ilmije, vëll. 7, Bejrut 1986, f. 33-35.

[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar 'ala ed-Durr el-Mukhtar*, Dar el-Fikr, Bejrut 1992, vëll. 4, f. 27-29.

Imorali (**zinaqari**) si element themelor i kësaj vepre penale

Mes juristëve nuk ka dilemë se për të konsideruar një individ përgjegjës për veprën e ***zina***-së dhe për ta ndëshkuar atë, kërkohet që personi të jetë i rritur dhe mendërisht i shëndoshë. Personat nën moshën madhore dhe ata që janë të çmendur nuk mbajnë asnjë lloj përgjegjësie penale për këtë vepër. Kjo përputhet edhe me një thënie të Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!), i cili ka thënë: "***Lapsi nuk regjistron për veprimet e tre kategorive të personave: atij që është në gjumë derisa të zgjohet, fëmijës derisa të arrijë moshën madhore dhe të çmendurit derisa të vetëdijesohet***"[1].

Kjo thënie, e njohur në literaturën e *fikhut* dhe e transmetuar nga disa hadithe të sakta, shërben si bazë për të përcaktuar kriteret e përgjegjësisë penale në raste të tilla. Për më tepër, këto kritere janë të përputhshme me rregullat e sheriatit dhe me standardet e drejtësisë penale në përgjithësi[2].

Nuk mund të konsiderohet çdo person që kryen aktin e ***zina***-së si përgjegjës dhe subjekt i ndëshkimit penal. Për të konsideruar një person përgjegjës për veprën e ***zina***-së dhe për ta ndëshkuar atë, është e nevojshme që të përmbushen disa kushte. Konkretisht, ai duhet të jetë:

I pjekur fizikisht dhe mentalisht i shëndoshë

Mes juristëve nuk ka asnjë dilemë se për të konsideruar një person përgjegjës për këtë vepër penale dhe për ta ndëshkuar atë, ai duhet të jetë i rritur dhe mendërisht i shëndoshë. Personat nën moshën madhore dhe ata që vuajnë nga sëmundje mendore nuk mbajnë asnjë përgjegjësi penale për këtë vepër. Kjo përputhet me thënien e Muhamedit a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!), ku ai thotë se: "***...atij që është në gjumë derisa të zgjohet, fëmijës derisa të arrijë moshën madhore dhe të çmendurit derisa të vetëdijesohet***"[3].

Ky parim përforcohet edhe më tej nga një ngjarje e njohur në kohën e Muhamedit a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!) kur njëri nga shokët e tij, Maizi, i cili kishte kryer aktin e kurorëshkeljes, erdhi tek

[1] Bukhari, *Sahih Bukhari*, Dar el-Fikr, vëll. 1, Bejrut 1987, f. 110.
[2] Esh-Shatibi, *el-Muvafakat*, Dar Ibn Hazm, vëll. 2, Kajro 1997, f. 45-47.
[3] Muslimi, *Sahih Muslim*, Dar el-Fikr, vëll. 2, Kajro 2000, f. 75-76.

Profeti dhe e pranoi hapur veprimin e tij. Profeti a.s. e pyeti: "A je i çmendur?" Maizi iu përgjigj negativisht. Nga ky rast kuptohet se pyetja e Muhamedit a.s. lidhet me sigurinë nëse personi është mendërisht i shëndoshë. Nëse një person nuk është mendërisht i qëndrueshëm, ai nuk mund të mbajë përgjegjësi penale dhe, rrjedhimisht, nuk dënohet për veprimet e tij.[1]

Ky parim është përpunuar gjerësisht në literaturën juridike islame. Për shembull, Imam Kasani thekson se përgjegjësia penale kushtëzohet nga tri aspekte kryesore: mosha madhore, gjendja mendore e qëndrueshme dhe vetëdija për veprimin[2]. Ai argumenton se një person që është i çmendur, edhe nëse kryen veprime të dënueshme, është i përjashtuar nga ndëshkimi, sepse përgjegjësia ligjore varet nga aftësia për të kuptuar dhe për të kontrolluar veprimet.[3]

Në mënyrë të ngjashme, Ibn Kudame pohon se ndëshkimi për krimet e tilla si kurorëshkelja zbatohet vetëm nëse kryerësi i veprës është i vetëdijshëm për pasojat dhe ka kontroll të plotë mendor në momentin e kryerjes së aktit[4].

Nëse personi nuk është mendërisht i shëndoshë, thamë që ai nuk mban përgjegjësi penale dhe nuk dënohet. Në mënyrë të ngjashme, e njëjta gjë ndodh edhe nëse një fëmijë kryen një akt seksual me një grua. Megjithatë, nëse ai është i rritur dhe ka aftësinë për të dalluar gjërat, atëherë mes juristëve nuk ka dilemë që për veprimin e kryer ndëshkohet me masa edukativo-përmirësuese.

Sa i përket gruas që kryen aktin e ***zina***-së me një fëmijë ose me një të çmendur, juristët kanë pikëpamje të ndryshme për këtë çështje:

Imam Ebu Hanife dhe dy shokët e tij, Ebu Jusufi dhe Muhamedi, mendojnë se gruaja që kryen akt seksual me një fëmijë ose me një të çmendur nuk dënohet me sanksionin *Hadd*. Ky qëndrim bazohet në parimin që për

[1] El-Kasani, *Bada'i es-Sana'i fi tertib esh-Shara'i*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut, vëll. 9, viti 1997, f. 134-136.
[2] Ibid., f. 137-139.
[3] El-Maverdi, *el-Ahkam es-Sultanije*, Dar el-Bejan, vëll. 1, Bejrut 2000, f. 227-229.
[4] Ibn Kudame, *el-Mugni*, Dar el-Fikr, vëll. 10, Kajro 1998, f. 115-117.

të dënuar një person me *Hadd* për ***zina***, vepra e kryer duhet të klasifikohet juridikisht si ***zina***.

Kështu, për t'u realizuar kjo vepër penale, duhet që ajo të kryhet me një person që ka aftësinë dhe përgjegjësinë për të kryer ***zina***. Meqenëse veprimi i një fëmije ose i një të çmenduri nuk konsiderohet ***zina***, atëherë juridikisht edhe gruaja nuk mund të dënohet me *Hadd* për këtë akt[1].

Ndryshe nga Hanefitë, Hanbelitë dhe Shafi'itë mendojnë se gruaja, edhe pse ka kryer aktin e ***zina***-*së* me një person që nuk mban përgjegjësi penale, dënohet me sanksion *Hadd*. Ata e arsyetojnë këtë qëndrim duke argumentuar se fakti që fëmija ose i çmenduri nuk janë të përgjegjshëm, nuk e përjashton gruan nga përgjegjësia e saj. Ajo mbetet kryerëse e veprës penale dhe mban përgjegjësi të plotë për veprimin e saj[2].

Malikitët mbajnë qëndrim të veçantë për këtë çështje, duke bërë dallim midis veprimit të kryer me një të çmendur dhe atij me një fëmijë. Sipas tyre, gruaja duhet të ndëshkohet me *Hadd* në rastin kur kryen akt seksual me një të çmendur (i cili është i moshës madhore), ndërsa në rastin e kryerjes së imoralitetit seksual me një fëmijë, ajo nuk dënohet. Ata e arsyetojnë këtë dallim duke u bazuar në natyrën e veprimit: akti seksual me një fëmijë, sipas tyre, nuk ngjall orgazëm tek gruaja, ndërsa akti me një të çmendur (i aftë fizikisht) mund të rezultojë në orgazëm gjatë kryerjes së tij[3].

Nga analiza dhe krahasimi i qëndrimeve të shkollave juridike, vlerësojmë se gruaja që kryen akt seksual, qoftë me një fëmijë apo me një të çmendur, është përgjegjëse dhe duhet të ndëshkohet. Objektivisht, akti i kryer është një fakt dhe një ngjarje reale, dhe përkundër asaj që thonë Hanefitë se ky veprim nuk klasifikohet si ***zina***, nuk mund të mohohet se ai realisht është kryer nga gruaja. Prandaj, ajo meriton ndëshkimin e parashikuar sipas së drejtës islame për këtë vepër penale të kryer[4].

---

[1] El-Marginani, *el-Hidaja fi searh Bidajet el-Mubtedi*, Dar el-Mea'arif, vëll. 2, Kajro 2000, f. 348-350.
[2] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 10, f. 120-122.
[3] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve Nihajet el-Muktesid*, Dar el-Fikr, vëll. 2, Kajro 1997, f. 328-330.
[4] Ibn Hazm, *el-Muhala*, Dar el-Fikr wal-Mu'asir, vëll. 11, Bejrut 2005, f. 252-255.

Mungesa e vetëdijes

Njeriu, si qenie mjaft e përbërë, ndodh që edhe duke qenë në gjumë të kryejë veprime për të cilat nuk është i vetëdijshëm. Prandaj, vetëdija konsiderohet një nga kushtet thelbësore që kërkohen për një person që ai të jetë përgjegjës dhe të mbajë përgjegjësi penale.

Humbja e pavullnetshme e vetëdijes

Në rastet kur një person është në gjumë dhe nuk i funksionon logjika, ndodh që një femër të shfrytëzojë momentin për të kryer akt seksual me të. Juristët kanë ndarë qëndrimet e tyre për këtë situatë. Hanbelitë dhe Malikitët janë të mendimit se femra meriton dënimin *Hadd*, nëse ajo është e moshës madhore, mendërisht e shëndoshë dhe plotësisht e vetëdijshme për atë që është duke bërë[1].

Hanefitë, nga ana tjetër, mendojnë se në këtë rast asnjëri nuk ndëshkohet. Sipas literaturës juridike hanefite, femra përjashtohet nga përgjegjësia penale në këtë rast, ngase për t'u dënuar për veprën penale të ***zinasë***, kërkohet që të dy kryerësit e aktit të jenë plotësisht të përgjegjshëm. Hanefitë argumentojnë se veprimi i mashkullit është veprimi themelor në këtë vepër dhe ai duhet të gjykohet. Meqenëse mashkulli nuk është përgjegjës dhe nuk ndëshkohet për veprimin e tij për shkak të mungesës së vetëdijes, nuk mund të ndëshkohet as femra, veprimi i së cilës konsiderohet pasues. Për ta, nëse veprimi themelor nuk është i dënueshëm, atëherë as veprimi pasues nuk mund të ndëshkohet[2].

Vlerësojmë se për këtë vepër penale të kryer nga ana e femrës me një person pa vetëdije, ajo duhet të ndëshkohet me sanksionin *Hadd*, ngase ajo është plotësisht e përgjegjshme për veprimet e saj. Edhe pse mashkulli nuk ka qenë me vetëdije të plotë dhe nuk mban përgjegjësi në këtë rast, përgjegjësia individuale e femrës mbetet një element kyç për gjykimin dhe ndëshkimin e saj.

Humbja e qëllimshme e vetëdijes

Në jurisprudencën islame, humbja e vetëdijes për shkak të konsumimit të pijeve dehëse konsiderohet një gjendje që njeriu mund ta shkaktojë

[1] El-Maverdi, *el-Havi el-Kabir*, Dar el-Kutub el-Ilmije, vëll. 13, Bejrut 1999, f. 317-320.
[2] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, Dar el-Mea'arif, vëll. 9, Kajro 1989, f. 141-143.

me dashje, duke e futur veten në një situatë ku nuk është më në gjendje të logjikojë në mënyrë të shëndoshë. Ky veprim çon në humbjen e qartësisë së mendjes dhe mund të rezultojë në kryerjen e veprimeve që, pasi të rikthehet vetëdija, personi nuk i mban mend. Sipas juristëve muslimanë, një person i dehur nuk është përgjegjës për obligimet fetare dhe morale që kërkohen në gjendjen normale, për sa kohë që vetëdija e tij është e pezulluar[1].

Megjithatë, ekziston një dallim midis situatave kur dehja është shkaktuar nga veprime të lejuara dhe kur është rezultat i veprimeve të ndaluara nga Sheriati. Në doktrinën hanefite, personi që e shkakton humbjen e vetëdijes përmes veprimeve të ndaluara mbart përgjegjësi për pasojat e tij[2].

Nëse personi është i vetëdijshëm për ndalimin e konsumimit të pijeve dehëse dhe prapëseprapë konsumon me qëllim të arritjes së gjendjes së dehur, ai mbart përgjegjësi morale dhe ligjore për pasojat e veprimeve të tij gjatë dehjes. Shumica e juristëve janë të mendimit se personi që e shkakton vetë këtë gjendje përmes një veprimi të ndaluar mbetet përgjegjës për dëmet që shkakton, edhe nëse nuk është në gjendje t'i kujtojë ato pas rikthimit të vetëdijes. Kjo bazohet në parimin që "veprimi i shkaktuar nga një veprim i ndaluar nuk e justifikon personin"[3].

Nëse një person konsumon pije dehëse me vetëdije të plotë për ndalimin e tyre, duke e ditur që kjo do ta çojë në një gjendje ku mund të kryejë veprime si ***zina***-ja, atëherë juristët muslimanë kanë interpretime të ndryshme në lidhje me përgjegjësinë e tij[4]. Në vijim po paraqesim qëndrimet e juristëve në lidhje me këtë problematikë:

---

[1] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Hadith, Bejrut 2004, f. 327-328.

[2] El-Kasani, *Beda'i...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 70-71.

[3] Tumurtashi, *Tenvir el-Ebsar*, Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, Bejrut 2000, f. 235.

[4] Gjendja e humbjes së vetëdijes për shkak të një veprimi të qëllimshëm në literaturën e së drejtës penale pozitive, gjegjësisht në latinisht quhet "*actio libera in causa*" (veprimi i lirë në shkak). Ky koncept përdoret në jurisprudencën joislame për të përshkruar situatën kur një person, me vetëdije dhe qëllim, e vendos veten në një gjendje ku nuk mund të kontrollojë sjelljet e tij, por ende mban përgjegjësi për pasojat e atyre veprimeve, pasi gjendja e shkaktuar është rezultat i një veprimi të qëllimshëm. Në doktrinën penale, ky koncept thekson që personi mban përgjegjësi për shkak se gjendja e humbjes së vetëdijes ishte e parashikueshme dhe e shkaktuar me vetëdije. Në të drejtën penale të Maqedonisë së Veriut, si dhe në shumë sisteme juridike të tjera, kjo gjendje nuk e përjashton përgjegjësinë penale, pasi akti bazë (shkaktimi i

- Sipas shumicës së juristëve muslimanë (***xhumhuri***), personi i cili me vetëdije e ka vendosur veten në gjendje dehjeje dhe ka kryer një vepër penale, si ***zina***-*ja*, dënohet me dënimin *Hadd*[1]. Kjo mbështetet në parimin se personi që e shkakton vetë këtë gjendje mban përgjegjësi për veprimet e tij, edhe nëse ato janë kryer në gjendje të pavetëdijshme. Për ta ndëshkuar një person me *Hadd* për ***zina***, kushti bazë është që ai të jetë në gjendje normale dhe të vetëdijshme, por në këtë rast specifik, gjendja e dehjes nuk e përjashton përgjegjësinë, pasi dehja është shkaktuar qëllimisht për kryerjen e veprës penale[2].

Konkretisht, **hanefitë** argumentojnë se një person i cili dehet qëllimisht për të kryer një vepër penale, si ***zina***-ja, mbart përgjegjësinë e plotë për atë vepër, pasi gjendja e dehjes nuk e përjashton përgjegjësinë morale dhe penale në këtë rast. Kjo mbështetet në faktin që ai vetë ka zgjedhur të futet në atë gjendje dhe veprimi i tij është i qëllimshëm[3].

Në anën tjetër, **shafi'itë** dhe **malikitë** gjithashtu përkrahin përgjegjësinë e personit në këtë rast, duke argumentuar se konsumimi i pijeve dehëse për të kryer një vepër penale nuk e përjashton atë nga përgjegjësia ligjore. Kjo përputhet me parimin që "***qëllimi i gjynahut nuk e heq përgjegjësinë për gjynahun e kryer***"[4].

Me pak fjalë, juristët e këtij grupi theksojnë se dënimi duhet të zbatohet për të parandaluar përsëritjen e një akti të tillë dhe për të mos i dhënë kryerësit mundësinë që të përdorë dehjen si pretekst për shmangie nga përgjegjësia penale. Ky qëndrim bazohet në parimin juridik të ***Seddu edh-Dherai*** (*parandalimit të mundësisë*) për shmangie të përgjegjësisë dhe thekson rëndësinë e disiplinimit në rastet kur individi qëllimisht e sjell veten në gjendje pavetëdije[5].

---

humbjes së vetëdijes) është veprim i qëllimshëm dhe përgjegjësia për veprimet pasuese bie mbi kryerësin.

[1] El-Kasani, *Bada'i el-Sana'i fi Tartib el-Shara'i*, vol. 7, Dar el-Kutub el-'Ilmijah, Bejrut, 1986, f. 66-67.

[2] Ibn Kudamah, *El-Mughni*, vol. 9, Dar el-Fikr, Bejrut, 1984, f. 108-109.

[3] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vep. e cit., vëll. 11, f. 43-44.

[4] Ibn Tejmijeh, *Mexhmu' el-Fetava...*, vep. e cit., vëll. 34, f. 161.

[5] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vëll. 24, Dar el-Mea'arif, Bejrut 1978, f. 14-15.

Dhahiritë janë të mendimit se personi që dehet me vetëdije dhe kryen ***zina***, nuk dënohet me *Hadd* për këtë akt, por dënohet vetëm për konsumimin e pijeve dehëse[1]. Ata mbështesin qëndrimin se i dehuri është i ngjashëm me të çmendurin, i cili nuk është i përgjegjshëm për veprimet e tij gjatë asaj gjendjeje, dhe si i tillë, nuk mund të mbajë përgjegjësi penale për veprat e kryera gjatë dehjes[2].

Situata kur dehja është shkaktuar nga pala tjetër

Nëse një person nuk e ka sjellë veten në gjendje dehjeje për të kryer ***zina***, por është dehur nga një palë tjetër, për shembull një femër, atëherë përgjegjësia për kryerjen e ***zina***-së i kalon palës që e ka shkaktuar dehjen[3]. Sipas të gjithë juristëve, përfshirë edhe shkollën Hanefite, femra që qëllimisht e ka dehur një mashkull për të kryer ***zina*** mban përgjegjësi të plotë dhe dënohet me *Hadd* për aktin e kryer[4].

Qëndrimi i juristëve mbi aktin e zina-së të kryer nën presionin e dhunës dhe kanosjes

Në raste kur një person detyrohet të kryejë një akt seksual për shkak të dhunës fizike të paevitueshme ose kanosjes me vdekje, jurisprudenca islame e trajton këtë çështje me mendime të ndryshme. Juristët vlerësojnë nëse kryerësi penal duhet të dënohet me *Hadd* për aktin e kryer, duke marrë parasysh rrethanat e detyrimit. Në vijim janë qëndrimet e shkollave juridike islame mbi këtë problematikë.

Nga ***Imam Ebu Hanife*** përcillen dy qëndrime për këtë çështje:

Në qëndrimin e parë, ai argumenton se personi i detyruar për të kryer ***zina*** dënohet me *Hadd*[5].

Në qëndrimin e tij të mëvonshëm, Imam Ebu Hanife ndryshon mendim, duke deklaruar se nëse presioni ushtrohet nga një pushtetmbajtës,

[1] Ibn Hazm, *el-Muhala*, vëll. 11, Dar el-Fikr, Kajro 1988, f. 251-252.
[2] El-Nevevi, *Sherh Sahih Muslim*, vëll. 6, Dar el-Kalem, Damask 1995, f. 183.
[3] El-Marginani, *el-Hidajeh fi sherh bidajet el-Mubtedi*, vëll. 2, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, Bejrut, 1985, f. 120.
[4] Ez-Zeile'i, *Tebjin el-Hakaik sherh kanz ed-Dekaik*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, Bejrut 2000, f. 56-57.
[5] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 90-91.

kryerësi i veprës penale nuk dënohet me *Hadd*[1]. Ky qëndrim mbështetet në analizën se vetëm një pushtetmbajtës mund të ushtrojë një presion të tillë që konsiderohet i pashmangshëm[2].

Ndërkohë, dy nxënësit e tij, Imam Ebu Jusufi dhe Imam Muhamedi, mbajnë një mendim të kundërt, duke argumentuar se kryerësi i veprës mbart përgjegjësi pavarësisht burimit të presionit[3].

Sipas shkollës **Shafi'ite**, personi që e kryen aktin seksual nën presion të pashmangshëm nuk dënohet me *Hadd*[4]. Ata e mbështesin këtë qëndrim në hadithin e Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!): "***Nga ummeti im nuk konsiderohen përgjegjës tre kategori personash: ai që vepron nga gabimi, ai që vepron nga harresa dhe ai që detyrohet për të vepruar***"[5].

Sipas shumicës së juristëve **malikitë**, personi që kryen imoralitet seksual nën presion dënohet me *Hadd*, duke argumentuar se presioni nuk e përjashton përgjegjësinë për veprën[6].

Juristët **Hanbelitë** argumentojnë se akti seksual i kryer nga një mashkull nën presion dëshmon njëfarë pëlqimi për shkak të reaksionit të organit gjenital[7]. Sipas tyre, ereksioni (derdhja) tregon që personi e ka dëshiruar aktin, pavarësisht rrethanave të presionit.

Ky qëndrim është kundërshtuar nga **Dhahiritët**, të cilët theksojnë se reaksioni i organit gjenital është një reagim natyror që nuk tregon në mënyrë të domosdoshme pëlqim për aktin seksual[8].

Nëse një person ka pasur mundësi ta shmangë presionin ose të zmbrapsë dhunën, ai dënohet me *Hadd*. Po kështu, edhe një femër që ka pasur

---

[1] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vëll. 24, Dar el-Mea'arif, Bejrut 1978, f. 46.
[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 38-39.
[3] El-Marginani, *El-Hidajeh fi sherh bidajet el-Mubtedi*, vëll. 2, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, Bejrut 1985, f. 65.
[4] En-Nevevi, *Sherh Sahih Muslim*, vëll. 6, Dar el-Kalem, Damask 1995, f. 185.
[5] Ibn Maxheh, *Sunan Ibn Maxheh*, bot. 1, vëll. 3, Dar el-Mea'arif, Kajro 1999, f. 566.
[6] Ibn Rushd, *Bidajet el-Mxhtehid ve Nihajet el-Muktesid*, vëll. 2, Dar el-Hadith, Kajro 1997, f. 119-120.
[7] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 10, f. 256.
[8] Ibn Hazm, *el-Muhala*, vep. e cit., vëll. 11, f. 353-354.

mundësi t'i rezistojë ushtruesit të dhunës, dënohet me *Hadd* për aktin e kryer[1].

Mosnjohja e ndalesës së** zina**-së si vepër penale

Në shoqërinë islame, ndalesa e ***zina***-së dhe dënimi për këtë vepër penale janë të njohura botërisht. Për këtë arsye, çdo pretendim se kryerësi nuk ka qenë në dijeni për ndalesën ose dënimin nuk merret parasysh[2], dhe personi i tillë dënohet me *Hadd*[3].

Megjithatë, në disa raste të veçanta, mosnjohja e ndalesës mund të pranohet si justifikim, si p.sh.:

Konvertimi i ri në Islam: Një person që sapo është konvertuar në Islam mund të mos jetë në dijeni të plotë për ndalesën e ***zina***-së dhe pasojat juridike të saj.

Jetesa larg shoqërisë islame: Muslimanët që jetojnë në vende të largëta nga shoqëria islame mund të mos kenë njohuri për normat e sheriatit.

Gabimi në objekt: Nëse një person gabimisht mendon se është me gruan e tij dhe kryen marrëdhënie intime me një grua tjetër, nuk dënohet me *Hadd*[4].

Imoraliteti seksual i kryer nga jomuslimanët në shtetin islam dhe qëndrimi i juristëve

Në shtetin islam, jomuslimanët janë të ndarë në dy kategori kryesore:

Dhimmi: Jomuslimanë që janë banorë të përhershëm të shtetit islam, të cilëve u garantohet mbrojtje ligjore dhe të drejta për aq kohë sa respektojnë normat e sheriatit.

---

[1] Ez-Zeila'i, *Tebjin el-Hakaik*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, Bejrut 2000, f. 112.

[2] El-Merginani, *el-Hidajeh fi sherh bidajet el-Mubtedi*, vëll. 2, Dar el-Mea'arif, Kajro 1985, f. 99-101.

[3] Rrethanat që e përjashtojnë përgjegjësinë penale për aktin seksual të kryer nga gabimi, si në rastin kur një person i verbër mendon se është me gruan e tij në shtrat dhe më pas zbulohet se nuk është ashtu, është një nga rastet që mbështetur në rregullat e jurisprudencës islame konsiderohet nga një grup kryerësish se, gabimi s'është faktor që përjashton përgjegjësinë (*'Udhr bi'l-khata'*). Shih më gjerësisht për këtë: Mensur ibn Junus el-Buhuti, *Keshshaf el-Kina'a 'ala Metn el-Ikna'*, vëll. 4, bot. Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, Bejrut 1997, f. 48-58.

[4] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1984, f. 120-122.

Dhimmiu që kryen veprën penale të ***zina***-së dënohet me *Hadd*, sepse ai është i detyruar të respektojë normat juridike të shtetit islam, përfshirë edhe ndalesat[1].

Mustemeni: Jomuslimanë që hyjnë përkohësisht në territorin islam me garancitë e mbrojtjes ligjore të shtetit.

Për **mustemenët**, juristët kanë mendime të ndryshme:

Imam Ebu Hanife argumenton se *mustemeni* nuk dënohet me *Hadd* për këtë vepër, pasi ndalesa e ***zina***-së konsiderohet pjesë e së drejtës hyjnore (***Hakku Allah***), e cila nuk u detyrohet atyre. Për më tepër, kjo ndalesë nuk i cenon të drejtat e individëve në mënyrë direkte[2].

Ebu Jusufi dhe nxënës të tjerë të shkollës hanefite mbajnë qëndrimin se *mustemenit* i zbatohet dënimi *Hadd*, pasi ai, si banor i përkohshëm, është i detyruar të respektojë normat ligjore të shtetit islam. Ky qëndrim mbështetet në mbrojtjen e rendit publik dhe sigurisë së shtetit islam nga veprat penale[3].

Mendimi i Imam Ebu Hanifes për moszbatimin e *Hadd*-it ndaj *mustemenit* përputhet me parimet e jurisprudencës penale islame, duke respektuar parimin e kufizimit të përgjegjësisë juridike sipas natyrës territoriale të veprës penale[4].

Femra e cila ka përjetuar aktin seksual të ndaluar

Elementi i dytë që duhet të plotësohet në mënyrë grumbulluese për ta konsideruar ***zina***-në si vepër të ndëshkuar penalisht është gjendja e femrës mbi të cilën është kryer akti i tillë. Për të qenë ajo përgjegjëse për këtë vepër penale, duhet të përmbushen këto kushte:

- *Të jetë e pjekur;*
- *Të ketë mundësi zgjedhjeje;*
- *Të ketë dijeni për ndalesën e zina-së;*

[1] El-Kasani, *Beda'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 77-79.
[2] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vep. e cit., vëll. 24, f. 46-47.
[3] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 38-40.
[4] Ibn Hazm, *el-Muhala*, vep. e cit., vëll. 11, f. 353-356.

- *Të jetë e obliguar me dispozita të Sheriatit, etj..*

Në vijim, sqarohen këto kushte.

Pjekuria psiko-fizike

Në jurisprudencën islame, për ta konsideruar një person të pjekur, duhet që ai/ajo të jetë fizikisht i pjekur dhe mendërisht i shëndoshë[1]. Në këtë kontekst, femra për të qenë penalisht përgjegjëse duhet të përmbushë të njëjtat kritere.

Pjekuria fizike

Përsa i përket kriterit të pjekurisë fizike themi se ajo manifestohet përmes disa shenjave trupore:

- Paraqitja e ciklit menstrual;

- Shtatzënia;

- Dalja e qimeve në vendet intime[2].

Në mungesë të këtyre shenjave, pjekuria përcaktohet në bazë të moshës. Sipas shumicës së juristëve muslimanë, kjo fillon në moshën 15-vjeçare. Megjithatë, Imam Ebu Hanife e cakton këtë moshë në 17 vjeçe[3].

Pjekuria mendore

Pjekuria mendore përcaktohet nga aftësia e individit për të kuptuar dhe për t'u sjellë në mënyrë të arsyeshme. Kjo aftësi gjykohet sipas:

- Sjelljes dhe veprimeve në raport me normat e shoqërisë ku jeton;

- Opinioneve të njerëzve përreth[4].

Femra që kryen imoralitet (*zinaqare****) dhe nuk ka vetëdije të plotë***

Për të mbajtur përgjegjësi penale, gruaja duhet të jetë me vetëdije të plotë në kohën e aktit. Nëse humbja e vetëdijes ndodh për arsye natyrore ose të qëllimshme, kjo ndikon në përgjegjësinë e saj penale.

[1] Es-Sarakhsi, e*l-Mebsut,* vëll. 9, Darul Mearif, Kajro 1993, f. 159.
[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 280.
[3] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 150.
[4] Ez-Zuhajli, *el-Fikh el-Islami...*, vep. e cit., vëll. 8, f. 603.

Humbja e natyrshme e vetëdijes

Nëse gruaja është në gjumë ose e pavetëdijshme për shkak të arsyeve natyrore, ajo nuk konsiderohet përgjegjëse për aktin. Për shembull, në rastin e një marrëdhënieje seksuale jashtëmartesore të kryer ndërkohë që ajo është në gjumë, nuk zbatohet dënimi *Hadd* për të. Megjithatë, mashkulli që ka shfrytëzuar këtë gjendje ndëshkohet me dënim *Hadd*[1].

Humbja e vullnetshme e vetëdijes

Nëse gruaja konsumon substanca që shkaktojnë dehje me qëllim të kryerjes së ***zina-***së, ajo konsiderohet përgjegjëse. Kjo për shkak se akti i dehjes[2] është një gjynah më vete dhe tregon qëllim për të kryer një vepër të ndaluar[3]. Në këto raste, ajo dënohet me *Hadd*.

Femra të jetë e gjallë

Trupi i njeriut gëzon një mbrojtje të jashtëzakonshme sipas Sheriatit Islam. Cenimi i integritetit të tij, qoftë në gjallëri apo pas vdekjes, është i

[1] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 10, Dar Alem el-Kutub, Bejrut 2002, f. 155.

[2] Një person, qoftë mashkull apo femër, mund të jetë në gjendje të dehur edhe pa qenë ky rezultat i një veprimi të ndaluar. Për shembull, nëse një femër konsumon një pije që përmban alkool, pa qenë në dijeni të përbërjes së saj, dhe kjo pije ndikon drejtpërdrejt në sistemin e saj nervor qendror duke shkaktuar dehje, ajo nuk mban përgjegjësi për veprimet e kryera gjatë kësaj gjendjeje. Po ashtu, nëse ajo konsumon medikamente që kanë efekt dehës dhe kjo e bën atë të humbë kontrollin e vetëdijes, dhe gjatë kësaj kohe ndonjë mashkull e shfrytëzon këtë gjendje për të kryer marrëdhënie seksuale pa pëlqimin e saj, ajo nuk konsiderohet përgjegjëse penalisht. Përgjegjësia në këtë rast bie vetëm mbi personin që ka shfrytëzuar situatën e saj për të kryer aktin e ndaluar. Në jurisprudencën islame dhe në sisteme të tjera juridike, përgjegjësia penale lidhet drejtpërdrejt me vetëdijen dhe qëllimin e individit. Në rastin e përshkruar: a) Dehja pa qëllim: Nëse femra nuk është në dijeni se një pije përmban alkool ose merr një medikament me efekt dehës pa vetëdije për pasojat, ajo konsiderohet e pavetëdijshme për gjendjen në të cilën ndodhet. Në këtë rast, ajo nuk mban përgjegjësi penale për veprimet që ndodhin si pasojë e kësaj gjendjeje. b) Shfrytëzimi i situatës: Sipas dispozitave të Sheriatit dhe sistemeve të tjera juridike, përgjegjësia për një akt të tillë bie mbi mashkullin që ka shfrytëzuar gjendjen e pavetëdijshme të femrës për të kryer marrëdhënie seksuale, pa pëlqimin e saj. Në Sheriat, kjo vlerësohet si një shkelje e rëndë dhe mashkulli i tillë ndëshkohet sipas dispozitave përkatëse. Shih më gjerësisht burimin paraprak, Ibid.

[3] El-Kasani thekson se përgjegjësia penale kërkon vetëdije dhe qëllim të qartë nga personi. Ky jurist hanefi i pranuar botërisht për dijen e tij trajton situata ku individi është në një gjendje të pavetëdijshme dhe sqaron për ndarjen e përgjegjësisë për veprimet që ndodhin gjatë kësaj kohe të dehjes së qëllimshme. Shih *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1986, f. 58-60.

ndaluar rreptësisht. Pavarësisht kësaj, çdo shoqëri, përfshirë edhe ato islame, mund të përballet me raste të devijimeve të rënda seksuale. Juristët muslimanë kanë diskutuar mbi rastet kur një person kryen marrëdhënie seksuale me një person të vdekur.

Sipas shumicës së juristëve muslimanë, ky akt nuk dënohet me sanksionin *Hadd*, por me një sanksion të veçantë të njohur si *tea'zir*. Arsyeja për këtë qëndron në faktin se një akt i tillë përfshin një deformim seksual që i tejkalon kufijtë e natyrës njerëzore dhe si i tillë nuk përfshihet në kornizën e zakonshme të dënimeve *Hadd*. Për më tepër, sanksionet *Hadd* janë krijuar për të ndëshkuar veprimet e kryera me vetëdije dhe qëllim, të cilat përfshijnë kënaqësi gjatë kryerjes së aktit, gjë që nuk mund të thuhet për këtë rast[1].

Megjithatë, Imam Evzai ka mbajtur një qëndrim të ndryshëm. Ai argumenton se dënimi për këtë akt duhet të jetë gjithashtu *Hadd*, njësoj si për rastet e marrëdhënieve seksuale të ndaluara me një person të gjallë. Sipas tij, ky akt shkel rëndë integritetin e personit të vdekur dhe është një gjynah i madh që kërkon një ndëshkim të ashpër[2].

Femra e detyruar për të kryer *zina*

Një veprim për të qenë përgjegjësi penale duhet të përfshijë lirinë e zgjedhjes nga ana e kryerësit. Në raste kur një femër detyrohet të kryejë ***zina*** përmes dhunës apo shantazhit, ajo nuk mbart përgjegjësi penale dhe nuk dënohet me *Hadd*. Kjo përfshihet në parimin e Sheriatit që thotë: "***Dyshimi eliminon dënimin***"[3]. Ky parim mbështetet në hadithin ku Muhamedi a.s. thotë: "***Shmangni dënimet në rastet e dyshimit***"[4].

Në një rast të njohur të jurisprudencës islame, një grua që kishte nevojë për ujë për bagëtinë e saj u detyrua të kryente marrëdhënie seksuale për ta marrë atë nga një pus. Pasi e denoncoi rastin, halifi Umer ibn Hattab (r.a.), pas këshillimit me Aliun (r.a.), vendosi që gruaja të mos ndë-

[1] El-Kasani, *Beda'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 58-60.
[2] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 365.
[3] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vep. e cit., vëll. 9, f. 225.
[4] En-Nevevi, *Sherh Sahih Muslim*, vep. e cit., vëll. 11, f. 142.

shkohej për shkak të detyrimit. Ky rast u bë precedent në jurisprudencën islame, duke theksuar se detyrimi përjashton përgjegjësinë penale[1].

Imoraliteti seksual (*zinaja****) dhe jomuslimanët***

Juristët muslimanë janë të mendimit se dënimi *Hadd* zbatohet edhe ndaj jomuslimanëve (***dhimmi*** dhe ***muste'men***) që jetojnë në një shtet islam. Ata janë të detyruar të respektojnë ligjet e vendit, përfshirë edhe ato penale. Megjithatë, dënimi i tyre shpesh mund të jetë subjekt i interpretimit dhe kontekstit të veprës së kryer[2].

Sheriati i ndalon rreptësisht format e devijimeve seksuale si zoofilia, për të cilën më gjerësisht do të falim në kreun që vijon. Tash vetëm po themi se, juristët kanë një konsensus mbi ndalimin e këtij akti, por ka dallime në lidhje me llojin e dënimit. Kështu, juristët **hanefi** dhe **maliki** mbështesin përdorimin e sanksioneve të veçanta (*Te'azir*), duke argumentuar se marrëdhëniet me kafshët nuk përmbushin kushtet për të zbatuar *Hadd*-in[3]. Në anën tjetër, juristët **shafi'i** dhe disa juristë **hanbeli** e përkrahin gjithashtu këtë qëndrim, duke theksuar se një akt i tillë bie në kundërshtim me natyrën njerëzore dhe parimet e Sheriatit[4]. Disa juristë të tjerë, duke u mbështetur në një hadith për të cilin Ibn Hazm shpreh skepticizëm mbi vërtetësinë e tij, argumentojnë për ndëshkimin kapital të kryerësit të aktit dhe kafshës[5].

Veprimi i aktit të *zinasë****: Element themelor për t'u ndëshkuar kryerësi i veprës penale***

Për ta klasifikuar ***zina***-në si vepër penale të ndëshkuar, një nga elementet themelore që duhet të plotësohet është vetë veprimi i aktit të ***zinasë***. Jo çdo akt seksual i ndaluar juridikisht konsiderohet ***zina*** që ndëshkohet me dënimin *Hadd*, edhe pse çdo veprim që llogaritet si imoralitet është një akt seksual i ndaluar rreptësisht sipas Sheriatit.

[1] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 10, f. 155.
[2] Ez-Zuhejli, e*l-Fikh el-Islami...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 520.
[3] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i*, vep. e cit., vëll. 8, f. 25.
[4] Muhammad ibn Idris esh-Shafi'i, *Kitab el-Umm*, vëll. 6, Dar el-Mea'arif, Bejrut 1961, f. 250.
[5] Ibn Hazm, e*l-Muhala*, vep. e cit., vëll. f. 376.

Për ta konsideruar ***zina***-në një akt seksual të ndaluar, ajo duhet të përmbushë kushtet e mëposhtme:

- Veprimi duhet të jetë kryer nga një mashkull dhe një femër,

- Akti seksual duhet të jetë kryer në organin gjenital të femrës,

- Akti duhet të jetë kryer midis dy individëve që nuk janë në kurorë ose në kushte ku kurorëzimi nuk është i vlefshëm ose është i dyshimtë.

Në vijim sqarohen këto kushte dhe rrethanat që lidhen me to.

Veprimi duhet të jetë kryer nga mashkulli dhe femra

Për të konsideruar një person përgjegjës për veprën penale të ***zinasë***, duhet që akti seksual të jetë kryer midis një mashkulli dhe një femre që nuk kanë të drejtë ligjore për njëri-tjetrin në këtë aspekt. Sipas juristëve muslimanë, për ta klasifikuar këtë akt si ***zina***, duhet të plotësohet kushti i mëposhtëm:

Penetrimi: Organet gjenitale të mashkullit dhe femrës duhet të jenë në kontakt fizik, ku organi seksual i mashkullit penetron në organin gjenital të femrës të paktën deri në nivelin e kokës së organit gjenital[1].

Nëse penetron më pak se kaq, atëherë akti nuk cilësohet si ***zina*** dhe kryerësi nuk ndëshkohet me *Hadd*[2].

Disa juristë të shkollës **malikite** argumentojnë se kushti i penetrimit nuk është absolut dhe se përjetimi i orgazmës mund të jetë i mjaftueshëm për të kualifikuar aktin si ***zina*** dhe për të ndëshkuar kryerësin me dënimin *Hadd*[3]. Megjithatë, shumica e juristëve e shohin penetrimin si kusht të domosdoshëm.

Akti seksual të jetë kryer në organin gjenital të femrës

Për ta klasifikuar aktin seksual si ***zina***, ai duhet të përfshijë organin gjenital të femrës. Veprime të tjera seksuale, që nuk përfshijnë këtë ele-

[1] El-Kasani, *Beda'ies-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 61.
[2] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 10, f. 170.
[3] El-Kurtubi, *Tefsir el-Kurtubi*, vep. e cit., vëll. 12, f. 210.

ment, nuk klasifikohen si lavirësi, edhe pse mund të konsiderohen gjynahe të rënda dhe të ndëshkohen me *tea'zir*[1].

Akti të jetë kryer midis dy individëve jashtë kurorës

Kushti i tretë lidhet me statusin e marrëdhënies midis mashkullit dhe femrës. Për t'u konsideruar ***zina***:

Marrëdhënia seksuale duhet të jetë kryer midis dy personave që nuk janë të kurorëzuar ose në një situatë ku kurorëzimi nuk është i vlefshëm[2].

Shembuj të kurorëzimeve të pavlefshme përfshijnë martesat që janë kryer pa plotësimin e kushteve ligjore ose martesat e dyshimta (p.sh. pa dëshmitarë ose në kushte të fshehta).

Për ta ndëshkuar një person me *hadd* për ***zina***, duhet të plotësohen të gjitha kushtet e mësipërme. Shkeljet që nuk përfshijnë këto elemente mund të ndëshkohen përmes sanksioneve *tea'zir*, që caktohen sipas zgjedhjes së gjykatës dhe natyrës së aktit.

Akti seksual i kryer në anusin e një femre

Shumica e **juristëve** muslimanë vlerësojnë se akti seksual në anus midis një mashkulli dhe një femre jashtë martese, me të cilën ai nuk ka të drejtë juridike për të pasur marrëdhënie intime, përbën një vepër të ndaluar dhe dënohet me *Hadd*. Ky mendim mbështetet nga fakti se akti në fjalë përfshin një shkelje të rëndë morale dhe të integritetit seksual, siç përmendet në Kuranin Famëlartë:

"**Dhe ato gra që bëjnë turpe të rënda nga gratë tuaja...**" (en-Nisa: 15)

Disa juristë theksojnë gjithashtu se edhe me rastin e këtij akti mund të arrihet orgazma dhe se ai ndikon njësoj si marrëdhënia në organin gjenital të femrës, duke e bërë këtë veprim po aq të dënueshëm[3].

Shkolla juridike **hanefite** ka një qëndrim të ndryshëm mbi këtë çështje. Sipas Imam Ebu Hanifes, për t'u kualifikuar si vepër penale e ***zina-***së që ndëshkohet me *Hadd*, marrëdhënia seksuale duhet të ndodhë ekskluzi-

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'I...*, vëll. 6, f. 78.
[2] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 375.
[3] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 10, f. 170.

visht në organin gjenital të femrës. Akti i kryer në anus, sipas tij, nuk hyn në përcaktimin juridik të ***zinasë*** dhe si i tillë nuk ndëshkohet me *hadd*, por me sanksion të veçantë *tea'zir*[1].

Ebu Hanife argumenton se ky akt duhet trajtuar si një vepër penale më vete, pasi ndryshimi në emërtim dhe natyrë e bën të pamundur barazimin e tij me ***zina***-në në kuptimin klasik. Nga ana tjetër, nxënësit e tij, Imam Ebu Jusufi dhe Imam Muhamedi, kanë një qasje më rigoroze, duke e konsideruar këtë akt si ***zina*** për nga kuptimi dhe duke kërkuar ndëshkimin me *Hadd*[2].

Është situatë tjetër ku marrëdhëniet seksuale në anus kryhen midis bashkëshortëve, që po ashtu janë të ndaluara rreptësisht sipas sheriatit islam. Ky ndalim mbështetet nga një numër i madh argumentesh nga Kurani dhe Sunneti i Profetit Muhamed a.s.. Allahu në Kuran thotë:

"**Gratë tuaja janë si arat tuaja; afrojuni si të dëshironi, por bëni më parë një vepër të mirë për veten tuaj**." (el-Bekare: 223)

Ky ajet thekson lejimin e marrëdhënieve vetëm në mënyrën e natyrshme dhe të pranueshme.

Juristët janë unanimë në ndalimin e këtij veprimi, duke e konsideruar atë një devijim të rëndë seksual dhe shkelje të natyrës së shëndoshë njerëzore. Megjithatë, për sa i përket ndëshkimit, shumica e shkollave juridike pajtohen se nuk zbatohet *Hadd*, por *Te'azir*, pasi akti nuk plotëson kushtet e ***zinasë*** në kuptimin juridik[3].

Situatat e dyshimta në marrëdhëniet intime

Për të qenë marrëdhëniet intime të vlefshme sipas Sheriatit Islam, ato duhet të bazohen në një kontratë martese të vlefshme. Në raste kur:

- *Nuk ekziston një kontratë martesore e vlefshme*: Marrëdhënia intime e kryer midis një mashkulli dhe një femre është qartazi ***zina*** dhe ndëshkohet me *hadd*[4].

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 81.
[2] Es-Sarakhsi, e*l-Mebsut*, vep. e cit., vëll. 9, f. 225.
[3] En-Nevevi, *Revdat et-Talibin*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1991, f. 290.
[4] Nëse kryhet një akt imoraliteti seksual midis një mashkulli dhe një femre, dhe më pas ata lidhin një kontratë martese juridikisht të vlefshme, kjo nuk përbën një

- *Kontrata martesore është juridikisht e pavlefshme ose e dyshimtë*: Në raste kur ekziston një kontratë martesore, por ajo nuk plotëson kushtet juridike (p.sh., mungesa e dëshmitarëve), akti seksual mund të trajtohet si i dyshimtë dhe të mos ndëshkohet me hadd, por me *tea'zir*, duke u bazuar në parimin islam të shmangies së ndëshkimeve në rast dyshimi[1].

I.1.3. Dënimi për kryerësit e veprës penale të *zina-së*

Kurani dhe Sunneti janë burimet themelore në të cilat përmenden llojet e dënimeve dhe sanksionet për veprën penale të ***zinasë***. Këto dy burime konsiderohen shtyllat kryesore të sistemit juridik islam, ku përmes tyre janë përcaktuar dispozitat dhe kriteret për ndëshkimin e individëve që bien në këtë vepër. Në Kuran dhe Sunnet, veçanërisht në hadithet autentike të Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!), përcaktohet qartë se ***zinaja***, si një akt që cenon moralin dhe strukturën shoqërore, dënohet me masa rigoroze për të ruajtur rendin shoqëror dhe vlerat familjare.

Dënimet e përmendura në këto burime përfshijnë disa lloje, të cilat zbatohet sipas statusit të personit që kryen aktin e ***zinasë*** dhe rrethanave të veprës. Për të pamartuarit që bien në këtë mëkat, masa e dënimit është goditja me kamxhik, siç përmendet në Kuran:

"**Laviren dhe lavirin rrihini me nga njëqind goditje secilin ....**" (Nur, 2).

---

rrethanë të dyshimtë që mund të shmangë zbatimin e sanksionit *hadd* ndaj tyre. Sipas qëndrimit të mbështetur nga shkolla juridike Hanbelite, lidhja e martesës pas kryerjes së veprës penale nuk e zbut përgjegjësinë penale të kryerësve të veprës. Hanbelitë argumentojnë se akti i martesës ndodh pas kryerjes së aktit penal dhe nuk ka fuqi prapavepruese për të legalizuar atë që tashmë ka ndodhur. Ata theksojnë se veprimi penal i kryer nuk e humbet statusin e tij si një shkelje e rëndë që ndëshkohet sipas sheriatit, edhe nëse palët vendosin më vonë të martohen juridikisht. (Shih Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 143). Ky qëndrim bazohet në analizën e natyrës së veprës penale dhe qëllimit të dispozitave penale islame, që kërkojnë të ruajnë pastërtinë morale dhe shoqërore duke ndëshkuar ata që shkelin kufijtë e përcaktuar nga Allahu xh.sh.. Martesa pas kryerjes së veprës nuk mund të përdoret si mjet për të shmangur përgjegjësinë penale apo për të ndikuar në ndëshkimin e paracaktuar për ***zina***. (Shih en-Nevevi, *Revdat et-Talibin...*, vep. e cit., vëll. 8, f. 292)

[1] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid...*, vep. e cit., vëll. 2, Dar el-Mea'rif, Bejrut 1997, f. 375.

Në rastin e të martuarve, dënimi është më i ashpër dhe përfshin gurëzimin (*Rexhm*), i cili bazohet kryesisht në Sunnet dhe aplikimin e tij nga Pejgamberi Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!) në raste të dokumentuara mirë në literaturën hadithore. Në raste të veçanta, ku akti seksual kryhet me një individ me të cilin martesa është rreptësisht e ndaluar (si në rastet e *incestit* ose të marrëdhënieve me familjarë)[1], dënimi mund të përfshijë ekzekutimin e drejtpërdrejtë, siç përmendet në hadithet autentike[2].

Nëse gjatë procedurës gjyqësore, përmes një hetimi të drejtë dhe të paanshëm, konstatohet se është kryer vepra penale dhe se kryerësi i saj është shpallur fajtor, atëherë gjykatësi shqipton dënimin e përcaktuar[3]. Ky vendim bëhet detyrimisht i zbatueshëm pas plotësimit të të gjitha kushteve të nevojshme dhe nuk lejohet asnjë pengesë për të shmangur ekzekutimin. Gjithashtu, në të drejtën penale islame, vlen parimi që drejtësia të kryhet me kujdes të veçantë, për të shmangur çdo formë padrejtësie, sidomos kur bëhet fjalë për dënime kaq të rënda.

Lloji i sanksionit dhe mënyra e ekzekutimit të tij varen nga një sërë rrethanash dhe kushtesh të veçanta. Këto përfshijnë statusin martesor të kryerësit, formën e provave që janë paraqitur, praninë e dëshmitarëve dhe

[1] Në jurisprudencën islame (*fikh*), *incesti* - pra, marrëdhëniet seksuale ose martesa me gra që janë të ndaluara për shkak të lidhjes së afërt familjare (*mahrem*), konsiderohet *haram* absolut dhe një mëkat shumë i rëndë, që bie ndesh me natyrën dhe ligjet hyjnore islame. Femrat me të cilat ndalohet marrëdhënia intime (pra, që përbëjnë *incest*), përfshihen në suren en-Nisa, ajeti 23, dhe sipas konsensusit të dijetarëve muslimanë, janë tri grupe: *1. Nga lidhja e gjakut*: nëna, vajza, motra, halla, tezja, mbesa nga vëllai, mbesa nga motra. *2. Nga lidhja e qumështit*: Nëse një grua ushqen një fëmijë tjetër (sipas kushteve të njohura të gjidhënies) bëjnë pjesë: nëna nga qumështi, motra nga qumështi, vajza nga qumështi, halla/tezja nga qumështi, mbesa nga qumështi. *3. Nga lidhja martesore*: nëna e gruas (vjehrra), pas martesës me vajzën, vajza e gruas (vajza e saj nga një burrë tjetër), nëse ka pasur marrëdhënie me gruan, gruaja e babait (njerka), gruaja e djalit (nusja e djalit).

[2] Shih hadithin Imam Muslim, *Sahih Muslim*, vëll. 3, Dar el-Fikr, Bejrut 1995, f. 132.

[3] *Pranimi i qartë i aktit nga njëra palë është i mjaftueshëm për zbatimin e dënimit të Hadd-it, edhe nëse pala tjetër e mohon veprën*. Ky është një parim juridik që zbatohet në raste kur, gjatë një procesi gjyqësor, njëra palë e pranon se ka kryer aktin e *zina*-së (imoralitetit seksual), dhe si rrjedhojë, dënimi zbatohet vetëm ndaj asaj pale që e ka pranuar veprën penale. Kjo çështje trajtohet gjerësisht nga juristët hanefitë, ndër ta edhe dijetari i njohur hanefi, al-Kasani, i cili në disa vende të veprës së tij monumentale *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Shara'i* i kushton vëmendje këtij problemi.

kushtet fizike dhe mendore të personit të akuzuar. Çdo detaj duhet të vlerësohet me rreptësi për të garantuar që dënimi të jetë i drejtë dhe i përputhshëm me dispozitat e Sheriatit. Në vijim, për një analizë më të thelluar, do të shqyrtohen secili prej llojeve të sanksioneve në mënyrë të veçantë, duke trajtuar detajet e tyre specifike.

I.1.3.1. Gurëzimi

Të gjithë juristët muslimanë, me përjashtim të disa fraksioneve si Havarixhët dhe disa të Mutezilitëve, janë të mendimit se masa e dënimit për një person të martuar (*Muhsan*) që kryen ***zina*** është gurëzimi[1]. Gurëzimi, si dënim, mbështetet në Sunnetin e Pejgamberit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!)[2], i cili konsiderohet burimi i dytë i së drejtës penale islame dhe demonstrues praktik i dispozitave të përmendura në Kuran.

Hadithet autentike tregojnë raste ku është zbatuar gurëzimi, si në ngjarjen e Maizit dhe të një gruaje nga fisi Gamid, duke përshkruar kushtet dhe mënyrën e ekzekutimit[3]. Në këto hadithe, sanksioni i gurëzimit kushtëzohet për ata persona që janë të martuar (*Muhsan*), dhe të cilët kanë plotësuar kriteret për t'u konsideruar të tillë.

Kushtet për të konsideruar një person *'Muhsan'*

Juristët muslimanë kanë përcaktuar disa kritere të qarta për të llogaritur një person si 'Muhsan', gjë që përfshin plotësimin e disa kushteve specifike që lidhen me statusin martesor, aktin seksual, pjekurinë mendore dhe fizike, si dhe përkatësinë shoqërore dhe fetare. Këto kushte janë bazuar në tekstet e Kuranit dhe Sunnetit, si dhe në interpretimet e shkollave juridike islame. Pra, për të konsideruar një individ *'Muhsan'* dhe për të zbatuar dënimin e gurëzimit ndaj tij, duhet të plotësohen këto kushte:

- ✓ ***Akti seksual i plotë****:* Jo çdo marrëdhënie intime e konsideron një person *'Muhsan'*. Marrëdhënia duhet të përfshijë penetrimin e organit

[1] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 15-20.
[2] Këtë e vërteton hadithi që e regjistron Imam Bukhari, *Sahih el-Bukhari*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut 2002, f. 315.
[3] Muslim, *Sahih Muslim*, vëll. 3, Dar el-Fikr, Bejrut 1995, f. 132.

gjenital të mashkullit në organin gjenital të femrës në kuadër të një martese të vlefshme juridikisht[1].

✓ ***Akti seksual i kryer brenda një martese të vlefshme:*** Kontakti seksual mes një mashkulli dhe një femre jashtë kontratës së martesës nuk e llogarit personin si *'Muhsan'*. Për t'u konsideruar i tillë, duhet të ketë pasur një akt seksual të plotë mes bashkëshortëve, që përfshin penetrimin e organit gjenital të mashkullit në organin gjenital të femrës, në kuadër të një martese të vlefshme dhe juridikisht të vlefshme.

Nëse një mashkull ka lidhur një kontratë martese juridikisht të vlefshme, por nuk ka ndodhur marrëdhënia intime midis bashkëshortëve, asnjëri prej tyre nuk llogaritet si *'Muhsan'*. Për më tepër, nëse një femër e martuar me një mashkull nuk ka pasur marrëdhënie intime me të, por kryen një akt seksual me një person tjetër, ajo dënohet me kamxhikim, duke qenë se nuk përmbush kushtin për t'u konsideruar *'Muhsan'*[2].

✓ ***Martesa e vlefshme dhe juridikisht e pranuar:*** Akti seksual duhet të kryhet midis bashkëshortëve që janë të kurorëzuar në një martesë të vlefshme dhe juridikisht të pranuar. Kurani përdor termin "*muhsana*" për të përshkruar gratë e martuara, duke theksuar rëndësinë e kurorëzimit për këtë status: "…**dhe për gratë e martuara (***muhsanat***)...**" (en-Nisa, 24).

Shumica e juristëve pajtohen se vetëm martesa e vlefshme i përmbush kriteret për të krijuar statusin e *'Muhsanit'*. Megjithatë, disa juristë nga shkolla juridike Shafi'ite argumentojnë se një person mund të konsiderohet *'Muhsan'* edhe nëse kontrata e martesës ka qenë jo e vlefshme, për sa kohë që ajo është konsideruar e vlefshme në momentin e lidhjes[3].

✓ ***Liria sociale:*** Për të qenë *'Muhsan'*, një person duhet të jetë qytetar i lirë. Sipas shumicës së juristëve, skllevërit nuk mund të konsiderohen *'Muhsan'*, pasi teksti i prerë i Kuranit përcakton se ata që janë skllevër i nënshtrohen një dënimi më të lehtë: "**...ndaj tyre është gjysma e asaj që është për gratë e lira (***muhsanat***)...**" (en-Nisa, 25).

---

[1] Muhamed Ebu Zahra, *el-Xherimeh ve el-'Ukubeh fi el-Islam*, Dar esh-Shuruk, Kajro 1989, f. 225-230.
[2] Ibn Kudameh, *el-Mugni,* vep. e cit., vëll. 9, f. 15-20.
[3] En-Nevevi, *Sherh Sahih Muslim*, vëll. 10, Dar el-Fikr, Bejrut 1995, f. 125.

✓ ***Mosha madhore dhe pjekuria mendore:*** Për të qenë penalisht përgjegjës dhe për t'u llogaritur *'Muhsan'*, një person duhet të ketë arritur moshën madhore dhe të jetë mendërisht i shëndoshë. Nëse një fëmijë apo një person i çmendur martohet dhe më vonë arrin pjekurinë mendore dhe fizike, ata nuk llogariten *'Muhsan'* derisa të plotësojnë kushtet për marrëdhënie intime në kuadër të martesës së vlefshme[1].

✓ ***Përkatësia fetare:*** Juristët kanë ndarë qëndrime sa i përket përkatësisë fetare të personit për t'u konsideruar *'Muhsan'*. Shumica pajtohen se të dy bashkëshortët duhet të jenë muslimanë ose të paktën t'i përkasin një feje të njohur nga Sheriati, për të krijuar statusin e *'Muhsanit'*[2].

Juristët muslimanë kanë ndarë qëndrimet e tyre mbi ndikimin e përkatësisë fetare për t'u llogaritur një person si '*Muhsan'*. Ky debat ka rezultuar në qëndrime të ndryshme, të cilat janë përfaqësuar nga shkolla të ndryshme juridike islame.

Juristët nga shkolla juridike **Hanbelite**, **Imam Ebu Jusufi** dhe **Imam Shafiu** argumentojnë se përkatësia fetare nuk është një kriter që ndalon llogaritjen e një personi si '*Muhsan'*. Sipas tyre, nëse një musliman martohet me një grua jomuslimane (p.sh., nga *ehlul kitab*-ithtarët e Librit) dhe ka marrëdhënie intime të plota me të, atëherë të dy konsiderohen '*Muhsan'*, pavarësisht ndryshimeve fetare[3].

Juristët nga shkolla juridike **Hanefite** dhe **Imam Thevriu**, thonë se për t'u llogaritur '*Muhsan'*, një person duhet të jetë musliman. Ata argumentojnë se një jomusliman, edhe nëse martohet dhe ka marrëdhënie intime, nuk mund të konsiderohet '*Muhsan'*. Gjithashtu, një grua jomuslimane që jeton në shtetin islam (*Dhimmi*) dhe martohet me një musliman, nuk llogaritet '*Muhsane'* edhe nëse ka pasur marrëdhënie intime me burrin e saj[4].

Imam Maliku, bën një dallim mes grave jomuslimane që jetojnë në shtetin islam dhe burrave jomuslimanë. Ai argumenton se një grua jomuslimane që martohet me një musliman dhe ka marrëdhënie intime me

[1] Ebu Zehra, *el-Xherimeh...*,, vep. e cit., f. 225-230.
[2] Esh-Sheukani, *Nejl el-Autar*, vëll. 7, Dar el-Hadith, Kajro 1995, f. 225.
[3] En-Nevevi, *Sherh Sahih Muslim*, vep. e cit., vëll. 10, f. 125.
[4] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 15-20.

të mund të llogaritet '*Muhsane'*. Ndërsa burrat jomuslimanë nuk mund të llogariten '*Muhsan'* për shkak të përkatësisë së tyre fetare[1].

Kushtet për t'u konsideruar '*Muhsan'*

Për t'u konsideruar një person si '*Muhsan'*, duhet të përmbushen disa kushte specifike:

Plotësimi i marrëdhënieve intime të plota, si burri ashtu edhe gruaja duhet të kenë marrëdhënie intime të plota pas një martese të vlefshme. Nëse një prej tyre, për shembull, çmendet para aktit intim, atëherë nuk mund të llogariten si '*Muhsan'*.

Përputhshmëria me kushtet e përkatësisë fetare, ku sipas shumicës së juristëve, përkatësia fetare nuk është pengesë nëse të gjitha kushtet e tjera janë plotësuar. Megjithatë, dallimet mes juristëve bëjnë që kjo të jetë një çështje komplekse dhe e varur nga interpretimet specifike.

Sanksionet për partnerët e pabarabartë, nëse një akt imoraliteti seksual - ***zina*** ndodh midis një '*Muhsani'* dhe një personi që nuk është i tillë, dënimi ndahet. Për '*Muhsanin'* aplikohet gurëzimi, ndërsa për palën tjetër dënimi është kamxhikimi[2].

Ekzekutimi i sanksioneve për lavirin e martuar

Juristët ndajnë mendime të ndryshme mbi mënyrën e ekzekutimit të dënimeve për një lavir të martuar ('*Muhsan'*). Këto mendime ndahen në tri grupe kryesore:

Qëndrimi i grupit të parë: përfaqësuar nga shkollat Malikite, Shafi'ite dhe Hanefite, argumenton se i vetmi dënim i zbatueshëm për një lavir të martuar është gurëzimi. Sipas tyre, ky është dënimi i përcaktuar qartë në Sunnetin e Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!), siç dëshmohet nga rasti i Maizit dhe gruas nga fisi Gamid[3].

Qëndrimi i grupit të dytë, i përfaqësuar nga Dhahiritët dhe disa të tjerë, beson se duhet të zbatohen të dyja sanksionet: fillimisht kamxhikimi

[1] Esh-Sheukani, *Nejl el-Autar,* vep. e cit., vëll. 7, f. 225.
[2] El-Buhari, *Sahih el-Bukhari,* vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut 2002, f. 315.
[3] Muslim, *Sahih Muslim,* vëll. 3, Dar el-Fikr, Bejrut 1995, f. 132.

me 100 goditje, dhe më pas gurëzimi deri në vdekje. Ata bazohen në interpretimin e tyre të ajetit kuranor:

"Secilin lavir dhe lavire rriheni me nga njëqind goditje...". (Nur, 2)

Qëndrimi i grupit të tretë, i përfaqësuar nga disa sahabë të Muhamedit a.s., bën dallim midis moshës së lavirit. Nëse ai është i shtyrë në moshë, zbatohet fillimisht kamxhikimi dhe më pas gurëzimi. Nëse nuk është i shtyrë në moshë, aplikohet vetëm gurëzimi[1].

Bazuar në argumentet dhe praktikat e Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!), vlerësojmë se qëndrimi i grupit të parë duket më i fuqishëm. Gurëzimi është sanksioni i përcaktuar qartë dhe i drejtuar ndaj lavirit të martuar. Çdo dënim shtesë, si kombinimi i kamxhikimit dhe gurëzimit, mund të çojë në padrejtësi dhe shkelje të normave juridike islame.

Ekzekutimi i sanksionit për veprën penale të *zina*-së

Pasi të marrë formën e prerë vendimi gjyqësor për një person të shpallur fajtor për veprën penale të ***zinasë***, vijon faza e ekzekutimit të sanksionit. Ky proces përfshin disa elemente kryesore, si: autoriteti përgjegjës për ekzekutimin e sanksionit, mënyra dhe mjetet e ekzekutimit, dhe prania e dëshmitarëve apo masës gjatë procesit. Gjithashtu, trajtohen edhe disa nga problematikat që lidhen me zbatimin e këtij dënimi në mënyrë të drejtë dhe humane. Në këtë kontekst, është e rëndësishme të analizohen qëndrimet e juristëve të shkollave juridike islame mbi këtë çështje.

Prania e një numri personash gjatë ekzekutimit të gurëzimit

Prania e një grupi personash gjatë ekzekutimit të sanksionit me gurëzim është temë debati mes juristëve muslimanë. Disa e konsiderojnë këtë prani të obligueshme, ndërsa të tjerë e shohin si të preferueshme (Sunnet).

a) Qëndrimi i Shafi'ive, ku për juristët e kësaj shkolle juridike, prania e personave gjatë ekzekutimit të gurëzimit është e preferuar (*Sunnet*), por jo e obligueshme. Ata argumentojnë se numri minimal i personave duhet

[1] Ebu Zehra, *el-Xherime...*, vep. e cit., f. 225-230.

të jetë katër, duke e lidhur këtë me numrin e dëshmitarëve të kërkuar për të provuar veprën[1].

b) Qëndrimi i Malikive. Juristët e kësaj shkolle argumentjonë se prania e një mase njerëzish është e obligueshme gjatë ekzekutimit të dënimit me gurëzim. Ata bazohen në ajetin kuranor:

"... gjatë zbatimit të ndëshkimit ndaj tyre le të jetë i pranishëm një grup nga besimtarët"[2].

Mjetet e ekzekutimit të dënimit me gurëzim

Për të ekzekutuar gurëzimin, mjeti që përdoret zakonisht është guri, megjithatë, juristët janë të mendimit se mund të përdoren edhe mjete të tjera që përmbushin qëllimin e ekzekutimit.

a) Qëndrimi i shumicës së juristëve, përfshirë Malikitë dhe Shafi'itë, thonë se mjeti i përdorur gjatë gurëzimit mund të jetë çfarëdo objekti i fortë, si guri, ashti ose diçka tjetër e ngjashme, për sa kohë që përmbush efektin e dënimit[3].

Përfshirja e trupit gjatë ekzekutimit

Një çështje e diskutuar është nëse duhet të kufizohet dëmtimi i pjesëve të caktuara të trupit gjatë gurëzimit apo nëse i gjithë trupi mund të goditet pa përjashtim.

a) Qëndrimi i Shafi'itëve, është se i gjithë trupi i personit të dënuar mund të jetë objekt i gurëzimit, duke përfshirë edhe fytyrën. Megjithatë, për shkak të shenjtërisë së fytyrës, juristët sugjerojnë që kjo pjesë të shmanget për sa është e mundur[4].

b) Qëndrimi i Malikive. Ata theksojnë se duhet të shmanget dëmtimi i fytyrës dhe gjymtyrëve delikate gjatë gurëzimit, duke u përqendruar kryesisht në shpinë dhe bark. Megjithatë, ata nuk përcaktojnë penalitete për ekzekutuesit nëse preken edhe pjesë të tjera të trupit[5].

---

[1] En-Nevevi, *Sharh Sahih Muslim,* vep. e cit., vëll. 10, f. 125.
[2] En-Nur: 2.
[3] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 15-20.
[4] Esh-Sheukani, *Nejl el-Eutar,* vep. e cit., vëll. 7, f. 225.
[5] Ebu Zehra, *el-Xherime...*, vep. e cit., f. 225-230.

Përfundimi i dënimit

Juristët bien dakord se dënimi me gurëzim duhet të përfundojë me vdekjen e personit të dënuar, në përputhje me dispozitat e Sheriatit. Nga tekstet dhe hadithet autentike, nuk përmendet përkufizimi i një pjese specifike të trupit për të kufizuar ekzekutimin[1].

Ekzekutimi i dënimit për ***zina-***në është një çështje e ndërlikuar dhe kërkon përmbushjen e kushteve të rrepta juridike dhe etike. Qëndrimet e juristëve në lidhje me praninë e personave, mjetet e përdorura dhe përfshirjen e trupit gjatë ekzekutimit reflektojnë përpjekjen për të harmonizuar drejtësinë me mëshirën. Në mungesë të një teksti të prerë që përkufizon mënyrën e saktë të ekzekutimit, përgjegjësia për zbatimin e drejtë të këtij dënimi është për autoritetet juridike dhe fetare.

Trajtimi i trupit të të ekzekutuarit me gurëzim

Në të drejtën penale islame, vepra penale e ***zinasë*** konsiderohet një mëkat i madh. Megjithatë, nga akideja islame, kuptojmë se një person që e kryen një vepër të tillë nuk del automatikisht nga feja islame dhe nuk konsiderohet apostat (i dalë nga feja, *murted*)[2]. Marrëdhëniet seksuale jashtëmartesore janë një mëkat dhe krim social që ndëshkohet për të ruajtur moralin dhe rendin shoqëror, por nuk e përjashton mëkatarin nga komuniteti musliman.

Trajtimi i trupit pas ekzekutimit

Pas përfundimit të dënimit[3], trupi i personit të dënuar me gurëzim trajtohet sipas rregullave islame për të vdekurit[4]. Ky trajtim përfshin:

---

[1] Shih Muslim, Sahih Muslim, vep. e cit., vëll. 3, f. 132.

[2] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 36-40.

[3] Një nga burimet juridike hanefite ku përmblidhen mendimet e juristëve të kësaj shkolle, në librin *Fetava hindije* tregohet mbi trajtimin e trupit të të dënuarit pas ekzekutimit. Në të theksohet se pas ekzekutimit, i dënuari trajtohet si çdo musliman tjetër për sa i përket pastrimit, qefinit, faljes së xhenazes dhe varrimit. Shih më gjerësisht *Fatava el-Hindije*, vëll, 2, Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, Bejrut 1989, f. 278-280.

[4] Një nga autorët e mëdhenj shkencorë dhe eminent nga doktrina e shkollës juridike hanefite, Merginani, përshkruan detajisht mbi trajtimin e trupit të të dënuarit, përfshirë detyrimet për pastrim (*gusl*), mbështjelljen me qefin dhe varrimin. Ai thekson rëndësinë e respektimit të të drejtave të të dënuarit edhe pas vdekjes, duke u bazuar në parimet e drejtësisë islame. Shih më gjerësisht el-Marginani, *el-Hidajeh*, vëll, 2, Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, Bejrut 2000, f. 460-462.

*Pastrimi i trupit (**gusl**)*: Trupi i të dënuarit pastrohet si çdo musliman tjetër, duke respektuar parimin e pastërtisë dhe nderimit[1].

Mbështjellja me qefin: Pas pastrimit, trupi mbështillet me qefin sipas traditës islame, për ta përgatitur për varrim[2].

Falja e namazit të xhenazes: Për të dënuarin falet namazi i xhenazes, një detyrim kolektiv (*Farz kifaje*) për komunitetin musliman. Kjo shpreh faljen dhe mëshirën e kërkuar nga Zoti për të ndjerin[3].

Varrosja në varrezat e muslimanëve: Trupi i të dënuarit varroset në varrezat e muslimanëve, duke respektuar vendin dhe të drejtat e tij si pjesë e komunitetit musliman[4].

Praktikat e Pejgamberit Muhamed a.s. tregojnë qartë se një person i dënuar për ***zina*** mbetet musliman dhe nuk përbuzet pas vdekjes. Një hadith i transmetuar nga Muslimi përmend rastin e një gruaje që u dënua për ***zina*** dhe pendimin e saj të sinqertë duke thënë:

"***Ajo është penduar me një pendim të tillë që, po të shpërndahej mbi shtatëdhjetë njerëz nga Medina, do t'u mjaftonte atyre***."[5]

Mos përbuzja dhe ruajtja e dinjitetit

Islami e ndalon përbuzjen dhe nënçmimin e trupit të të dënuarit pas vdekjes. Pejgamberi Muhamed a.s. ka thënë:

"Mos i mallkoni të vdekurit, sepse ata kanë shkuar tek Zoti i tyre"[6].

Ky parim përfshin edhe ata që janë dënuar për veprat më të rënda, duke theksuar se ndëshkimi është një mjet për drejtësi dhe jo për degradim të dinjitetit njerëzor.

I.1.3.2. Dënimi me kamxhikim

Në të drejtën penale islame, dënimi me kamxhikim është parashikuar për lavirin beqar, i cili nuk ka një martesë të vlefshme. Ky dënim është i

[1] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 36-40.
[2] El-Maverdi, *el-Ahkam es-Sultanijeh*, Dar el-Fikr, Bejrut 1996, f. 267-270.
[3] Esh-Sheukani, *Nejl el-Autar*, vëll. 7, Dar el-Hadith, Kajro 1995, f. 121-125.
[4] Ebu Zahra, *el-Xherime...*, f. 230-235.
[5] Muslim, *Sahih Muslim*, vëll. 3, Dar el-Fikr, Bejrut 1995, f. 132.
[6] Buhari, *Sahih el-Bukhari*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Bejrut 2002, f. 125.

përcaktuar qartë në Kuran dhe Sunnet, dhe aplikimi i tij synon arritjen e disa qëllimeve kryesore, si: edukimin, ndëshkimin e kryerësit dhe parandalimin e përgjithshëm të veprës penale. Allahu i Lartësuar thotë:

"Secilin lavire dhe lavir rrihini me njëqind goditje dhe në zbatimin e dispozitave të Allahut mos kini mëshirë për ta, nëse besoni Allahun dhe Ditën e Fundit, dhe gjatë ndëshkimit të tyre le të jetë i pranishëm një grup besimtarësh". (En-Nur, 2)

Kuptimi i këtij ajeti është interpretuar nga dijetarët si një urdhër për seriozitet dhe vendosmëri në zbatimin e këtij dënimi, duke përfshirë edhe përmbushjen e të gjitha kushteve të tij.

Muhamedi a.s. ka thënë:

"Sikur të vidhte edhe Fatimeja, bija e Muhamedit, unë do t'ia preja dorën"[1].

Ky hadith thekson se asnjë individ nuk është mbi ligjin dhe se ndëshkimet duhet të zbatohen me drejtësi dhe pa favorizime.

Një aspekt thelbësor i ekzekutimit të dënimeve në të drejtën penale islame është transparenca, siç përcaktohet në ajetin e mësipërm. Fraza "**një grup besimtarësh**" është komentuar nga dijetarët si prania e një numri dëshmitarësh që sigurojnë drejtësi dhe preventivë. Komentet tradicionale si ato të Imam Kurtubiut[2] dhe Tefsiri Ibn Kethirit[3] shpjegojnë se ky grup mund të jetë prej katër deri në dyzet persona, varësisht nga kushtet shoqërore dhe rrethanat. Qëllimi kryesor është krijimi i një preventive të përgjithshme dhe speciale.

Mjetet për ekzekutimin e dënimit me kamxhikim

Në lidhje me mjetet e përdorura për kamxhikim, ekzistojnë mendime të ndryshme midis juristëve muslimanë.

[1] Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, Bejrut 2000, nr. hadithtit 1688.
[2] Imam Kurtubi, *el-Xhami li Ahkam el-Kur'an*, vëll. 12, Dar el-Kutub el-Misijeh, Kajro 1964, f. 161.
[3] Imam Ibn Kethir, *Tefsir el-Kur'an el-Adhim"*, vëll. 6, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1999, f. 43.

Shumica e dijetarëve nga shkollat **Hanefite**[1], **Shafi'ite**[2] dhe **Hanbelite**[3] sugjerojnë që kamxhiku të jetë një shkop i mesëm, i cili nuk është shumë i rëndë dhe as shumë i lehtë. Kjo është bazuar në praktikën e sahabëve si Umer ibn Hatabi[4], i cili kërkoi një shkop të mesëm për zbatimin e dënimit.

Sipas Ibn Hazmit, mjeti për zbatimin e kamxhikimit nuk është specifik dhe mund të përfshijë çfarëdo instrumenti që e arrin qëllimin, si kamxhik, litar, ose shkop gome[5].

Dënimi për të sëmurët rëndë

Në të drejtën penale islame, ekzekutimi i dënimeve të tipit *Hadd*, si kamxhikimi, kërkon që personi të jetë fizikisht i aftë për t'i përballuar pasojat e dënimit[6]. Në rast se personi është i sëmurë rëndë dhe nuk shpresohet shërimi i tij, dënimi mund të shtyhet ose të zëvendësohet me një formë tjetër më të lehtë, në përputhje me parimet e mëshirës dhe drejtësisë që aplikon Sheriati[7].

Sipas shkollës juridike **Hanefite**, dënimi me kamxhikim nuk zbatohet mbi një person të sëmurë rëndë për shkak të frikës se mund të çojë në vdekjen e tij ose në dëm të pakthyeshëm. Kjo bazohet në rregullin e njohur juridik se: **"*Nuk lejohet as dëmtimi dhe as vetëdëmtimi.*"**[8]

Me këtë rast duam të theksojmë se, parimisht dënimet për veprat penale për të cilat është paraparë dënimi *Hadd* janë të përcaktuara qartë dhe nuk mund të ndryshohen ose të zbuten, sepse ato janë shpallur nga Allahu xh.sh. dhe janë pjesë e ligjit hyjnor. Juristët pajtohen se ndëshkimet *Hadd* janë të detyrueshme dhe të pandryshueshme. Megjithatë, jurisprudenca islame ka parashikuar përjashtime për raste të veçanta, si në rretha-

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 58.
[2] Nevevi, *el-Mexhmu'a*, vëll. 19, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1996, f. 109-111.
[3] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut 1984, f. 207-210.
[4] Imam Malik, *el-Muvatta'*, hadithi nr. 1501, Dar el-Fikr, Bejrut 1982.
[5] Ibn Hazm, *el-Muhalla bil Athar*, vël. 11, Dar el-Fikr, Bejrut 1988, f. 258.
[6] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 57.
[7] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ...,* vep. e cit., vël. 4, f. 152.
[8] *"La darare ve la dirar"* kjo është njëherit pjesë e hadithit që të plotë e regjistron Imam Buhari, *Sahih Buhari*, (*Kitab el-Ilm),* Dar Tuk en-Nexhat, Bejrut 2001, f 35.

nat kur gjendja shëndetësore e kryerësit penal nuk e lejon ekzekutimin e dënimit në formën e tij të zakonshme.

Profeti Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!) ka marrë parasysh rrethanat dhe gjendjen shëndetësore të kryerësve të veprave penale. Një rast i njohur është ai i një gruaje nga fisi Gamid, e cila kishte kryer ***zina*** dhe kishte ngelur shtatzënë. Muhamedi a.s. e shtyu ekzekutimin e dënimit deri pas lindjes së fëmijës dhe derisa ajo mundi ta ushqejë foshnjën. Ky shembull tregon se, ndonëse dënimet *Hadd* janë të pandryshueshme, zbatimi i tyre mund të vonohet ose të përshtatet në varësi të gjendjes së veçantë të kryerësit penal.

Juristët muslimanë kanë interpretuar raste të tilla dhe kanë ndarë qëndrimet e tyre si më poshtë:

Juristët nga shkolla **Hanefite** pranojnë që dënimi mund të shtyhet ose të zëvendësohet në rrethana të veçanta, duke marrë parasysh mëshirën dhe drejtësinë që aplikon Sheriati[1].

Juristët ngs shkolla **Shafi'ite**[2] dhe **Hanbelite**[3] pajtohen se rrethanat e veçanta, si sëmundjet apo shtatzënia, mund të ndikojnë në kohën dhe mënyrën e zbatimit të dënimit.

Nga shkolla **Dhahirite**, juristi i shqur i saj Ibn Hazmi, mbështet idenë se çdo rrethanë duhet të trajtohet në përputhje me tekstet hyjnore, por pa ndryshuar natyrën e dënimit[4].

---

[1] Juristi i shqur hanefit el-Kasani, përshkruan rregullat e përgjithshme të Sheriatit për shtyrjen ose përshtatjen e dënimeve në raste të veçanta, duke përfshirë gjendjen shëndetësore ose faktorë të tjerë të jashtëzakonshëm. Shih më gjërësisht *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 58-59.

[2] Imam en-Neveviu nga shkolla shafite në veprën e tij detajon qëndrimet e shkollës shafiite për përshtatjen e dënimeve në rrethana të veçanta, si sëmundjet apo shtatzënia, për këtë shih më gjërësisht *el-Mexhmu' sherh el-Muhedheb*, vëll. 19, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1996, f. 109-111.

[3] Juristi Hanbelit Ibn Kudame, njëashtu në veprën e tij trajton dispozitat për shtyrjen dhe përshtatjen e dënimeve në kushte të veçanta, shih më gjërësisht *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut, 1984, f. 207-210.

[4] Juristi më i shquar nga kjo shkollë Ibni Hazm, analizon raste specifike të përshtatjes së dënimeve në përputhje të plotë me tekstet hyjnore, duke ruajtur natyrën dhe qëllimin e dënimit. Më hollësisht shih *el-Muhala bil Athar*, vëll. 11, Dar el-Fikr, Bejrut 1988, f. 260-262.

I.1.3.3. Deportimi për lavirin beqar/laviren beqare

Në jurisprudencën islame, ndëshkimet *Hadd* për veprat penale janë të përcaktuara qartë në Kuran dhe në Sunnet. ***Zina***-ja, si një vepër penale e rëndë që bie ndesh me moralin dhe strukturën sociale islame, ka ndëshkime të veçanta për kryerësit e saj, të cilat variojnë në bazë të gjendjes martesore të individëve. Për lavirin dhe laviren beqar/e, ndëshkimi është përcaktuar në Kuran me kamxhikim, ndërsa hadithet autentike shtojnë deportimin si një masë shtesë.

Kurani përmend qartë ndëshkimin me kamxhikim për lavirin dhe laviren beqar/e, ku në suren En-Nur, ajeti 2 thuhet:

"Laviren dhe lavirin rrihini me nga njëqind goditje; në zbatimin e dispozitave të Allahut mos kini mëshirë për ta, nëse e besoni Allahun dhe Ditën e Fundit dhe gjatë ndëshkimit të tyre le të jetë i pranishëm një grup besimtarësh".

Ky ajet paraqet një normë të qartë për ndëshkimin e kryerësve të këtij akti. Sanksioni përfshin:

- ✓ *Njëqind goditje me kamxhik për të dyja palët*,
- ✓ *Transparencën e ekzekutimit, duke kërkuar që të jenë të pranishëm një grup besimtarësh*.

Në ajet nuk përmendet deportimi si ndëshkim, por Sunneti i Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!) e përmend këtë masë shtesë.

Kështu, hadithet autentike plotësojnë urdhërin e Kuranit për lavirin dhe laviren beqar/e, duke shtuar deportimin si masë për të parandaluar përsëritjen e veprës dhe për të ndihmuar në rehabilitimin moral të kryerësve. Në një hadith autentik të transmetuar nga Imam Muslimi thuhet:

"Lavirin dhe laviren beqar/e dënojeni me njëqind goditje dhe dëbojeni për një vit"[1].

Ky hadith i jep dimensionin shtesë ndëshkimit për lavirin beqar/e, duke e kombinuar ndëshkimin trupor (kamxhikimin) me një ndëshkim

[1] Muslim, *Sahih Muslim*, bot. 1, Dar IhJa et-Turath el-Arabi, Bejrut 2000, f. 977.

social (deportimin). Ky kombinim synon jo vetëm ndëshkimin, por edhe parandalimin e sjelljeve të papërshtatshme dhe sigurimin e një shansi për reformim.

Deportimi, sipas juristëve muslimanë, ka disa qëllime kryesore, si:

✓ *Parandalimin e përsëritjes së veprës penale*: Largimi nga mjedisi ku është kryer vepra ul mundësinë e kontaktit me rrethana që mund të nxisin përsëritjen e saj.

✓ *Rehabilitimi moral dhe social*: Një mjedis i ri mund të ndihmojë në krijimin e kushteve për pendim dhe përmirësim moral.

✓ *Mbrojtja e shoqërisë*: Deportimi mbron komunitetin nga ndikimet negative të ***zinasë*** dhe promovon një mjedis moral të shëndetshëm.

Zbatimi i deportimit në histori

Në praktikën historike islame, ndëshkimi me deportim është zbatuar në mënyrë të kujdesshme. Profeti Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!) e ka aplikuar deportimin në disa raste, duke përfshirë dërgimin e kryerësve penalë në vende të caktuara për një periudhë kohe. Një shembull është deportimi në Hajber, që ishte në një largësi prej tri ditësh udhëtimi nga Medina e Ndritur. Largësia dhe vendndodhja nuk janë të përcaktuara saktësisht në burimet islame, por jurisprudenca lejon një fleksibilitet në përcaktimin e vendit, duke marrë parasysh rrethanat dhe sigurinë[1].

Rezulton që, ndëshkimi për lavirin dhe laviren beqar/e është një kombinim i drejtësisë hyjnore dhe mëshirës. Kamxhikimi ndëshkon veprën e kryer, ndërsa deportimi siguron parandalimin dhe rehabilitimin moral. Ky model ndëshkimi pasqyron drejtësinë dhe mëshirën e Sheriatit, duke i dhënë përparësi mirëqenies së individit dhe shoqërisë.

Qëndrimet e shkollave juridike për deportimin janë të ndara. Kështu shohim se **hanefitët**, për sa i përket deportimit thonë se për lavirin beqar

[1] Ibid.

nuk është i obligueshëm dhe nuk përfshihet si ndëshkim i kategorisë *hadd*. Ata konsiderojnë një masë *Te'azir* që mund të aplikohet sipas nevojës[1].

Në anën tjetër juristët Shafi'itë[2], Hanbelitë[3] dhe Malikitë[4] kanë qëndrim diametralisht të kundërt dhe thonë se deportimi është pjesë e ndëshkimit *Hadd* për lavirin beqar, duke u bazuar në hadithet e Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!).

Kufijtë territorialë dhe koha e deportimit

Në jurisprudencën islame, vendi dhe distanca e deportimit nuk janë të përcaktuara saktësisht, por është theksuar se duhet të jetë një distancë më e madhe se tri ditë udhëtimi[5]. Shembuj nga historia përfshijnë deportimin në Hajber, që ishte një vend larg Medinës[6].

Koha e deportimit përcaktohet një vit, siç mbështetet në hadithet autentike[7]. Për gratë, janë propozuar masa mbrojtëse, si shoqërimi nga një *mahrem*[8].

Çështjet gjinore në deportim

Në jurisprudencën islame, ndëshkimi për lavirin dhe laviren beqar/e është i përcaktuar qartë, por çështjet gjinore dhe specifikat sociale kanë nxitur diskutime midis dijetarëve për mënyrën se si të trajtohet deportimi për gratë. Disa juristë argumentojnë se deportimi për gratë përfshin rreziqe dhe sfida unike, duke sugjeruar masa alternative si burgimi.

Një grup juristësh nga shkolla **malikite**, bazuar në kontekstin shoqëror dhe rreziqet e mundshme, theksojnë se deportimi për gratë mund të mos jetë i përshtatshëm për shkak të mungesës së mbrojtjes së duhur dhe ekspozimit ndaj rreziqeve. Ata argumentojnë se gratë e deportuara mund

---

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 58-59.
[2] Nevevi, *el-Mexhmu' sherh el-Muhedheb*, vëll. 19, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1996, f. 109-111.
[3] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut, Liban, 1984, f. 207-210.
[4] Imam Malik, *el-Muvata'*, hadithi nr. 1501, Dar el-Fikr, Bejrut 1982.
[5] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxtehid*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Bejrut 1995, f. 401-402.
[6] Shih për këtë ngjarjen që e përcjell të regjistruar Ibn Haxheri, *Feth el-Bari sherh Sahih el-Buhari*, vëll. 12, Dar el-Mea'arif, Kajro 1989, f. 99-101.
[7] Ibn Hazm, *el-Muhala bil Athar*, vëll. 11, Dar el-Fikr, Bejrut 1988, f. 260-262.
[8] Kurtubi, *Tefsir el-Kurtubi*, vëll. 12, Dar el-Kutub el-Misrijeh, Kajro 1964, f. 161.

të përballen me mungesë sigurie ose mbikëqyrjeje, veçanërisht në një mjedis ku nuk kanë familjarë ose një mahrem që t'i shoqërojë.

Për këtë arsye, disa dijetarë Maliki sugjerojnë që, në vend të deportimit, gratë të vendosen në burg shtëpiak ose të izolohen në një vend të sigurt brenda komunitetit të tyre. Kjo qasje ka për qëllim të sigurojë mbrojtje për gratë dhe të shmangë rreziqet që mund të lindin nga largimi i tyre në një mjedis të huaj[1].

Juristët **hanefitë** ndajnë një qasje më të butë dhe më fleksibile ndaj çështjeve gjinore në deportim. Ata e konsiderojnë deportimin si një masë *tea'zir* (të veçantë), jo si një ndëshkim të detyrueshëm *hadd*. Kjo do të thotë se autoriteti shtetëror, përfaqësuar nga imami ose halifi, mund të zgjedhë të mos e shqiptojë deportimin për gratë në rrethana ku konsiderohet i papërshtatshëm[2]. Juristët e kësaj shkolle vlerësojnë gjithashtu se gratë nuk duhet të deportohen në vende ku mund të përballen me rreziqe ose të ekspozohen ndaj mundësive për të kryer vepra të tjera të ndaluara. Në vend të kësaj, ata sugjerojnë që të shqiptohet një masë alternative, si mbikëqyrja ose burgimi, që e mbron gruan dhe komunitetin nga rreziku i përsëritjes së veprës[3].

Juristët **Shafi'itë** dhe **Hanbelitë** janë më të prirur të zbatojnë deportimin si ndëshkim për gratë, duke u mbështetur në hadithet që e përmendin këtë ndëshkim pa bërë dallime gjinore. Megjithatë, ata theksojnë se deportimi duhet të kryhet në mënyrë që të garantohet siguria dhe mbrojtja e grave.

Për shembull, disa dijetarë Shafi'itë sugjerojnë që deportimi i grave të kryhet vetëm nëse ato kanë një *Mahrem* (shoqërues mashkull të afërm), për të shmangur rreziqet gjatë udhëtimit dhe në vendin ku ato do të

[1] Imam Shatibi, *el-Muvafakat fi Usul el-Ahkam*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1997, f. 100-102.
[2] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 58-59.
[3] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Muhtar*, vëll. 4, Dar el-Fikr, Damask 1992, f. 152-153.

vendosen[1]. Në mungesë të një *mahremi*, autoritetet mund të vendosin për masa të tjera, si burgimi në kushte të mbikëqyrura[2].

Çështjet praktike në zbatimin e deportimit

Në shumë raste, problematika e deportimit të grave ka të bëjë me rregullat islame për udhëtimin e tyre pa shoqërues. Dijetarët kanë diskutuar nëse deportimi mund të zbatohet kur gratë nuk kanë një mahrem dhe si të veprohet në këto raste:

Malikitët dhe Hanefitët janë më të prirur të shmangin deportimin në këto raste dhe të shqiptojnë një masë tjetër.

Shafi'itët dhe Hanbelitët, megjithëse e pranojnë deportimin, rekomandojnë kushte të rrepta për të siguruar mbrojtjen e grave.

Çështjet gjinore në deportim mbeten një temë komplekse në jurisprudencën islame, me qëndrime të ndryshme midis shkollave juridike. Ndërsa disa dijetarë, siç sqaruam se, preferojnë mënyra më praktike dhe më të sigurta, të tjerë i përmbahen ndëshkimit tradicional, duke vendosur kushtet për zbatimin e tyre në mënyrë të drejtë dhe humane.

Unifikimi i dënimit të deportimit

Unifikimi i ndëshkimeve është një aspekt i rëndësishëm i drejtësisë penale islame, duke siguruar që dënimet të jenë të qëndrueshme dhe të ndjekin parimet e Sheriatit. Në rastin e deportimit, nëse një kryerës penal kryen të njëjtën vepër penale në vendin e deportimit, jurisprudenca islame ka parashikuar rregulla të qarta që ndëshkimi të mbetet i njëjtë në llojin dhe kohëzgjatjen e vet, pavarësisht përsëritjes së veprës.

Nëse një lavir/lavire e deportuar kryen përsëri imoralitet seksual në vendin ku është deportuar, autoritetet islame mund ta nxjerrin atë nga ky vend dhe ta deportojnë në një vend tjetër. Kjo masë ka për qëllim të parandalojë përhapjen e sjelljes së paligjshme dhe të ruajë moralin publik në komunitetin ku kryhet ndëshkimi.

[1] Nevevi, *el-Mexhmu' sherh el-Muhedheb*, vëll. 19, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1996, f. 109-111.
[2] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut, Liban 1984, f. 207-201.

Megjithatë, dënimi nuk ndryshon në llojin e vet (deportim dhe kohëzgjatje prej një viti), edhe nëse individi përsërit të njëjtën vepër penale në vendin e ri të deportimit[1]. Kjo do të thotë se kryerësi penal nuk dënohet me një masë më të rëndë, pasi qëllimi i ndëshkimit është rehabilitimi moral dhe parandalimi, jo ndëshkimi i tepruar.

Nëse kryerësi penal kalon një periudhë të caktuar në vendin e parë të deportimit dhe më pas kryen të njëjtën vepër penale, koha e kaluar në deportim i llogaritet dhe nuk fillohet rishtazi. Për shembull, nëse një individ ka kaluar gjashtë muaj në vendin e parë të deportimit, por më pas kryen një tjetër akt imoraliteti seksual, ai/ajo do të deportohet në një vend të ri dhe do të vuajë vetëm periudhën e mbetur prej gjashtë muajsh[2]. Kjo shmang ndëshkimin e tepërt dhe përputhet me parimet e drejtësisë dhe mëshirës islame.

Unifikimi i dënimeve për të njëjtën vepër synon:

Drejtësi dhe proporcionalitet: Mosndryshimi i kohëzgjatjes së dënimit siguron se ndëshkimi mbetet i barabartë për të gjithë.

Parandalim dhe rehabilitim: Deportimi në një vend të ri synon të ofrojë një mjedis të ri për përmirësim moral dhe të shmangë mundësitë për përsëritjen e veprës.

Respektimi i ndëshkimeve të përcaktuara nga Sheriati: Parandalimi i ndryshimit të dënimit mbështet stabilitetin ligjor dhe drejtësinë brenda sistemit islam.

Në histori, rastet e deportimit të mëtejshëm janë trajtuar me kujdes nga autoritetet islame. Halifët pas Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!) shpesh siguronin që koha e deportimit të ishte e përcaktuar saktë dhe nuk rritej artificialisht në rastet e përsëritjes së veprës[3]. Një shembull i tillë përmendet në periudhën e halifit Umer ibn

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 58-60.
[2] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut 1984, f. 207-210.
[3] Imam Kurtubi, *Tefsir el-Kurtubi*, vëll. 12, Dar el-Kutub el-Misrijeh, Kajro 1964, f. 161-162.

Hatab, ku disa kryerës penalë u deportuan në vende të ndryshme pa ndryshuar ndëshkimin e tyre[1].

Me pak fjalë, mund të themi se unifikimi i dënimit të deportimit siguron drejtësi dhe proporcionalitet në zbatimin e ndëshkimeve islame. Edhe në rastet e përsëritjes së veprës penale, dënimi mbetet i pandryshuar në llojin dhe kohëzgjatjen e vet, duke ndihmuar në ruajtjen e stabilitetit ligjor dhe ofrimin e një mundësie të drejtë për rehabilitim moral.

I.1.3.4. Dënimi me vrasje për personin që kryen incest

Incesti, si një akt që përfshin marrëdhënie seksuale me persona të kategorisë *Mahrem* (persona me të cilët martesa është përherë e ndaluar), konsiderohet një prej veprave penale më të rënda në jurisprudencën islame. Juristët muslimanë ndajnë qëndrime të ndryshme në lidhje me ndëshkimin për këtë vepër penale, duke propozuar masa ndëshkimore që përfshijnë kamxhikimin, gurëzimin, ose dënimin kapital *el-Katl* (vrasje) varësisht nga rrethanat dhe interpretimi i burimeve të Sheriatit.

Shkolla **Hanbelite**[2] dhe **bashkëmendimtarët** e **tyre**[3] që mbështesin dënimin kapital vrasje (*el-Katl*) për çdo person që kryen incest[4], argumentojnë se një akt i tillë është një shkelje flagrante e normave hyjnore dhe duhet ndëshkuar ashpër.

Argumenti i tyre mbështetet në një hadith të transmetuar nga Berra'a:

---

[1] Këtë ngjarje e dëshmon Ibn Haxheri në *Feth el-Bari sherh Sahih el-Buhari*, vëll. 12, Dar el-Mea'arif, Kajro 1989, f. 99-101.

[2] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 9, f. 34-36, Dar el-Fikr, Bejrut 1984. Në këtë vepër, Ibn Kudame trajton në detaje dispozitat për ndëshkimin e incestit, duke përfshirë dënimin kapital si një masë e përcaktuar nga Sheriati për veprat e shëmtuara që shkelin rëndë normat morale.

[3] El-Bahuti, *Keshaf el-Kina...*, vëll. 6, f. 91-92, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1997. Autori sqaron se ndëshkimi për incest është *el-Katl* - dënimi kapital - pasi konsiderohet një shkelje flagrante e rregullave hyjnore dhe një krim që kërcenon strukturën morale të shoqërisë.

[4] Ibn Tejmije, *el-Fatava el-Kubra*, vëll. 4, f. 382-384, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1995. Ky autor nga doktrina juridike Hanbelite përkrah qëndrimin për dënimin kapital për incest, duke e trajtuar si një shkelje të rëndë të kufijve të Allahut dhe një rrezik të madh për rregullin shoqëror dhe fetar.

"Xhaxhai i tij mbante një flamur dhe tha se po shkonte të vriste dhe të konfiskonte pasurinë e një burri që kishte martuar gruan e babait të tij"[1].

Në këtë kuadër, ata propozojnë gjithashtu konfiskimin e pasurisë së kryerësit[2], duke e dërguar atë në arkën shtetërore.

Malikitët dhe **Shafi'itët** mendojnë se ndëshkimi për incest duhet të jetë ai që parashikohet për *zina*. Nëse kryerësi nuk është i martuar (*Gajr Muhsan*), dënimi për të është kamxhikimi dhe deportimi. Nëse është i martuar (*Muhsan*), dënimi për të është gurëzimi. Ky qëndrim mbështetet në ajetin: **"Mos iu afroni lavirësisë, se ajo është një shthurje morale dhe një rrugë e keqe".** (El-Isra, 32)

Dhahiritët mbajnë një qëndrim më të ashpër, duke propozuar dënimin kapital për çdo rast incesti, pavarësisht nëse marrëdhënia është përfunduar ose vetëm është lidhur një kontratë martese. Sipas tyre, rëndësia e respektimit të normave morale dhe sociale e bën këtë ndëshkim të pashmangshëm[3].

Juristi i shquar esh-Sheukani[4], duke komentuar mbi hadithin e Berrasë, thotë se kryetari i shtetit ka të drejtë të urdhërojë dënimin kapital *el-Katl* (vrasje) për personat që shkelin normat e rrepta të Sheriatit. Ai mbështetet në ajetin kuranor: **"Mos u martoni me ato që janë martuar nga baballarët tuaj..."** (En-Nisa, 22)

Sheukani e konsideron këtë vepër si një akt që mund të trajtohet si një shkelje e rëndë e ligjit hyjnor, duke e justifikuar ndëshkimin kapital si një masë të veçantë (*tea'zir*).

Incesti konsiderohet një krim më i rëndë se marrëdhëniet seksuale jashtëmartesore, për shkak të lidhjeve të afërta të gjakut dhe dëmit moral e shoqëror që shkakton. Juristët që e mbështesin dënimin kapital për këtë

[1] Imam Ahmed, *Musned Ahmad ibn Hanbel*, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1995, vëll. 3, f. 388.
[2] Ibid.
[3] Ibn Hazm, *el-Muhala bil Athar*, vëll. 11, f. 262-264, Dar el-Fikr, Bejrut 1988.
[4] Imam Sheukani, *Nejl el-Eutar*, vëll. 7, f. 122-123, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1999.

vepër argumentojnë se ky ndëshkim mbron integritetin e familjes dhe rregullin shoqëror[1].

Pavarësisht nga dallimet midis juristëve, konsensusi është se incesti është njëra prej veprave më të rënda dhe kërkon ndëshkime të rrepta. Çështja kryesore mbetet nëse ndëshkimi kapital duhet të trajtohet si një masë *hadd* apo si një masë *tea'zir*. Megjithatë, të gjitha shkollat juridike pajtohen që këto ndëshkime duhet të zbatohet për të parandaluar shthurjen morale dhe për të mbrojtur vlerat e shoqërisë islame.

I.1.3.5. Vrasja në rastin e kapjes në flagrancë për kryerjen e aktit të zina-së

Çështja e vrasjes së kryerësit të ***zinasë*** përbën një temë të ndjeshme në jurisprudencën islame. Ndërsa disa shkolla juridike e konsiderojnë këtë akt të justifikueshëm në rrethana të veçanta, të tjera kërkojnë respektimin rigoroz të procedurave ligjore për të shmangur abuzimet dhe padrejtësitë. Është e rëndësishme që vendimi i gjykatës të bazohet në prova të forta dhe të mbrohet drejtësia si për viktimat, ashtu edhe për të akuzuarit.

Kështu pra, në raste kur një burrë e kap bashkëshorten e tij duke kryer marrëdhënie intime me një mashkull tjetër dhe, si rezultat i emocioneve apo presionit momental, i vret ata, juristët muslimanë kanë trajtuar përgjegjësinë penale të tij në kontekstin e Sheriatit. Çështja është mjaft komplekse dhe përfshin shqyrtimin e normave hyjnore, drejtësisë dhe procedurave juridike. Shkollat juridike islame kanë dhënë mendime të ndryshme në lidhje me këtë situatë.

Juristët e shkollës juridike **Hanefite** argumentojnë se një burrë që e kap gruan e tij duke kryer marrëdhënie seksuale ose që tenton të abuzohet seksualisht nga një mashkull tjetër ka të drejtë ta vrasë abuzuesin. Ata e konsiderojnë këtë akt si pjesë të konceptit islam të "urdhërimit të së mirës dhe ndalimit të së keqes" (*Emr bil-mearuf ve nehij anil-munker*). Megjith-

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i*, vëll. 7, f. 59-60, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986. Eruditi i madh i doktrinës juridike hanefite, edhe pse autoritet eminent shkencor i kësaj shkolle, ai komenton që disa juristë të shkollës Hanbelite mbështesin dënimin kapital për raste të tilla, duke e justifikuar atë si një masë të domosdoshme për mbrojtjen e moralit publik.

atë, kjo është një masë ekstreme që mund të justifikohet vetëm kur të gjitha opsionet e tjera janë të pamundura[1].

Juristët e shkollës **Hanbelite** mendojnë se burri duhet të ofrojë prova të qarta para gjykatës për të shmangur përgjegjësinë penale pas vrasjes së gruas dhe partnerit të saj. Sipas tyre, vetëm justifikimi verbal i burrit nuk është i mjaftueshëm. Ata kërkojnë dëshmi të forta, si për shembull dëshminë e katër dëshmitarëve ose prova të tjera bindëse, në mënyrë që ai të mos ngarkohet me përgjegjësi[2].

Një shembull nga historia islame përmend halifin Umer ibn Hatab (r.a.), ku një burrë erdhi tek ai me një shpatë të përgjakur, duke thënë se e kishte vrarë gruan dhe partnerin e saj për shkak të ***zinasë***. Umeri e shqyrtoi rastin, duke ekzaminuar shpatën dhe rrethanat e ngjarjes. Ai vendosi që burri nuk kishte përgjegjësi penale dhe e shpalli të pafajshëm[3].

Juristët e shkollës **Malikite** mbështesin qëndrimin se një burrë që vret partnerin e gruas së tij nuk ngarkohet me përgjegjësi penale, për sa kohë që ai e kap në akt dhe veprimi i tij është i nxitur nga emocionet momentale. Ata argumentojnë se kjo është një përgjigje e justifikueshme për shkeljen flagrante të normave morale dhe fetare[4].

*Rregulla për vrasjen e kapur në akt të **zinasë***

Juristët pajtohen se për të shmangur përgjegjësinë penale, burri duhet të ofrojë prova të forta që dëshmojnë aktin e ***zinasë***. Kjo përfshin dëshminë e katër dëshmitarëve, prova materiale ose fakte të tjera të verifikueshme[5].

Nëse burri nuk arrin të ofrojë prova të mjaftueshme, shumica e dijetarëve pajtohen që ai ngarkohet me përgjegjësinë e pagimit të *Dije*-s.

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 58-60.
[2] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1984, f. 35-36.
[3] Ibn Haxher, *Feth el-Bari Sharh Sahih el-Buhari*, vëll. 12, Dar el-Mea'arif, Kajro, 1989, f. 99-101.
[4] Imam Malik, *el-Muvata*, Dar el-Fikr, Bejrut 1982, f. 282.
[5] Nevevi, *el-Mexhmu' Sherh el-Muhedheb*, vëll. 19, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1996, f. 109-111.

Kjo masë aplikohet kur ka dyshime të arsyeshme dhe nuk mund të merret një vendim i qartë për dënimin e tij[1].

Mirëpo, në rast se gjykata nuk gjen prova të mjaftueshme për të justifikuar vrasjen, burri mund të dënohet me *kisas*, duke u konsideruar përgjegjës për vrasjen pa prova të forta[2].

I.1.4. Shtyrja e ekzekutimit të dënimit për veprën penale të *zina*-së

Shtyrja ose anulimi i ekzekutimit të dënimeve për veprat penale të ***zina***-së është një çështje komplekse që trajtohet me kujdes në jurisprudencën islame. Shkollat juridike pajtohen se faktorët si tërheqja nga vetëpranimi ose dëshmia, si dhe ndryshimet në rrethanat e kryerësit, mund të ndikojnë në pavlefshmërinë e vendimit. Në çdo rast, zbatimi i drejtësisë duhet të bazohet në prova të qarta dhe në respektimin e normave të Sheriatit. Për këtë në vijim po japim sqarime.

Kështu pra, pas procedurës gjyqësore dhe shpalljes së kryerësit penal përgjegjës për veprën e kryer, vjen në radhë faza e ekzekutimit të sanksionit të paraparë. Megjithatë, mund të ndodhë që pas marrjes së vendimit përfundimtar të shfaqen rrethana që e pamundësojnë ekzekutimin e tij. Këto rrethana mund të jenë të përkohshme ose të përhershme dhe, si rrjedhojë, mund të rezultojnë në shtyrjen ose moszbatimin e plotë të dënimit.

Rrethanat që shkaktojnë shtyrjen e ekzekutimit të dënimit

Tërheqja nga vetëpranimi

Në raste kur një person e pranon vetë para gjykatës se ka kryer ***zina*** dhe gjykata e bazon vendimin e vet në këtë vetëpranim, tërheqja nga vetëpranimi para ekzekutimit të dënimit mund të çojë në pavlefshmëri të vendimit.

Vetëpranimi konsiderohet një provë e vlefshme në jurisprudencën islame, por tërheqja nga kjo provë krijon dyshime të mjaftueshme për të shmangur ekzekutimin.

[1] Imam Malik, *el-Muvata...*, vep. e cit., f. 282.
[2] Ibn Tejmije, *el-Fatava el-Kubra*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1995, f. 382-384.

Hadithi i transmetuar për Maizin r.a., i cili tentoi të ikte gjatë ekzekutimit të gurëzimit, është ilustrues:

"*Pejgamberi a.s. tha:* '***A nuk do ishte më mirë ta kishit lënë atë të ikte? Ndoshta do të ishte penduar dhe Allahu do ta kishte pranuar pendimin e tij***'"[1].

Tërheqja e dëshmitarëve nga dëshmia e tyre

Për të vërtetuar veprën penale të ***zina***-së nevojiten dëshmitë e katër dëshmitarëve të besueshëm. Nëse një ose disa prej tyre e tërheqin dëshminë e tyre pas shpalljes së vendimit gjyqësor, vendimi bëhet i pavlefshëm.

Rrjedhimisht, dënimi nuk mund të ekzekutohet, pasi bazat e vendimit janë rrëzuar[2].

Juristët e shkollës Hanefite theksojnë disa situata shtesë ku vendimi për ekzekutimin e dënimit nuk zbatohet:

Humbja e aftësisë juridike

Nëse kryerësi i veprës humb aftësinë juridike (p.sh., çmendet ose bëhet renegat - del nga feja islame) pas shpalljes së vendimit dhe para ekzekutimit, dënimi nuk zbatohet.

Kjo përputhet me parimin se përgjegjësia penale kërkon aftësi juridike në momentin e ekzekutimit[3].

Vdekja e dëshmitarëve

Në rastin e dënimit me gurëzim, vdekja e dëshmitarëve pas vendimit gjyqësor, por edhe para ekzekutimit, bën që dënimi të mos zbatohet. Argumenti bazohet në atë se dëshmitarët janë të parët që duhet të fillojnë gurëzimin dhe mungesa e tyre e bën të pamundur procedurën[4].

Kurorëzimi i kryerësve të aktit të imoralitetit seksual

Nëse një burrë dhe një grua që kanë kryer imoralitet seksual martohen pas shpalljes së vendimit, atëherë dënimi i përcaktuar për këtë vepër

[1] Imam Buhari, *Sahih el-Buhari*, Dar el-Fikr, Bejrut 2000, f. 980.
[2] Nevevi, *el-Mexhmu' sherh el-Muhedheb*, vëll. 19, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1996, f. 109-111,
[3] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut, Liban, 1986, f. 60-62.
[4] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1984, f. 37-38.

penale bie. Ky interpretim bazohet në parimin që martesa e ndryshon statusin juridik të tyre dhe e bën të pavlefshëm dënimin e mëparshëm[1]. Megjithatë, kjo nuk do të thotë domosdoshmërisht se ata nuk mund të ndëshkohen në asnjë mënyrë.

Juristët Hanefitë argumentojnë se martesa midis dy personave që kanë kryer ***zina*** e ndryshon statusin e marrëdhënies së tyre, me atë që marrëdhënia e tyre bëhet e ligjshme dhe ndëshkimi *hadd* bie, pasi nuk ka më arsye për të ndëshkuar një marrëdhënie të paligjshme që tashmë është bërë e ligjshme[2].

Juristët e kësaj shkolle mbështesin idenë që, në rrethana ku ndëshkimi *hadd* nuk mund të zbatohet për shkak të ndryshimeve në statusin ligjor të kryerësve, autoritetet mund të shqiptojnë një ndëshkim *tea'zir*. Ky ndëshkim është një masë më e lehtë dhe mbetet në zgjedhjen e gjykatësit ose autoritetit qeverisës.

Mirëpo, nëse autoriteti gjyqësor vlerëson se pendimi dhe martesa janë të mjaftueshme për të korrigjuar sjelljen e kryerësve dhe për të parandaluar përsëritjen e veprës, atëherë mund të vendosë të mos shqiptojë asnjë ndëshkim. Ky vendim merret zakonisht në bazë të kontekstit specifik dhe rrethanave shoqërore[3].

[1] Kurtubi, *Tefsir el-Kurtubi*, vëll. 12, Dar el-Kutub el-Misrijeh, Kajro 1964, f. 161-162.
[2] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 61-62.
[3] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Muhtar*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 244-245.

I. ÇREGULLIMET (*INVERSIVE* DHE *PERVERSIVE*) SEKSUALE DHE DISPOZITAT NË LIDHJE ME TO

II.1. Vetëkënaqësia seksuale

Sperma e mashkullit dhe e femrës janë brumi qenësor për të filluar një etapë për një krijesë të re. Për këtë arsye nuk lejohet që ajo të dalë për së koti. Pjesa më e madhe e juristëve e konsiderojnë këtë lloj kënaqësie si veprim të ndaluar, për të cilin ka sanksion të veçantë (*et-Te'azir*).

Në të drejtën penale islame, vetëkënaqësia seksuale, e njohur si ***Istimna'***, konsiderohet një çështje e rëndësishme morale dhe etike që trajtohet nga juristët muslimanë në dritën e burimeve kryesore të Sheriatit: Kurani, Hadithi, dhe *Ixhmai* (konsensusi) i dijetarëve[1]. Edhe pse nuk është një krim më i rëndë se ***zina***-ja, ky veprim përfshin aspekte që lidhen me disiplinën personale, shpërdorimin e potencës riprodhuese, dhe ndikimin e tij në moralin shoqëror. Kështu, ai rregullohet nëpërmjet dispozitave të përgjithshme të Sheriatit.

Në Kuran, Allahu i Lartësuar thekson ruajtjen e epshit seksual në mënyrën e lejueshme vetëm me bashkëshortin apo robëreshën, duke thënë:

[1] Imam Muhamed bin Ali esh-Sheukani në librin e tij *Bulugul munan fi hukmi el-Istimna*, ka bërë një trajtesë të shkurtër mbi vetëkënaqësinë seksuale, por thellësisht analitike. Ai i kushton vëmendje kësaj çështjeje të ndjeshme, që madje shpesh ka qenë e anashkaluar në literaturën klasike islame. Kjo vepër trajton në mënyrë të detajuar qëndrimet juridike të shkollave të ndryshme islame mbi këtë praktikë dhe analizon tekstet e lidhura nga Kurani, Suneti, fjalët e sahabëve dhe mendimet e dijetarëve klasikë. Ai i afrohet kësaj teme jo vetëm me qasje ligjore, por edhe me ndjeshmëri ndaj rrethanave morale, shpirtërore dhe shoqërore që lidhen me këtë veprim. Me një metodologji të pavarur dhe karakteristike për mendimin e tij, të bazuar në analizë të hollësishme të argumenteve dhe kritikë ndaj imitimeve të verbra (*teklīd*), duke ballafaquar mendimet që ndalojnë vetëkënaqësinë me ato që e tolerojnë në rrethana të veçanta, si për shembull për të shmangur mëkate më të mëdha apo në mungesë të alternativave të lejueshme (si martesa). Në këtë trajtesë, ai paraqet ajete të caktuara që janë interpretuar si të ndërlidhura me këtë çështje (si ajeti 5 i sures El-Mu'minun), pastaj analizon hadithe që përmendin ndëshkime apo rekomandime për ruajtjen nga pasionet, si dhe diskuton konsensusin dhe mosmarrëveshjet ndërmjet dijetarëve. Më gjerësisht shih esh-Sheukani, *Bulugul muna fi hukmi el-Istimna*, Dar es-Sami'i, bot. 1, Rijad-Suvejda 1994.

"**...i ruajnë vendet e tyre të turpshme, përveç ndaj bashkëshortëve të tyre, ose ndaj atyre që i zotërojnë me të drejtën e tyre (**robëreshat**)...**"[1]

Ky ajet tregon se çdo lloj shkarkimi seksual jashtë këtyre dy marrëdhënieve të lejuara është i ndaluar dhe bie nën përkufizimin e sjelljes së papëlqyeshme dhe jo të ndershme. Vetëkënaqësia seksuale, që përfshin nxjerrjen e spermës pa kontakt me një bashkëshorte të ligjshme, konsiderohet si një veprim që shkel parimet e ruajtjes së epshit[2].

---

[1] En-Nur, ajeti 31.

[2] Çështja e seksualitetit është trajtuar edhe nga juristët klasikë muslimanë të hershëm, ku që të gjithë e konsiderojnë këtë veprim si të papëlqyer, përfshirë këtu Ibn Hazmin i cili madje tërthorazi flet edhe për përdorimin e mjeteve që sot njihen si lodra seksuale, pastaj Muhamed ibn Muhamed en-Nafzavi, ku në librin e tij *er-Revḍ el-ʿĀṭir fī Nuz'het el-Khāṭir*, trajton çështjen e seksualitetit, ku përfshin këshilla për marrëdhëniet seksuale dhe shëndetin seksual. Edhe dijetarë bashkëkohorë muslimanë i kanë trajtuar këto tema, siç është p.sh. Muhamed ibn Adam el-Kevtheri, i cili në librin e tij *Islamic Guide To Sexual Relations*, f. 67-68, trajton çështjen e masturbimit (*vetëkënaqësisë*) duke përdorur lojra seksuale. Ndihmuesit apo lodrat seksuale, kur përdoren si një objekt për të nxitur ose shtuar eksitimin seksual apo arritjen e orgazmës, që përdoren gjatë masturbimit ose ndonjë aktiviteti tjetër seksual, thonë se janë të ndaluara. Ai thekson se, si më të zakonshme nga këto lodra janë: dildo, stimulatorët e klitorit etj.. Nga këndvështrimi islam, duhet të merren parasysh disa çështje të rëndësishme, si ajo se Sheriati nuk e lejon që njeriu të dëmtojë veten. Si i tillë, nëse një ndihmues seksual shkakton dëm, nuk lejohet përdorimi i tij. Është e domosdoshme që ndihmuesi të mos shkaktojë asnjë lloj dëmi, në asnjë mënyrë, duke përfshirë këtu edhe jetën mes bashkëshortëve. Disa ndihmues kanë formën e qenieve të gjalla (të animuara), e që përdorimi i këtyre gjithashtu nuk lejohet. Autori diskuton dhe trajton po ashtu edhe çështjen e përdorimit të një ndihmuesi seksual si vibratori, që përdoret për të stimuluar ndonjë pjesë të trupit përveç organeve gjenitale, ose për të stimuluar pjesët e jashtme të organeve gjenitale të gruas në jetën bashkëshortore, përfshirë edhe klitorin, që sipas vlerësimit të tij ajo lejohet. Kushtëzohet që ky ndihmues të përdoren nga bashkëshorti dhe jo nga vetë bashkëshortja e tij. Kjo sepse përdorimi i këtyre ndihmuesve nga vetë gruaja, si mënyrë për të lehtësuar vetminë apo për kënaqësi personale, është gjynah dhe konsiderohet si një formë masturbimi. Si rrjedhojë, nëse ekziston frika se përdorimi i ndihmuesve me bashkëshortin mund të çojë në përdorimin e tyre në vetmi, atëherë ato duhet të shmangen. Futja e një vibratori apo dildoje në pjesët e brendshme intime të gruas, me qëllim që ajo të arrijë orgazmën, nuk lejohet, qoftë edhe nëse burri është ai që e aplikon atë mbi gruan e tij. Po ashtu, nuk lejohet që burri i martuar, e mos të flasim për të pamartuarin, të përdorë ndihmues si masturbatorë apo vagina artificiale për të derdhur spermën, nëse bashkëshortja e tij është e pranishme. Sheriati lejon që bashkëshortët të përfitojnë nga çdo pjesë e trupit të njëri-tjetrit, por nuk lejon që ata të masturbojnë përpara njëri-tjetrit me ndihmën e një objekti tjetër. Autori më tutje thekson se,

Në hadithe mund të lexojmë se si Muhamedi a.s. ka nxitur kontrollin e epshit dhe ka sugjeruar martesën si një zgjidhje për ta përballuar atë. Kështu, për ata që nuk kanë mundësi për martesë, ai ka këshilluar agjërimin si një mënyrë për të kontrolluar epshin seksual, teksa thotë:

"***O të rinj! Kush nga ju ka mundësi për martesë, le të martohet, sepse kjo është mbrojtje për sytë dhe organet. Për ata që nuk kanë mundësi, le të agjërojnë, sepse agjërimi është një mburojë (nga epshi)***"[1]..

Në lidhje me vetëkënaqësinë Seksuale qëndrimet e juristëve janë të ndarë. Kështu, shumica e juristëve muslimanë e konsiderojnë vetëkënaqësinë si një veprim të ndaluar, bazuar në qasjet e tyre interpretative të Kuranit dhe Haditheve. Në shkollën juridike hanefite, veçanërisht përmes veprave të Ibn Abidin, vetëkënaqësia është e konsideruar si një veprim që përkon me devijimin nga norma, por me disa përjashtime të lejuara vetëm në rrethana ekstreme, kur rrezikohet një mëkat më i madh si ***zina***-ja. Kështu, ky dijetarë si një autoritet shum i shquar shkencorë nga kjo shkollë juridike, në veprën e tij[2] saktëson se ndonëse veprimet që çojnë në nxjerrjen e spermës pa një akt të ligjshëm seksual janë të ndaluara, mund të ketë raste kur individët që ndodhen në vështirësi të thella emocionale apo morale mund ta përdorin këtë praktikë për të shmangur mëkate më të mëdha si ***zina***-ja. Megjithatë, juristët kanë pajtim të përgjithshëm se edhe në raste të tilla, vetëkënaqësia është e papëlqyeshme, por mund të tolerohet vetëm si një e keqe më e vogël për të shmangur mëkatin e madh[3].

përdorimi i ndihmuesve seksualë gjithashtu mund të ketë efekte negative në marrëdhënien bashkëshortore. Burri i martuar mund të bëhet përtac në marrëdhënie seksuale, ndihmuesit mund të pengojnë lidhjen e natyrshme dhe emocionale që krijohet përmes marrëdhënieve seksuale të zakonshme dhe bashkëshortja e tij mund të fillojë ta shohë burrin e saj si të paaftë për ta kënaqur në mënyrë natyrale dhe të humbasë respektin për të.

[1] El-Bukhari, *Sahih el-Bukhari*, Kitabu'n-Nikah. Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2002, vëll. 7, f. 3-20.

[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1994, f. 27-29.

[3] Një artikull akademik që shqyrton debatet juridike mbi etikën e vetëkënaqësisë, që nga periudha formuese e së drejtës islame e deri në fillimin e shekullit të nëntëmbëdhjetë. Në këtë studim dokumentohen diskutimet në burimet më të hershme dhe analizohet mënyra se si vetëkënaqësia trajtohet në korpusin e haditheve. Shih artikullin akademik të Omar Anchassi, "The Churning in the Flogging of 'Umayra: Or, Towards a History of Masturbation in Premodern Islamic Law",

Sido që tëjetë, sanksionet penale dhe dispozitat për vetëkënaqësinë juristët i kanë paraparë, kuptohet referuar burimeve të sheriatit islam. Në sistemin e së drejtës penale islame, veprime të tilla që nuk përfshijnë ndëshkime shprehimisht të përcaktuara - ***Hudud*** (ndëshkime për krime të rënda si vjedhja, ***zina***-ja, pirja e alkoolit etj), porse rregullohen përmes sanksioneve diskrecionale të njohura si ***et-Te'azir***. *et-Te'azir* janë ndëshkime që përcaktohen nga autoritetet ligjore, duke marrë parasysh rrethanat specifike të veprës, seriozitetin e saj, dhe ndikimin e saj në shoqëri.

Dr. Abd el-Kadir Avdeh[1], në veprën e tij trajton në detaje sistemin e sanksioneve të *Te'azir*-it dhe mënyrën se si autoritetet ligjore mund të japin ndëshkime për veprime si vetëkënaqësia. Sipas Avdeh, ndëshkimi për këtë lloj veprimi mund të jetë një paralajmërim i rreptë, këshillim, ndëshkime të tjera të lehta, apo ndonjë formë ndëshkimi trupor, në varësi të dëmit që kjo sjellje mund të ketë shkaktuar në moralin e individit apo të shoqërisë.

Mirëpo, pavarësisht ndalimit të përgjithshëm të vetëkënaqësisë seksuale, Juristët muslimanë kanë përmendur disa përjashtime kur ky veprim mund të tolerohet. Sipas Dr. Vehbe Zuhajlit[2], juristët si imam Shafi'i dhe imam Malik kanë mbajtur qëndrime më të ashpra për këtë veprim, duke e ndaluar plotësisht. Në anën tjetër, juristët hanefitë, përfshirë imam Ebu Hanifen, janë treguar më të moderuar në disa raste kur individi përballet me rrezikun e rënies në një mëkat më të madh, por gjithmonë me një kusht të rreptë që kjo të jetë e rrallë dhe vetëm në kushte emergjente.

Përfundimisht themi se, vetëkënaqësia seksuale në të drejtën penale islame është e ndaluar dhe e trajtuar si një shkelje e normave morale dhe sociale, e cila rregullohet me sanksione diskrecionale përmes *et-Te'azir*-it. Ndërsa juristët kanë dallime në qëndrimet e tyre mbi rrethanat e lejuara për këtë veprim, përgjithësisht ajo mbetet një akt i papëlqyeshëm që duhet shmangur për të ruajtur disiplinën dhe moralin shoqëror.

botuar në STUDI MAĠREBINI/North African Studies, 20.2 (2022) 213–246, f. 213-147, në brill. com/stma

[1] Abd el-Kadir Avdeh, *el-Ahkam el-Xhina'ije fi esh-Shari'a el-Islamije*. Dar el-Turath el-Arabi, Kajro 1997, f. 243-250.

[2] Ez-Zuhejli, *el-Fikh el-Islami ev edillatuhu*, vëll. 6, Dar el-Fikr, Damask 1985, f. 178-182.

II.2. Zoofilia

Në të drejtën penale islame, zoofilia konsiderohet padyshim një vepër e ndaluar[1], ashtu si edhe që qenit lezbike, që gjithashtu trajtohet si vepër penale. Megjithatë, sa i përket sanksioneve për këto vepra, ato klasifikohen në kategorinë e ndëshkimeve *Te'azir*, njësoj si homoseksualizmi. Pra, për këto vepra nuk është përcaktuar ndonjë *Hadd* (ndëshkim i caktuar nga Sheriati), por mbetet në zgjedhjen e autoriteteve kompetente të vendosin për masën ndëshkimore. Ky qëndrim mbështetet në doktrinën juridike hanefite[2]. Për shkak të rëndësisë së temës, në vijim do të paraqiten sqarime të veçanta për secilën vepër në mënyrë të ndarë.

Zoofilia në jurisprudencën islame konsiderohet një akt i ndaluar në mënyrë të prerë dhe pa asnjë mëdyshje. Ky veprim i shkel të gjitha normat morale dhe etike të sheriatit dhe, për më tepër, shkel parimet e drejtësisë natyrore dhe të dinjitetit njerëzor. Zoofilia përfshin marrëdhënie seksuale me kafshë, dhe është e konsideruar një vepër jashtëzakonisht e turpshme dhe e papranueshme në çdo aspekt të jetës personale dhe shoqërore.

Edhe pse nuk ka ajete të drejtpërdrejta që të përmendin zoofilinë, shumë ajete në Kuran flasin për mbrojtjen e dinjitetit njerëzor dhe pastërtinë e sjelljes, si dhe nënvizojnë rëndësinë e marrëdhënieve të ligjshme brenda kornizës së martesës. Allahu i Lartësuar thotë në Kuran:

"**...dhe ata të cilët i ruajnë vendet e tyre të turpshme, përveç ndaj bashkëshorteve të tyre... ose ndaj atyre që i zotërojnë me të drejtën e tyre (**robëreshave**)"**[3].

Ky ajet i qartë kufizon sjelljet seksuale vetëm brenda kornizës së martesës së ligjshme dhe ndalon çdo formë tjetër të devijimit seksual, përfshirë edhe zoofilinë. Po ashtu, ky ajet është një udhëzim i drejtpërdrejtë për të ruajtur pastërtinë dhe ndershmërinë morale, gjë që zoofilia e shkel.

[1] El-Kasani, *Beda iu es-Sanai*..., vep. e cit., vëll. 7, f. 34.
[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala el-Durr el-Muhtar*, vëll. 5, f. 244-247, Dar el-Fikr, Bejrut 1992.
[3] En-Nur, ajeti 31.

Muhamedi a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!) në hadithet (thëniet) e tij ka përmendur ndëshkime të rrepta për ata që merren me veprime të tilla të turpshme. Në një hadith, Muhamedi a.s. thotë:

"***Mallkimi i Allahut është mbi atë që ka marrëdhënie me një kafshë***"[1].

Ky hadith i drejtpërdrejtë tregon ndalimin absolut të këtij veprimi dhe përforcon rëndësinë e ruajtjes së pastërtisë morale të njeriut.

Juristët muslimanë të katër shkollave kryesore të jurisprudencës islame[2] kanë rënë dakord unanimisht se *zoofilia* është një veprim i ndaluar rreptësisht (***haram***) dhe për këtë vepër parashikohen ndëshkime të rënda.

Në shkollën juridike hanefite, e cila është një nga shkollat më të përhapura në botën islame, dijetarët kanë përcaktuar se zoofilia përbën një devijim të madh moral dhe seksual. Ibn Abidin[3], në veprën e tij argumenton se ky veprim është një nga format më të rënda të sjelljes së pamoralshme dhe, nëse një individ kapet duke e kryer këtë akt, ai mund të ndëshkohet me një nga sanksionet më të ashpra të *et-Te'azir*.

Juristët e tjerë, si imam Shafi'u[4] dhe Maliku[5], gjithashtu kanë mbajtur qëndrime të qarta mbi këtë çështje, duke theksuar se zoofilia është një formë e shfrenuar dhe e papranueshme e epshit, për të cilën janë të parashikuara ndëshkime të rënda.

Dr. Abd el-Kadir Avdeh[6], në librin e tij thekson se zoofilia është një nga veprat që bien nën kategorinë e krimeve të ndëshkueshme me sanksione të ndryshme, përfshirë ndëshkime trupore dhe izolim. Ky veprim, sipas tij, është një devijim i rëndë nga norma e shëndoshë shoqërore dhe ligjore dhe kërkon ndëshkime që të frenojnë përhapjen e tij në shoqëri.

---

[1] Ebu Davud, *Sunen Ebu Davud*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2008, f. 234-235.
[2] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1984, f. 36-38.
[3] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 4. Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1994, f. 56-58.
[4] Imam Shafi'i, *el-Umm*, vëll. 6, Dar el-Mea'arif, Kajro 1983, f. 158-160.
[5] Imam Malik, *el-Muvata'*, Dar el-Fikr, Bejrut 1982, f. 285.
[6] Abd el-Kadir Avdeh, *el-Ahkam el-Xhina'ije fi esh-Sheri'a el-Islamije,* Dar el-Turath el-Arabi, Kajro 1997, f. 267-270.

Mund të rrumbullakësojmë me konstatimin se zoofilia përfshihet në kategorinë e veprave të ndaluara të rënda dhe, nëse provohet, mund të sanksionohet përmes *et-Te'azir*, një formë ndëshkimi i veçantë. Juristët muslimanë kanë argumentuar se ndëshkimi për këtë vepër mund të jetë i ndryshëm në varësi të rrethanave dhe seriozitetit të aktit, por gjithsesi ai duhet të jetë një ndëshkim i rreptë që përmban elemente ndëshkimi trupor, si dhe masa të tjera disiplinore, për të siguruar që individi nuk e përsërit këtë sjellje.

II.3. Nekrofilia

Kjo vepër përfshin marrëdhënie seksuale me të vdekurit, që është një akt absolutisht i ndaluar në Islam dhe konsiderohet një devijim i rëndë nga normat morale dhe shoqërore. Ky veprim bie nën kategorinë e veprave më të turpshme dhe të shkeljeve më të rënda të Sheriatit, pasi shkel dinjitetin njerëzor dhe nderin e të ndjerit, duke dëmtuar integritetin e trupit të vdekur.

Kurani nuk e përmend në mënyrë të drejtpërdrejtë nekrofilinë, por disa ajete dhe parime që lidhen me nderimin e trupit njerëzor dhe ruajtjen e dinjitetit të të vdekurve kanë nënkuptime të qarta që e dënojnë këtë lloj sjelljeje. Allahu i Lartësuar ka urdhëruar që trupat e të vdekurve të trajtohen me respekt dhe të mos shpërdorohen:

" **Ne metë vërtetë i kemi nderuar pasardhësit e Ademit (**njerëzit**)**" (Isra:70).

Ky ajet tregon se njeriu, qoftë i gjallë apo i vdekur, ka një pozitë të nderuar dhe duhet të respektohet. Shkelja e këtij dinjiteti përmes marrëdhënieve seksuale me një të vdekur është e papranueshme në çdo formë dhe përbën një akt të rëndë të devijimit moral.

Muhamedi a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!) përmend rëndësinë e trajtimit të trupave të të vdekurve me respekt dhe të mos shkelen kufijtë e moralit, duke thënë: "***Thyerja e një kocke të të vdekurit është sikurse thyerja e saj te i gjalli***"[1].

[1] Ibn Maxheh, *Sunen Ibn Maxheh*, Kitabu'l-Xhenâiz, hadithi nr. 1616, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2009, f. 117-118.

Ky hadith thekson se trajtimi i trupit të të vdekurit është po aq i rëndësishëm sa edhe trajtimi i një të gjalli, duke përforcuar ndalimin e çdo lloj shpërdorimi ose abuzimi ndaj të vdekurit.

Juristët muslimanë të të gjitha shkollave juridike e konsiderojnë *nekrofilinë* si një nga veprat më të ndaluara dhe të dënueshme në ligjin islam. Ky akt jo vetëm që shkel normat fetare, por gjithashtu dëmton moralin publik dhe harmoninë shoqërore. Në të drejtën penale islame, nekrofilia trajtohet si një vepër e rëndë, që përfshihet në kategorinë e veprave *et-Te'azir*, dhe dënohet me masa ndëshkuese të veçanta dhe të rrepta.

Sipas Ibn Abidinit[1], nekrofilia konsiderohet si një "**turp**" i jashtëzakonshëm, dhe për këtë vepër kryerësi mund të ndëshkohet me masa të ndryshme, përfshirë ndëshkime trupore, izolim, ose ndalim të disa prej të drejtave civile.

Dr. Vehbe ez-Zuhajli[2], në veprën e tij, thekson se juristët muslimanë janë unanimë në ndalimin e këtij akti, por kanë diskutuar mbi llojet dhe masat e dënimeve që mund të përdoren për ta parandaluar dhe ndëshkuar *nekrofilinë*. Shumica e tyre e përfshijnë këtë akt në kategorinë e ndëshkimeve të rënda që lidhen me *et-Te'azir*.

Dënimet për *nekrofilinë* janë të rënda. Në disa raste, juristët muslimanë kanë sugjeruar që kryerësi i këtij akti të ndëshkohet me masa trupore të ashpra ose të izolohet nga shoqëria për të mbrojtur moralin publik. Autoritetet kanë dallime për të përcaktuar masën e ndëshkimit, duke marrë parasysh dëmin që veprimi mund të shkaktojë për shoqërinë dhe rëndësinë e mbrojtjes së dinjitetit të të ndjerit.

Një tjetër autor që e ka trajtuar këtë çështje është Dr. Muhamed Ebu Zehra[3]. Në veprën e tij, ai shqyrton në detaje veprat që shkelin moralin publik dhe diskuton kategorinë e ndëshkimeve të *et-Te'azir* për veprime të turpshme, përfshirë nekrofilinë. Sipas Ebu Zehras, ky veprim konsiderohet një nga format më të rënda të prishjes së moralit shoqëror, dhe aut-

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 4. f. 62-65.
[2] Vehbe Zuhajli, *el-Fikh el-Islami...,* vep. e cit., vëll. 7, f. 350-354.
[3] Muhamed Ebu Zehra, *el-Xherime vel-Ukube fi el-Fikh el-Islami*. Dar el-Fikr el-Arabi, Kajro 1998, f. 180-185.

oritetet janë të autorizuara të vendosin ndëshkime të ashpra për ta parandaluar përhapjen e tij.

Konstatojmë se, *nekrofilia* në të drejtën penale islame është një akt i ndaluar dhe i dënueshëm rreptësisht për shkak të shpërdorimit të trupit të njeriut dhe shkeljes së dinjitetit të tij. Juristët muslimanë janë unanimë në ndalimin e këtij akti dhe sanksionimin e tij me ndëshkime të rënda. Përmes sistemit të *et-Te'azir*, autoritetet kanë zgjedhje të plotë për të përcaktuar ndëshkimet, të cilat duhet të jenë të përpjesshme me seriozitetin e veprës dhe ndikimin e saj në shoqëri.

II.4. Të qenit lezbike (*safodashuria*)

Në literaturën juridike islame, safodashuria (të qenit lezbike) konsiderohet një nga dukuritë sociopatologjike dhe klasifikohet si një çrregullim seksual. Për të pasur një pasqyrë të qartë mbi qëndrimin juridik për këtë vepër penale, po paraqesim mendimet e juristëve, të cilat nuk janë të njëjta lidhur me faktin nëse kryerëset e kësaj vepre duhet të ndëshkohen me sanksion *hadd*.

Xhumhuri (shumica) e dijetarëve janë të mendimit se kryerëset e kësaj vepre nuk ndëshkohen me *hadd*, por ndaj tyre shqiptohen sanksione të veçanta të njohura si *et-Te'azir*. Safodashuria nuk konsiderohet ***zina*** për shkak se nuk përmbush kushtet e nevojshme për t'u klasifikuar si e tillë. Një nga këto kushte është penetrimi i organit gjenital të mashkullit në organin gjenital të femrës. Në rastin e safodashurisë, veprimi ndodh midis dy femrave dhe nuk përmban penetrim të një organi në organin tjetër seksual.

Megjithatë, kjo vepër konsiderohet e shëmtuar dhe një nga gjynahet e mëdha. Në këtë kontekst, Kurani i Shenjtë thotë: **"Dhe ata që e ruajnë nderin e tyre (**sa i përket jetës intime**), përveç ndaj grave të tyre ose atyre që janë në pronësinë e vet (**robëreshat**), sepse (**në këto raste**) nuk janë të qortuar. Por kush kërkon më tepër se këto, ata kanë shkelur normat e caktuara."** (Muminun, 5-7)

Nëse akti seksual kryhet midis një femre dhe një kafshe, ajo vlerësohet gjithashtu si një vepër penale dhe një çoroditje seksuale. Edhe për këtë

vepër, juristët theksojnë se duhet të shqiptohen sanksione të veçanta *et-Te'azir*, dhe jo sanksione të kategorisë *hadd*.

Divergjencat e fukahave (juristëve muslimanë) për safodashurinë

Rreth çështjes së safodashurisë, juristët muslimanë kanë mendime të ndryshme në lidhje me ndalesën apo jo të saj, ku ndahen:

Grupi i parë: Ky grup e ndalon këtë veprim në mënyrë të rreptë (*haram*). Ndër dijetarët që e mbështesin këtë qëndrim janë Ibn Shihab ez-Zuhriu dhe dijetarët e shkollave juridike Malikite, Shafi'ite dhe Hanbelite. Ky qëndrim është mbështetur gjithashtu nga Ibn Hazm edh-Dhahiri.

Grupi i dytë: Ky grup mban qëndrimin se veprimi nuk është i ndaluar në vetvete dhe nuk ka ndonjë ndalesë specifike. Hasan el-Basriu, një dijetar i njohur nga gjenerata e tabi'inëve, mendohet se ka pasur këtë qëndrim. Ibn Xhurejxhi transmeton se Hasan el-Basriu nuk e konsideronte safodashurinë si veprim të ndaluar nëse një grua e përdorte këtë metodë për të shmangur ***zina***-në.

Grupi i tretë: Ky grup ndan mendime të ndryshme për sanksionimin e kësaj vepre. Një grup mendon se çdo grua që kryen safodashuri duhet të ndëshkohet me 100 goditje me shkopinj. Një tjetër mendim është se veprimi është i ndaluar, por nuk kërkon sanksione të rrepta, përveç masave të veçanta të njohura si *et-Te'azir*, një mendimi diametralisht shumë ndryshe që thotë se nuk ka asnjë sanksion të përcaktuar, as *hadd* dhe as *et-Te'azir*.

Për sa i përket sanksionimit të kësaj vepre, po paraqesim më poshtë qëndrimin e shkollave juridike:

Shkolla juridike **Hanefite** nuk e konsideron safodashurinë si ***zina***, për shkak të mungesës së penetrimit, por e klasifikon si një vepër të shëmtuar që meriton ndëshkim të veçantë (*et-Te'azir*). Sipas Ibn Abidinit[1], një nga autorët më të njohur të kësaj shkolle, ky akt bie ndesh me moralin publik dhe kërkon masa ndëshkuese për të parandaluar përsëritjen e tij.

Dijetarët e shkollës **Malikite** janë të mendimit se safodashuria është një gjynah i rëndë që duhet ndëshkuar. Sipas Malik bin Enesit, autoritetet

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit.,, vëll. 6, f. 421.

kanë të drejtë të shqiptojnë ndëshkime të veçanta, përfshirë ndëshkime trupore[1].

Shkolla **Shafi'ite** e klasifikon safodashurinë si një vepër të ndaluar (*haram*) dhe si rrjedhojë të dënueshme, që meriton masa ndëshkuese sipas *Te'azir*, duke theksuar rëndësinë e ruajtjes së moralit publik[2].

Shkolla **Hanbelite** është ndër më të ashpërit lidhur me këtë çështje, ku juristi i shquar i kësaj shkolle Ibn Kudame[3], thekson se safodashuria është e ndaluar dhe rekomandojnë ndëshkime të ashpra, përfshirë ndëshkime trupore dhe izolimin e kryerëses.

Ibn Hazm[4], përfaqësues i Shkollës Dhahirite, thekson se safodashuria është një vepër e shëmtuar që ndikon negativisht në moralin shoqëror. Ai sugjeron ndëshkime të veçanta për kryerëset, duke përjashtuar *hadd*-in.

Përfundojmë me faktin se safodashuria, në të drejtën islame, klasifikohet si një vepër e shëmtuar dhe mëkat i madh, por nuk përfshihet në kategorinë e veprave që ndëshkohen me *Hadd*. Për këtë arsye, shumica e juristëve sugjerojnë përdorimin e sanksioneve të veçanta *et-Te'azir*. Këto masa i japin autoriteteve juridike hapësirë për të përcaktuar ndëshkimin e përshtatshëm bazuar në kontekstin shoqëror dhe dëmin moral që shkaktohet nga kjo vepër.

II.5. Homoseksualizmi

Një akt seksual i natyrshëm konsiderohet ai që kryhet midis burrit dhe gruas. Nëse akti kryhet midis dy meshkujve, ky trajtohet si perversitet seksual (çoroditje) dhe marrëdhënie seksuale jo e natyrshme, që nga këndvështrimi islam është rreptësisht e ndaluar (*haram*) dhe një gjynah i madh[5].

Homoseksualizmi ndalohet qartë në disa ajete të Kuranit, veçanërisht në kontekstin e historisë së popullit të Lutit (a.s.), ku Allahu e qorton dhe e dënon këtë veprim si një mëkat të madh dhe një shkelje morale. Allahu

[1] Imam Malik, *el-Muvata*, vep. e cit., f. 513.
[2] Imam Nevevi, *el-Minhaxh*, Dar el-Hadith, Kajro 1996, vëll. 4, f. 267.
[3] Ibn Kudame, *el-Mugni*, Dar el-Kutub el-'Arabijeh, Bejrut 1997, vëll. 9, f. 191.
[4] Ibn Hazm, *el-Muhala*, Dar el-Fikr, Bejrut 1998, vëll. 11, f. 251-253.
[5] Ibn Kudameh, *el-Mugni...*, vep. e cit., vëll. 9, f. 165.

thotë: **"A shkoni me meshkuj nga pasioni, në vend të grave? Ju jeni njerëz të shthurur".** (Araf: 81)

Kjo kritikë drejtuar popullit të Lutit thekson se marrëdhëniet seksuale midis meshkujve janë një devijim nga natyra dhe ligji hyjnor, duke i cilësuar ata si njerëz të prishur moralisht.

Imam el-Kurtubi, në komentimin e tij të famshëm të Kuranit, thekson ndalimin e homoseksualizmit në bazë të historisë së popullit të Lutit a.s., duke thënë se, populli i Lutit ishte i pari që praktikoi këtë mëkat të urryer. Dënimi i tyre ishte i ashpër dhe përfshinte përmbysjen e qytetit të tyre, për të treguar se ky veprim nuk do të tolerohej në asnjë rrethanë[1].

Akti i popullit të Lutit ishte një krim i pashoq në shëmtimin e tij, do të shtonte komentuesi i madh i Kuranit, Imam Ibn Kethiri. Ata u dënuan ashpër, thotë ai, nga Allahu për këtë devijim, duke u bërë një shembull për të gjithë njerëzimin se si Allahu ndëshkon ata që sfidojnë ligjin e Tij të natyrës[2].

Profeti Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!) ka folur rreptësisht kundër këtij veprimi, duke e ndaluar atë kategorikisht. Një nga hadithet më të njohura mbi këtë temë është: ***"Mallkimi i Allahut qoftë për atë që kryen veprën e popullit të Lutit"***[3].

Ky hadith tregon qartë se akti i homoseksualizmit është një mëkat i rëndë dhe një shkelje e etikës islame, që meriton ndëshkim si në këtë botë ashtu edhe në botën tjetër.

Imam Neveviu do të shtonte se, akti i popullit të Lutit është një shkelje e ligjeve natyrore dhe një sfidë ndaj rregullit të vendosur nga Allahu për marrëdhëniet seksuale të ligjshme[4].

Homoseksualizmi nuk është vetëm një mëkat kundër Allahut, por edhe një krim kundër vetes dhe shoqërisë, siç do të thoshte Jusuf el-Karadavi. Kjo sepse akti në fjalë destabilizon institucionin e familjes dhe dëmton

[1] El-Kurtubi, *Tefsir el-Kurtubi*, Dar el-Kutub el-Misrijeh, Kajro 1964, vëll. 7, f. 62.
[2] Ibn Kethir, *Tefsir el-Kur'an el-Adhim*, Dar et-Turath el-Arabi, Bejrut 1999, vëll. 2, f. 428.
[3] Ebu Davud, *Sunan Ebi Davud,* Abdul Hamid Sadik, Dar el-Hadith, Kajro 1990, f. 463.
[4] Imam Nevevi, *Rijadu salihin*, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1997, vëll. 1, f. 116.

vlerat morale. Islami e ndalon këtë veprim dhe e ndëshkon atë për të mbrojtur shoqërinë nga degjenerimi moral[1].

Sipas dijetarëve të jurisprudencës islame, homoseksualizmi është i ndaluar rreptësisht për shkak të ndikimit të tij negativ në moralin publik dhe strukturën shoqërore. Ai konsiderohet si një krim që sfidon natyrën dhe urdhrat hyjnorë.

Sanksioni për** marrëdhëniet jo të natyrshme (**homoseksuale) sipas shkollave juridike islame

Shkolla **Hanefite** nuk e konsideron homoseksualizmin (*Livat*) si një vepër që kërkon ndëshkim *hadd*, pasi nuk ka penetrim vaginal, por e klasifikon si një gjynah të madh që meriton ndëshkime të veçanta (*et-Te'azir*). Gjykatësi ka autoritet të vendosë masën e ndëshkimit, bazuar në rrethanat[2].

Sipas juristëve **Shafi'itë**, homoseksualizmi trajtohet si një krim që meriton sanksionin *hadd*, të njëjtë me atë për ***zina***, që mund të jetë gurëzim (nëse kryerësi është i martuar) ose 100 goditje me kamxhik (nëse është beqar). Ky ndëshkim zbatohet vetëm kur plotësohen kushtet e provave juridike, si prania e katër dëshmitarëve ose pranimi i kryerjes së veprës[3].

Shkolla **Malikite** ka një qëndrim të ashpër dhe e trajton homoseksualizmin si një akt që meriton ndëshkimin *hadd*. Sipas Malik bin Enes[4], dënimi për këtë vepër mund të jetë gurëzim për kryerësit e martuar ose ekzekutim për beqarët, për të mbrojtur moralin publik dhe harmoninë shoqërore.

Shkolla **Hanbelite**[5] ndan të njëjtin qëndrim me Shafi'itët dhe Malikitët, duke e konsideruar homoseksualizmin si një krim që meriton ndëshkimin *hadd*. Nëse provat janë të mjaftueshme, kryerësi dënohet me ekzekutim, pavarësisht nga statusi martesor.

[1] Jusuf el-Karadavi, *el-Halal vel haram...*, vep. e cit., f. 250-251.
[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 5, f. 421.
[3] Imam Nevevi, *el-Minhaxh*, Dar el-Hadith, Kajro 1996, vëll. 4, f. 267.
[4] Imam Malik, *el-Muvata*, Dar el-Fikr, Bejrut 1985, f. 513.
[5] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 165.

Qëndrimi i shkollave** sunnite **dhe** shi'ite **të fik'hut në lidhje me marrëdhëniet jo të natyrshme mes çiftit bashkëshortor

Nëse një burrë kryen marrëdhënie jo të natyrshme me gruan e tij, kjo nuk llogaritet si homoseksualizëm. Pavarësisht kësaj[1], ky veprim konsiderohet një mëkat i madh dhe mund të ndëshkohet nëse veprimi përsëritet[2].

Kështu, sipas njërit nga dijetarët më eminentë të kësaj shkolle, esh-Shejkh esh-Sherbini[3], masa ndëshkuese e veçantë (*et-Te'azir*) aplikohet për çdo mëkat të qartë që nuk ka një sanksion të përcaktuar si *hadd* apo *Kefaret*. Ai përjashton disa raste specifike nga ky rregull:

- Kur prijësi musliman bën një mëkat të vogël.

- Kur një person dëmton veten, si p.sh. duke prerë ose lënduar gjymtyrët e trupit të tij.

- Kur një burrë kryen marrëdhënie seksuale anale me gruan ose skllaven e tij, veçse një herë. Nëse kjo sjellje përsëritet, ajo mund të ndëshkohet me *et-Te'azir*.

Përgjithësisht, shumica e juristëve **sunnitë** janë të mendimit se marrëdhëniet anale të kryera mes burrit dhe gruas në kurrorë janë të ndaluara rreptësisht (*haram*) dhe ekstremisht të urryera. Megjithatë, ato nuk kualifikohen si homoseksualizëm apo ***zina***. Ky qëndrim është i mbështetur në fjalët e Profetit Muhamed (a.s.), që tha: "***Mos bëni marrëdhënie seksuale me gratë tuaja në anus.***"[4] Ndryshe nga shkollat sunnite, disa dijetarë **shi'itë** i lejojnë marrëdhëniet anale duke u mbështetur në transmetime[5]

[1] Në raste të veçanta, si kur burri ejakulon spermë në anusin e gruas dhe më pas sperma kalon në vaginë, juristët kanë diskutuar çështjen e njohjes së fëmijës si të ligjshëm. Në këtë rast, fëmija i përshkruhet burrit për shkak të lidhjes martesore dhe realitetit faktik, pavarësisht mënyrës jo të natyrshme të ngjizjes. Shih Ibn Hazm, *el-Muhala*, Dar el-Fikr, Bejrut 1998, vëll. 10, f. 130.

[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar*, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Kajro 1994, vëll. 6, f. 421.

[3] Esh-Sherbini, *Mugni el-Muhtaxh*, Dar el-Hadith, Kajro 1997, vëll. 4, f. 216.

[4] Imam Malik, *el-Muvata*, Dar el-Fikr, Bejrut 1985, f. 513.

[5] Një tjetër transmetim nga Imam Rida sqaron: "**Gratë tuaja janë vendmbjellja juaj. Afrohuni si të dëshironi...**" (Bekare: 223) Ky ajet interpretohet nga disa shi'itë si lejim për marrëdhëniet anale nëse kryhen me pëlqim. Shih et-Tusi, *Tefsir et-Tibjan*, Dar el-Hadi, Nexhef 1989, vëll. 2, f. 145.

nga imamët e tyre[1], e që në gjykimin islam janë akte të shëmtuara dhe në kundërshtim të plotë me mësimet e pastërta islame si dhe jashtë çdo logjike të shëndoshë.

Mund të themi me plot të drejtë se marrëdhëniet seksuale jo të natyrshme janë një temë delikate në jurisprudencën islame. Shkollat juridike sunnite janë përgjithësisht të unifikuara në ndalimin dhe ndëshkimin e tyre si mëkate të mëdha, ndërsa shkolla shi'ite ka një qasje më të zbutur në disa rrethana. Gjithsesi, jurisprudenca islame thekson ndalimin e çdo forme perversiteti seksual dhe ruajtjen e moralit publik.

[1] Sipas një transmetimi tjetër nga Imam Rida, ky veprim lihet në pëlqimin e burrit dhe të gruas, me kusht që gruaja të jetë dakord. Shih Ibn Ebi Xha'fer, *Vasa'il esh-Shia*, Mu'esseseh Ahlul-Bejt, Kum 1990, vëll. 14, f. 104.

III. SHPIFJA PËR IMORALITET SEKSUAL - *EL-KADHF*

III.1. Vështrim i përgjithshëm

Njeriu, nga natyra, është krijuar i pastër. Nderi dhe autoriteti i tij mbrohen me norma penalo-juridike islame. Sipas së drejtës penale islame, askujt nuk i lejohet të cenojë nderin e individit, qoftë ai mashkull apo femër. Nëse dikush shpif për një tjetër, ai duhet të ndëshkohet sipas së drejtës penale islame. Në rastet kur shpifja lidhet me veprime që cenojnë sferën seksuale[1], e drejta penale islame ka paraparë një dënim të përcaktuar qartë, të quajtur *Hadd*. Shpifja për imoralitet seksual[2] (***el-Kadhf***), në të drejtën penale islame, nënkupton akuzimin e një personi tjetër[3] për këto veprime.

[1] Për shpifje të tjera që një person mund t'i drejtojë një personi tjetër, si shpifje për korrupsion, vjedhje, tradhti, dhe të ngjashme, e drejta penale islame parashikon dënime të papërcaktuara, të njohura si *et-Te'azir*. Këto dënime janë të natyrës së veçantë dhe caktohen nga gjykata, bazuar në rrethanat e rastit dhe dëmin e shkaktuar nga shpifja. Në këtë mënyrë, sistemi penal islam u jep gjykatave autoritet për të përshtatur dënimin në mënyrë të drejtë dhe proporcionale, duke marrë parasysh pasojat e shpifjes dhe ndikimin e saj në shoqëri. Qëllimi i dënimeve *et-Te'azir* është të mbrojnë dinjitetin dhe drejtësinë në komunitet, duke ndëshkuar shpifësit dhe duke parandaluar përhapjen e veprimeve të padrejta dhe të dëmshme.

[2] Sqaruam më herët se **zinaja**, si vepër penale, nuk është përcaktuar në mënyrë të njëjtë nga të gjithë juristët muslimanë. Në veçanti, përveç Imam Ebu Hanifes, shumica e juristëve të tjerë ndajnë qëndrimin se homoseksualizmi - akti i kryer mes dy meshkujve - dhe marrëdhëniet seksuale jashtëmartesore - akti i kryer mes një mashkulli dhe një femre - trajtohen si veprime të njëjta. Duke u nisur nga ky qëndrim, shumica e juristëve muslimanë vlerësojnë se shpifja për homoseksualizëm konsiderohet njësoj si ***el-Kadhf***, shpifja për imoralitet seksual. Prandaj, kryerësi i kësaj vepre penale ndëshkohet me të njëjtin dënim *hadd*, sikurse për shpifjen për imoralitet seksual. Sidoqoftë, Imam Ebu Hanife dallon në këtë aspekt. Ai vlerëson se shpifësi për këtë vepër penale (homoseksualizëm) nuk dënohet me *hadd*, por me një dënim të papërcaktuar, të njohur si *et-Te'azir*, që caktohet në mënyrë të veçantë nga gjykata. Për një trajtim më të detajuar të kësaj problematike dhe për të kuptuar qëndrimet e shkollave të tjera juridike islame, mund të referoheni te vepra Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 8, f. 221.

[3] Në literaturën juridike hasim përkufizime të ndryshme ligjore, ku disa përfshijnë të gjithë elementet e veprës penale, ndërsa disa të tjerë përqendrohen vetëm te ato më thelbësoret. Megjithatë, të gjitha këto përkufizime përmbajnë elementet kryesore që kemi përmendur më herët. Për një trajtim më të detajuar të përkufizimit ligjor të kësaj vepre penale, mund t'i referoheni, el-Marginani, *el-Hidaje*, vep. e cit., vëll. 2, f.

Në bazë të ajetit kuranor, i cili shërben si argument bazë për të gjithë juristët muslimanë, kjo vepër penale konsiderohet e ndaluar dhe e dënueshme. Allahu thotë:

"Ata që shpifin kundër grave të ndershme, të pastërta dhe besimtare janë të mallkuar në këtë botë dhe në botën tjetër." (En-Nur, 23)

Hadithi i Profetit Muhamed (a.s.) është gjithashtu i prerë në këtë drejtim. Në një rast, Muhamedi (a.s.) u ka tërhequr vërejtjen shokëve të tij që të shmangin shtatë mëkatet shkatërrimtare. Kur e pyetën se cilat janë ato, ndër të tjera, ai tha:

"...shpifja për imoralitet seksual që iu bëhet grave muslimane të ndershme e me moral të pastër"[1].

Shpifja për imoralitet seksual përveçse cenon thellë nderin dhe autoritetin e personit të akuzuar, ajo shkakton përhapjen e veprimeve të ulëta dhe të papranueshme nga pikëpamja islame. Allahu i ndalon rreptësisht këto veprime që të bëhen të zakonshme në shoqërinë islame, siç thotë:

"Ata që dëshirojnë që në mesin e besimtarëve të përhapen veprime të shëmtuara, për ta ka ndëshkim të dhembshëm në këtë botë dhe në botën tjetër". (En-Nur, 19)

Normat penalo-juridike të së drejtës penale islame kanë për qëllim mbrojtjen e nderit të besimtarëve, duke mos lejuar që ai të nëpërkëmbet.

Format e shpifjes për imoralitet seksual dhe qëndrimet e juristëve

Shpifja për imoralitet seksual (***el-Kadhf***) mund të bëhet në disa mënyra, të cilat do t'i trajtojmë më poshtë, duke paraqitur qëndrimet e juristëve për këto raste dhe ndëshkimin për kryerësit e tyre.

a) Shpifja me shprehje të qarta

Kjo formë ndodh kur shpifësi përdor fjalë të qarta dhe të drejtpërdrejta, të cilat tregojnë qartë qëllimin për të akuzuar tjetrin. Për shembull, nëse Personi A i drejtohet Personit B duke thënë: **"Ti je lavir/e".**

304; Muhamed ebu Zehra, *el-Xherim...*, vep. e cit., f. 95; po ashtu Ahmed el-Derdir, *Sherh es-Saghir ala Akreb el-Mesalik*, vëll. 4, Dar el-Fadila, Kajro, f. 161.

[1] Imam el-Bukhari, *Sahih el-Bukhari*, Darussalam litiba, Riad 1997, vëll. 8, f. 212.

Të gjithë juristët muslimanë janë unanimë në qëndrimin se, në këtë rast, kur shpifësi përdor shprehje të qarta për të akuzuar tjetrin për imoralitet seksual, ai duhet të ndëshkohet me dënimin *hadd*, i cili është i përcaktuar qartë. Kjo, natyrisht, vlen vetëm nëse plotësohen të gjitha kushtet e kërkuara nga juristët për këtë vepër penale.

b) Shpifja me shprehje alegorike ose indirekte

Në këtë rast, shpifësi nuk përdor fjalë të drejtpërdrejta, por shprehje alegorike ose nënkuptime që akuzojnë dikë për mungesë ndershmërie. Për shembull, nëse Personi A i thotë Personit B: **"Unë nuk jam lavir dhe as nëna ime nuk është lavire. Unë e di prejardhjen time".**

E drejta penale islame i jep një rëndësi të veçantë mbrojtjes së nderit dhe moralit në shoqëri, duke ndëshkuar rreptësisht shpifjet që cenojnë ndershmërinë dhe integritetin e individit. Në mënyrë të veçantë, shpifjet që lidhen me çështjet seksuale janë të ndëshkueshme me dënimin *hadd*, me qëllim mbrojtjen e vlerave morale të shoqërisë islame.

Për mënyrën e shpifjes alegorike, juristët muslimanë kanë qëndrime të ndryshme. Disa mendojnë se dënimi *hadd* është i detyrueshëm për këtë rast, ndërsa të tjerë nuk e shohin si të tillë.

Hanbelitë dhe bashkëmendimtarët

Ky grup juristësh qëndron në mendimin se, kur shpifësi e kryen këtë vepër në një situatë ku mund të ketë prova që argumentojnë se ai ka pasur për qëllim të shpifë për një person të caktuar, ai duhet të ndëshkohet. Ata vlerësojnë se shprehja alegorike, kur mund të interpretohet nga ndonjë provë që tregon qartë qëllimin e shpifësit, trajtohet njësoj si shpifja e drejtpërdrejtë.

Si argument, ata përmendin një ngjarje të ndodhur në kohën e halifatit të Umerit r.a., ku një rast i tillë u paraqit për gjykim. Një person i ishte drejtuar një tjetri me fjalët: "*Unë nuk jam lavir, as nëna ime nuk është lavire*". Sahabët e këshilluan Umerin r.a. duke thënë se këto janë lëvdata

për prindërit e tij. Por, Umeri r.a. vlerësoi se qëllimi i kryerësit ishte përbuzja e personit ndaj të cilit u drejtua, dhe për këtë veprim ai e dënoi[1].

Hanefitë dhe bashkëmendimtarët e tyre

Juristët e shkollës Hanefite vlerësojnë se shprehjet alegorike që nuk tregojnë qartë shpifje për imoralitet seksual ndaj një personi të caktuar nuk konsiderohen si kryerje e një vepre penale që duhet të ndëshkohet me dënimin *hadd*[2]. Për personat që e kryejnë këtë vepër në mënyrë alegorike, e drejta penale islame ka paraparë një dënim të papërcaktuar, të njohur si *et-Te'azir*, që caktohet nga gjykata sipas rrethanave të rastit.

Si argument për këtë qëndrim, juristët Hanefitë theksojnë se shpifja në mënyrë alegorike përmban një dozë dyshimi[3]. Sipas parimeve islame, dënimet *Hadd* nuk mund të zbatohen nëse ekziston qoftë edhe një dyshim rreth fajësisë së të akuzuarit[4].

III.2. Kushtet e shpifjes për imoralitet seksual

Për ta kualifikuar një vepër penale si shpifje për imoralitet seksual (***el-Kadhf***), është e domosdoshme të njihet figura e kësaj vepre penale, pra të plotësohen të gjithë elementet themelore të saj. Çdo element thelbësor ka kushtet e veta, të cilat duhet të plotësohen në mënyrë të përmbledhur. Në vijim, do të trajtojmë secilin element ndaras, duke pasqyruar kushtet përkatëse.

1) Personi aktiv - shpifësi

Një nga elementet kryesore të shpifjes për imoralitet seksual është vetë shpifësi. Jo çdo shpifës mund të konsiderohet si kryerës i kësaj vepre penale. Juristët e shkollës juridike Hanefite kanë kushtëzuar disa kritere që duhet të plotësojë shpifësi për të qenë përgjegjës për këtë vepër penale. Këto kushte përfshijnë:

---

[1] Ibn Kajim el-Xhevzijeh, *et-Turuk el-Hukmijeh fi es-Sijase esh-Sher'ijeh*, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1995, f. 115-116.
[2] El-Marginani, *el-Hidaje fi Sherh el-Bidaje*, vëll. 2, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, Bejrut 2000, f. 304.
[3] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 6, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1994, f. 120.
[4] Imam Nevevi, *Sherh Sahih Muslim*, vëll. 11, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, Kajro 1972, f. 221-222.

a. Shpifësi të jetë mendërisht, psikikisht dhe fizikisht i pjekur

Kjo nënkupton se personat që nuk i plotësojnë këto kushte nuk konsiderohen përgjegjës për këtë vepër penale, edhe nëse faktikisht kanë shpifur qartë për një person të caktuar. Për shembull, fëmijët dhe të çmendurit përjashtohen nga përgjegjësia penale, bazuar në hadithin e Profetit Muhamed (a.s.):

"Pena është ngritur nga tre persona: fëmija deri sa të arrijë moshën e pjekurisë, i çmenduri deri sa të shërohet, dhe gjumi deri sa të zgjohet."[1]

b. Shpifësi të veprojë me vullnet të lirë dhe autonom

Personat që kryejnë veprën penale nën presion ose kërcënim të vërtetë, ku nuk kanë pasur zgjidhje tjetër dhe nuk e kanë kryer veprën me dëshirën e tyre, nuk mbajnë përgjegjësi penale për këtë veprim[2].

c. Shpifësi të mos jetë në lidhshmëri atësore me të shpifurin

Nëse babai shpif ndaj fëmijës së tij, qoftë për shkak të armiqësisë apo për ndonjë arsye tjetër, ai nuk dënohet me sanksion *hadd*[3]. Ky përjashtim është bazuar në interpretimet e juristëve Hanefitë[4].

ç. Pamundësia e sigurimit të provave

Nëse shpifësi arrin të sigurojë prova që vërtetojnë akuzat e tij, ai nuk konsiderohet shpifës. Në këtë rast, akuzat e tij përbëjnë një mjet provues në procesin gjyqësor[5].

Shpifësi që shpif disa herë për të njëjtin person

Juristët janë unanimë në mendimin se, kur një person shpif për imoralitet seksual disa herë për të njëjtin individ, kjo konsiderohet si një vepër

[1] Ibn Haxher el-Askalani, *Feth el-Bari fi Sherh Sahih el-Bukhari*, vëll. 12, Dar el-Mea'arif, Kajro 1979, f. 222.
[2] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 62.
[3] Juristët nuk janë të një mendimi lidhur me këtë kusht. Malikitët, megjithatë, qëndrojnë në mendimin se edhe prindi ndëshkohet në rastin kur shpif ndaj fëmijës së vet. Ata mbështeten në tekstin kuranor, i cili është i përgjithshëm dhe nuk përjashton asnjë person nga përgjegjësia për këtë vepër penale. Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxheahid ve Nihajet el-Muktasid*, vëll. 2, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 366.
[4] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 124.
[5] El-Marginani, *el-Hidaje...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 305.

e vetme penale dhe gjykata shqipton për të vetëm një dënim. Argumenti i tyre është se veprimi përsëritet ndaj të njëjtit individ dhe, sipas parimeve të së drejtës penale islame, kjo përbën një akt unik penal[1].

Shpifësi që shpif për një grup personash në të njëjtën kohë

Juristët kanë mendime të ndryshme në lidhje me rastin kur një person shpif për një grup njerëzish me një deklaratë të vetme. Për këtë çështje, qëndrimet ndahen në disa shkolla juridike, të cilat po i paraqesim në vijim:

Qëndrimi i hanefive, malikive, hanbelive dhe bashkëmendimtarëve të tyre

Juristët e këtyre shkollave juridike vlerësojnë se shpifësi dënohet vetëm me një dënim *Hadd*, edhe nëse shpifja drejtohet ndaj një grupi personash. Ata mbështeten në disa argumente:

Fjala e Allahut në suren En-Nur, ajeti 23, është formuluar në mënyrë të përgjithshme dhe nuk dallon mes shpifjes ndaj një individi apo një grupi. Për këtë arsye, dënimi duhet të mbetet i njëjtë, duke u bazuar në mënyrën e të shprehurit dhe të qëllimit të shpifësit. Në këtë kontekst, Kurani e thotë qartë:

"Ata që shpifin kundër grave të ndershme, të pastërta dhe besimtare, janë të mallkuar në këtë botë dhe në botën tjetër".

Rast i njohur në jurisprudencën islame është ai i dëshmisë së rreme ndaj Mugires, ku disa persona e akuzuan se ai kishte kryer imoralitet seksual (*zina*) me një grua. Kur çështja u paraqit përpara kalifit Umer r.a., ai vendosi që dëshmitarët të ndëshkoheshin vetëm me një dënim *hadd*. Umeri r.a. e bazoi vendimin e tij në faktin se shpifja u bë në të njëjtën kohë dhe me një akt të vetëm verbal[2].

Ky precedent mbështetet në parimet e së drejtës penale islame, ku një akt i vetëm verbal ndaj një grupi konsiderohet një veprim penal unik, pavarësisht numrit të personave të përmendur në shpifje[3].

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...,* vep. e cit., vëll. 6, f. 124.
[2] Ibn Kajjim el-Xheuzije, *et-Turuk el-Hukmijeh...*, vep. e cit., f. 115-116.
[3] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 62.

Qëndrimi i Shafi'ive dhe bashkëmendimtarëve të tyre

Në kundërshtim me qëndrimin e juristëve të përmendur më lart, Shafi'itë mendojnë se shpifësi duhet të dënohet për çdo individ të shpifur. Sipas tyre, çdo person që përmendet në shpifje konsiderohet si një subjekt i veçantë dhe, për këtë arsye, shpifësi duhet të përballet me një sanksion të veçantë për secilin prej tyre[1]. Shafi'itë bazohen në parimin se çdo person ka të drejtën e vet të veçantë për mbrojtje ligjore dhe shpifja ndaj secilit është një vepër penale më vete[2].

Qëndrimi i shkollës juridike Shafi'ite

Shkolla juridike Shafi'ite mbron qëndrimin se shpifja për imoralitet seksual ndaj secilit individ përbën një vepër penale të veçantë dhe të pavarur. Sipas juristëve Shafi'itë, shpifja për prostitucion konsiderohet një cenim i drejtpërdrejtë i së drejtës së individit (*Hakk el-Abd*)[3], duke theksuar se çdo person i shpifur ka të drejtën e vet të mbrojtjes së nderit dhe integritetit moral. Për këtë arsye, një shpifje që përfshin më shumë se një individ nuk mund të trajtohet si një akt i vetëm penal. Përkundrazi, gjykata është e detyruar të shqyrtojë dhe ndëshkojë veprimet për secilin individ në mënyrë të veçantë.

Shafi'itë argumentojnë se bashkimi i veprave penale në një dënim të vetëm do të ishte një shkelje e të drejtave individuale dhe do të minimizonte peshën e veprës penale ndaj secilit person[4]. Kjo sepse shpifja nuk cenon vetëm një normë të përgjithshme shoqërore, por prek nderin, personalitetin dhe dinjitetin moral të çdo personi në mënyrë të pavarur. Sipas kësaj logjike, shpifja për disa individë në të njëjtën kohë konsiderohet si disa akte të ndara penale[5], të cilat nuk mund të trajtohen si një shkelje kolektive.

[1] En-Nevevi, *el-Maxhmu'...*, vep. e cit., vëll. 20, f. 152.
[2] Esh-Shirazi, *el-Muhedhdheb fi Fikh el-Imam esh-Shafi'i*, vëll. 3, Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 145.
[3] El-Nevevi, *El-Majmu' Sharh el-Muhadhdhab*, vëll. 20, bot. Dar el-Fikr, Kajro, 1990, f. 152.
[4] Esh-Shirazi, *el-Muhedhdheb...*, vep. e cit., vëll. 3, f. 145.
[5] Ibn Haxher el-Hejtemi, *Tuhfat el-Muhtaxh fi Sherh el-Minhaxh*, vëll. 9, Dar Ihja el-Turath el-Arabi, Bejrut 1997, f. 143.

Juristët Shafi'itë e mbështesin këtë qëndrim duke theksuar rëndësinë e mbrojtjes së nderit dhe të drejtave personale në Islam. Në këtë drejtim, ata theksojnë se shpifja për imoralitet seksual bie nën kategorinë e të drejtave të individit që nuk mund të neglizhohen, dhe për këtë arsye, gjykata nuk mundet të llogarisë bashkimin ideal apo real të veprave penale, porse duhet të zbatojë një ndëshkim të veçantë për secilin rast të shpifjes.

2) Personi pasiv - i shpifuri

Pa një person të caktuar si objekt i shpifjes, nuk mund të kemi vepër penale të shpifjes. Një nga elementet themelore të veprës penale të shpifjes për imoralitet seksual është i shpifuri. Jo çdo person i përmendur në shpifje mund të konsiderohet i dëmtuar penalisht. Juristët muslimanë kanë përcaktuar disa kushte për të konsideruar një person si objekt të shpifjes për imoralitet seksual.

I shpifuri duhet të jetë i ndershëm

Për të llogaritur një person si të ndershëm, juristët kanë kushtëzuar disa kritere që duhet të plotësohen për ta kualifikuar shpifjen si një vepër penale. Këto kushte përfshijnë:

Të jetë mendërisht, psikikisht dhe fizikisht i pjekur

Juristët janë unanimë në mendimin se i shpifuri duhet të jetë i pjekur fizikisht dhe mendërisht. Kategoria e personave që nuk i plotësojnë këto kushte, si fëmijët ose të çmendurit, nuk konsiderohen subjekte që mund të përfshihen në shpifjen për imoralitet seksual[1].

Malikitë, megjithatë, kanë një qëndrim të ndryshëm. Ata vlerësojnë se shpifja për një person që nuk është fizikisht apo mendërisht i pjekur, si fëmija apo i çmenduri, është ende një vepër penale. Nëse shpifja përfshin mohimin e gjenezës së tyre (origjinës), atëherë shpifësi dënohet me dënim *hadd*, pavarësisht moshës apo gjendjes mendore të të shpifurit[2].

I shpifuri të jetë musliman dhe t'i takojë kategorisë së personave të lirë

Ata e argumentojnë këtë bazuar në ajetin kuranor:

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 124.
[2] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 62.

"Ata që shpifin kundër grave të ndershme, të pastërta dhe besimtare, janë të mallkuar në këtë botë dhe në botën tjetër...".

Kjo normë është parashikuar për të mbrojtur nderin dhe moralin e muslimanëve. Nëse i shpifuri nuk është musliman, shpifësi nuk dënohet me *Hadd*, por mund të ndëshkohet me dënimin *et-Te'azir*[1].

I shpifuri të jetë moralisht i pastër

Shprehja "*el-Afif*" që përmendet në Kuran nënkupton se i shpifuri duhet të jetë një person që nuk ka shkelur normat morale. Nëse pas hetimeve gjyqësore zbulohet se i shpifuri ka kryer veprime të ndaluara morale[2] apo ka shkelur sferën intime në mënyrë të jashtëligjshme, shpifësi nuk dënohet me *hadd*, por me *et-Te'azir*[3].

I shpifuri të jetë i njohur

Për të pasur një vepër penale të plotë të shpifjes për lavirësi, shpifja duhet t'i jetë drejtuar një personi të caktuar. Nëse shpifja drejtohet ndaj një grupi personash pa specifikuar një individ të veçantë, dënimi *hadd* nuk zbatohet. Për shembull, nëse dikush thotë: "**Në mesin tuaj ka një person që është lavir**", kjo shpifje nuk përbën bazë për dënimin *hadd*, sepse nuk është përcaktuar qartë se kush është personi i shpifur[4].

Në rastin kur një person akuzon një tjetër se ka bërë shpifje për imoralitet seksual, i akuzuari ka të drejtë të paraqesë prova për të mbrojtur veten. Nëse provat tregojnë se akuzat e tij janë të vërteta, ai nuk konsiderohet shpifës dhe nuk dënohet me *Hadd*. Në këto raste, akuzuesi nuk përfiton nga ndonjë ndëshkim për shpifje të pretenduar[5].

---

[1] En-Nevevi, *el-Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 20, f. 152.

[2] Shpifësi për imoralitet seksual do të dënohet, edhe nëse personi i shpifur është vjedhës, konsumues i pijeve dehëse, apo ka veprime të tjera të turpshme. Pra, fakti që personi i shpifur nuk është i njohur për virtyte të larta ose për karakteristika të shquara morale nuk e përjashton shpifësin nga përgjegjësia penale. Në anën tjetër, shpifësi nuk dënohet me *hadd* nëse shpif për një person që nuk është i aftë për marrëdhënie seksuale, si në rastin e një personi pa organ gjenital, një hermafroditi, apo një personi me gjendje të ngjashme, pasi këto raste nuk përmbushin elementet themelore të veprës penale të shpifjes për imoralitet seksual. Shih më gjerësisht, Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 8, f. 221; el-Kasani, *Beda'i...*, vëll. 7, f. 62.

[3] Ibn Haxher el-Hejtemi, *Tuhfat el-Muhtaxh...*, vep. e cit., vëll. 9, f. 143.

[4] Esh-Shirazi, *el-Muhadhdhab...*, vep. e cit., vëll. 3, f. 145.

[5] Ibn Kajim el-Xhevzijeh, *et-Turuk el-Hukmijeh...*, vep. e cit.., f. 115-116.

III.3. Sanksioni për shpifësin për imoralitet seksual (*el-Kadhf*)

Në kuadër të veprave penale për të cilat e drejta penale islame ka parashikuar dënime të përcaktuara shprehimisht (*Hadd*), shpifja për imoralitet seksual është një prej tyre. Kjo mbështetet në ajetin e Kuranit:

"Ata që shpifin për gratë e ndershme e që nuk sjellin katër dëshmitarë, goditini me tetëdhjetë të rrahura dhe mos e pranoni kurrë dëshminë e tyre. Ata janë njerëz të ligj". (En-Nur, 4)

Nga ky ajet mund të konstatohet se Allahu ka përcaktuar qartë si sanksion dënimin me 80 të rrahura dhe mospranimin e dëshmisë së shpifësit. Në vijim, do të trajtojmë llojet e sanksioneve që e drejta penale islame ka parashikuar për këtë vepër penale.

a. Rrahja *- sanksion bazë i përcaktuar në mënyrë shprehimore*

Juristët muslimanë kanë një qëndrim unanim lidhur me dënimin e shpifësit për imoralitet seksual. Bazuar në ajetin e lartëcituar, shpifësi dënohet me 80 të rrahura. Ky është një dënim *hadd*, që do të thotë se është i shprehur qartë dhe nuk mund të ndryshohet apo të falet[1].

Megjithatë, juristët ndajnë mendime të ndryshme në lidhje me rastin kur i shpifuri e fal shpifësin. Shumica e juristëve mbështeten në parimin se shpifja për imoralitet seksual cenon jo vetëm të drejtën e individit - ***Hakku el-Abd***, por edhe interesin e përgjithshëm shoqëror - ***Hakku Allah***. Për këtë arsye, dënimi *hadd* nuk mund të hiqet, edhe nëse i shpifuri e fal shpifësin[2].

b. Mospranimi i dëshmisë së shpifësit

Krahas dënimit me 80 të rrahura, shpifësi për imoralitet seksual dënohet edhe me mospranimin e dëshmisë së tij. Ky sanksion është pasues dhe lidhet me moralin e shpifësit. Juristët argumentojnë se një person që ka shpifur për imoralitet seksual e humbet besueshmërinë dhe, për këtë arsye, dëshmia e tij nuk mund të pranohet në një proces gjyqësor, përveç nëse ai pendohet[3].

---

[1] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 221.
[2] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 62.
[3] En-Nevevi, *el-Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 20, f. 152.

Pendimi i shpifësit - ndikimi në sanksionet pasuese

Në rastin kur shpifësi pendohet sinqerisht për veprën e kryer, juristët kanë qëndrime të ndryshme lidhur me vlefshmërinë e dëshmisë së tij në të ardhmen. Ky dallim qëndrimesh lind nga interpretimi i ajetit Kuranor:

"Përveç atyre që pas kësaj pendohen dhe përmirësohen. Vërtet, Allahu është Falës dhe Mëshirues". (En-Nur, 5)

Qëndrimi i shumicës së juristëve (Shafi'itë, Hanbelitë dhe Malikitë)

Sipas këtij grupi juristësh, nëse shpifësi pendohet sinqerisht dhe i përmirëson veprimet e tij, ai mund të konsiderohet sërish i denjë për të dëshmuar[1]. Ata argumentojnë se ajeti kuranor i cituar më sipër përjashton shpifësit që pendohen nga sanksioni i mospranimit të dëshmisë, duke u dhënë një mundësi për rehabilitim[2].

Qëndrimi i juristëve Hanefitë

Juristët e shkollës juridike Hanefite mbajnë një qëndrim më të rreptë. Sipas tyre, shpifësi për imoralitet seksual humbet përjetësisht të drejtën për të dëshmuar, pavarësisht pendimit të tij. Ata argumentojnë se ky sanksion është një masë mbrojtëse për shoqërinë dhe se besueshmëria e shpifësit është e cenuar përgjithmonë[3].

[1] Nëse ndodh që shpifësi të mos dënohet me dënimin *hadd*, për ndonjë nga shkaqet e ndryshme, ai ende mund të konsiderohet i denjë për të dëshmuar. Kjo nënkupton se, nëse ndaj tij nuk është ekzekutuar dënimi *hadd*, ai mund të konsiderohet si një burim apo mjet provues para organeve të gjykatës. Më gjerësisht shih Ibn Humam, *Feth el-Kadir*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 338. Ky është një qëndrim që i atribuohet Imam Malikut, por shumica e juristëve të shkollës Malikite nuk e mbështesin këtë pikëpamje. Ata ndajnë qëndrimin unanim të juristëve të shkollave të tjera, sipas të cilit shpifësi mbetet përjetësisht i padenjë për të dëshmuar, edhe nëse dënimi i shqiptuar ndaj tij nuk është ekzekutuar. Argumenti për këtë qëndrim është se shpifësi, duke mos ekzekutuar dënimin ndaj tij, ka ruajtur njollën e shpifjes në moralin e tij dhe, për këtë arsye, nuk mund të konsiderohet i besueshëm për të dëshmuar. Për më tepër shih Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtahid ve Nihajet el-Muktesid*, vëll. 2, bot. Dar el-Hadith, Kajro, 2004, f. 351.

[2] Esh-Shirazi, *el-Muhedhdheb fi Fikh el-Imam esh-Shafi'i*, vëll. 3, Dar el-Fikr, Bejrut, 1992, f. 145.

[3] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 124.

III.4. Veprimi penal i shpifjes, i cili cenon një objekt (*të drejtën*) të caktuar që mbrohet me norma penalo-juridike, si dhe ndjekja e shpifësit për imoralitet seksual

III.4.1. Objekti i mbrojtur me norma penalo-juridike që cenohet nga vepra penale e shpifjes për lavirësi

Në pjesën e përgjithshme të së drejtës penale islame theksohet se të drejtat mund të ndahen në disa grupe, varësisht nga vlerësimet e juristëve. Në lidhje me shpifjen për imoralitet seksual (***Kadhf***), juristët muslimanë ndajnë mendime të ndryshme mbi atë se kujt i takon e drejta e cenuar: individit, shoqërisë, apo të dyjave[1].

a. Juristët e shkollës juridike Hanbelite dhe Shafi'ite

Juristët e këtyre shkollave janë të mendimit se shpifja për imoralitet seksual cenon ekskluzivisht të drejtën e individit (***Hakku el-Abd***). Ata argumentojnë se kjo vepër dëmton nderin dhe moralin personal të individit, që është objekti kryesor i mbrojtur nga normat penale islame[2]. Sipas këtij grupi, e drejta e individit mbisundon mbi interesat e përgjithshme shoqërore.

b. Juristët e shkollës Malikite

Shumica e juristëve Malikitë mbështesin një qëndrim të ndërmjetëm. Sipas tyre, shpifësi cenon fillimisht të drejtën e individit, por në momentin kur çështja kalon në proces gjyqësor dhe bëhet publike, vepra fillon të

[1] Sipas një numri të juristëve të së drejtës islame, të drejtat në Sheriat ndahen në katër grupe kryesore: Të drejta të individit (*Hakk el-Abd*) - Këto janë të drejta që lidhen drejtpërdrejt me individin, duke mbrojtur interesat e tij personale, siç janë nderi, prona, dhe jeta; Të drejta të interesit të përgjithshëm shoqëror (*Hakku Allah*) - Këto janë të drejta që lidhen me ruajtjen e rregullit dhe moralit shoqëror, si ndëshkimi për krime që prekin rendin publik; Të drejta të përziera (*Hakk el-Mushterek*) ku dominon e drejta e individit - Këto janë raste ku një e drejtë prek si individin ashtu edhe shoqërinë, por me prioritet ndaj individit, si dëmshpërblimi për dëmtimin e një personi; Të drejta të përziera ku sundon e drejta e interesit të përgjithshëm - Këto janë raste ku cenimi prek interesat e përgjithshme, por gjithashtu ka ndikim edhe mbi individin, si ***el-Kadhf*** - shpifja për imoralitet seksual. Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve Nihajet el-Muktesid*, vëll. 2, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 351.

[2] En-Nevevi, *el-Mexhmu' sherh el-Muhedhdheb*, vëll. 20, Dar el-Fikr, Kajro 1990, f. 152.

cenojë edhe interesin e përgjithshëm shoqëror (***Hakku Allah***)[1]. Në këtë pikë, e drejta hyjnore dominon mbi atë të individit, duke u bërë objekt i rëndësishëm i mbrojtjes. Ata theksojnë se përderisa vepra mbetet e fshehtë, cenimi lidhet vetëm me individin, por kur bëhet publike, ajo prek edhe strukturën morale dhe ligjore të shoqërisë[2].

c. Juristët e shkollës juridike Hanefite

Juristët Hanefitë mbështesin qëndrimin se shpifja për imoralitet seksual cenon që në fillim dy të drejta: atë të individit dhe atë të interesit të përgjithshëm shoqëror. Ata argumentojnë se kjo vepër dëmton nderin personal të individit, por gjithashtu ndikon negativisht në qetësinë dhe moralin shoqëror, duke e bërë të nevojshme ndërhyrjen e shtetit për të ruajtur sigurinë dhe rendin publik[3].

Sipas Hanefive, dëmi i shkaktuar nga shpifja për lavirësi është gjithëpërfshirës dhe kërkon ndëshkimin e kryerësit nga shteti, jo vetëm për mbrojtjen e individit, por edhe për mbrojtjen e interesave të përgjithshme të shoqërisë[4].

III.4.2. Mënyra e ndjekjes së shpifësit për lavirësi dhe e drejta për falje

Me rastin e shpifjes për lavirësi, i shpifuri është personi të cilit i është cenuar e drejta e tij personale. Siç u shpjegua më herët, juristët muslimanë nuk janë të një mendimi për atë nëse kjo vepër penale cenon vetëm të drejtën e individit apo prek edhe interesin e përgjithshëm (***Hakku Allah***). Kriteri që përcakton nëse një shkollë juridike e konsideron ndjekjen e shpifësit si një çështje private apo publike bazohet në të drejtën e cenuar dhe dominimin e saj.

[1] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve Nihajet el-Muktasid*, vëll. 2, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 351.
[2] Ibn Haxher el-Hejtemi, *Tuhfet el-Muhtaxh fi sherh el-Minhaxh*, vëll. 9, Dar Ihja el-Turath el-Arabi, Bejrut 1997, f. 143.
[3] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 62-63.
[4] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 124.

a. Qëndrimi i shkollës juridike Shafi'ite, Hanbelite dhe bashkëmendimtarëve të tyre

Sipas juristëve të këtyre shkollave juridike, ndjekja e shpifësit për imoralitet seksual konsiderohet si çështje private dhe ndërmerret me padi nga ana e të shpifurit (të dëmtuarit). Kjo do të thotë se ndjekja penale varet nga vullneti i të shpifurit[1], i cili ka të drejtën të vendosë nëse shpifësi do të ndiqet penalisht apo jo.

Në çdo stad të procedurës gjyqësore, i shpifuri ka të drejtën të falë shpifësin, duke shkaktuar kështu përfundimin e procedurës. Ky qëndrim mbështetet në parimin se shpifja për imoralitet seksual prek ekskluzivisht të drejtën e individit, ngjashëm me veprat si vrasje me paramendim, për të cilat është paraparë dënimi *kisas* dhe ku falja është e lejuar[2].

b. Qëndrimi i shumicës së juristëve Malikitë

Juristët Malikitë vlerësojnë se ndjekja e shpifësit për imoralitet seksual fillimisht është çështje private dhe kryhet me padi nga pala e dëmtuar. Megjithatë, në momentin kur rasti paraqitet para organeve shtetërore dhe fillon procesi gjyqësor, shpifja konsiderohet se cenon edhe interesin e përgjithshëm (***Hakku Allah***).

I shpifuri mund ta falë shpifësin vetëm deri në momentin kur ende nuk ka filluar procedura penale[3]. Pas fillimit të procesit nga organet shtetërore,

[1] Në kuadër të veprave penale, shpifja për imoralitet seksual sipas së drejtës penale islame llogaritet ndër ato vepra penale që ndiqen me propozim të palës së dëmtuar. Sipas juristëve të shkollës juridike Hanbelite (Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut, 1997, f. 336) dhe asaj Shafi'ite (en-Nevevi, *el-Mexhmu' sherh el-Muhedhdheb*, vëll. 20, Dar el-Fikr, Kajro 1990, f. 152), kjo vepër, për të cilën është paraparë dënimi *hadd*, ndiqet vetëm nëse i dëmtuari (i shpifuri) paraqet një kërkesë për ndjekjen e shpifësit. Ndjekja nuk ndërmerret automatikisht nga shteti, pasi kjo vepër konsiderohet si një shkelje ekskluzive e të drejtës së individit (*Hakku el-Abd*).

[2] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 39.

[3] Nga literatura profesionale e kësaj shkolle juridike mund të lexojmë se sipas Imam Malikut, shpifësi për akuzën e imoralitetit mund të falet nga pala e dëmtuar në çdo fazë të procesit gjyqësor. Ky qëndrim dallon nga ai i shumicës së juristëve Maliki, të cilët argumentojnë se falja nga pala e dëmtuar është e vlefshme vetëm para fillimit të procedurës zyrtarisht nga autoritetet shtetërore. Pasi çështja të jetë marrë në shqyrtim nga organet shtetërore, sipas tyre pra, e drejta për falje nuk vlen. Shih më gjerësisht ed-Derdiri, *esh-Sherh es-Sagir*, vëll. 4, Dar el-Fadl, Kajro (2013?), f. 467.

falja nuk është më e mundshme, pasi vepra konsiderohet si shkelje e interesave të përgjithshme shoqërore[1].

c. Qëndrimi i juristëve Hanefitë

Juristët Hanefitë mbështesin qëndrimin se ndjekja e shpifësit për imoralitet seksual kryhet me padi nga pala e dëmtuar. Sidoqoftë, ata dallohen nga shkollat e tjera juridike për faktin se, një herë që faji i shpifësit është provuar në gjykatë, as pala e dëmtuar dhe as organet shtetërore nuk kanë të drejtë ta falin atë.

Sipas Hanefive, shpifja për lavirësi është një vepër penale e ndërlikuar (***Hakk el-Mushterek***), ku dominon interesi i përgjithshëm shoqëror islam. Si rezultat, dënimi i shpifësit është i detyrueshëm dhe i ekzekutueshëm, edhe nëse pala e dëmtuar ka marrë dëmshpërblim material nga shpifësi[2].

[1] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve Nihajet el-Muktesid*, vëll. 2, Dar el-Hadith, Kajro 2004, f. 352.
[2] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 63.

VEPRA PENALE KUNDËR PASURISË

Kreu 2

VJEDHJA (*ES-SERIKA*)

1. Mbi vjedhjen si vepër penale

Në kuadër të veprave penale të drejtuara kundër pasurisë, vjedhja ka qenë një nga krimet më të njohura dhe më të përhapura që nga fillimet e shoqërisë njerëzore. Ky akt kriminal ka shkaktuar probleme të thella shoqërore dhe morale dhe është trajtuar në mënyrë të veçantë në të gjitha kulturat, sistemet juridike dhe fetë. Për shkak të ndikimit të saj të gjerë dhe të drejtpërdrejtë në sigurinë dhe rendin shoqëror, vjedhja është trajtuar si një shkelje e rëndë që kërkon dënime të rrepta dhe mekanizma mbrojtës për të parandaluar përsëritjen e saj.

Në të drejtën penale islame, vjedhja zë një vend të veçantë në mesin e veprave penale dhe është klasifikuar ndër krimet që cenojnë drejtpërdrejt paprekshmërinë e pasurisë. Islami e trajton këtë krim si një shkelje jo vetëm të të drejtave individuale, por edhe të rregullave hyjnore që mbrojnë drejtësinë, rendin dhe ndershmërinë në shoqëri. Duke marrë parasysh rëndësinë e kësaj çështjeje, juristët muslimanë e kanë analizuar vjedhjen në mënyrë të posaçme, duke përfshirë: vendin e kryerjes së krimit, qëllimin e kryerësit, dhe rrethanat specifike që e karakterizojnë këtë vepër penale.

Historikisht, jurisprudenca islame ka zhvilluar një kuadër të hollësishëm për të trajtuar vjedhjen, duke përcaktuar qartë kushtet që duhen përmbushur për ta konsideruar një akt si vjedhje dhe për të aplikuar dënimin *Hadd*. Ndryshe nga sistemet e tjera juridike, të cilat mund të jenë përqendruar vetëm në aspektet sekulare të krimit, e drejta penale islame e sheh vjedhjen si një shkelje të kombinuar të së drejtës së individit (***Haku el-Abd***) dhe të drejtave hyjnore (***Hakku Allah***).

Vjedhja është trajtuar në mënyrë gjithëpërfshirëse jo vetëm si një shkelje fizike e pasurisë, por edhe si një akt që ndikon në sigurinë dhe stabilitetin e shoqërisë. Për këtë arsye, Islami thekson rëndësinë e paranda-

limit të vjedhjes përmes edukimit moral, krijimit të një mjedisi social që garanton drejtësinë dhe ndëshkimin e atyre që i shkelin këto parime.

Juristët muslimanë kanë nxjerrë udhëzime nga burimet kryesore të sheriatit, Kurani dhe Sunneti, për të përshkruar kriteret që e veçojnë vjedhjen si një krim të dënueshëm. Edhe pse në Kuran dhe Sunnet nuk gjendet një përkufizim i drejtpërdrejtë i vjedhjes, dënimi për këtë krim është i qartë. Allahu thotë:

"Vjedhësit dhe vjedhëses prejani duart si ndëshkim për atë që kanë bërë dhe si paralajmërim nga Allahu. Allahu është i Plotfuqishëm dhe i Urtë". (el-Maide, 38)

Në këtë kontekst, jurisprudenca islame ka analizuar hollësisht elementet e veprës penale të vjedhjes për të përcaktuar nëse një akt përmbush kushtet për dënimin *hadd* apo duhet të trajtohet me dënim *tea'zir*. Në trajtimet e saj, e drejta penale islame merr parasysh vlerën e pasurisë së vjedhur, mënyrën e kryerjes së krimit dhe gjendjen e kryerësit për të garantuar drejtësi në ndëshkim.

Në Kuran dhe Sunnet nuk ofrohet një përkufizim i drejtpërdrejtë i vjedhjes, por juristët muslimanë e kanë trajtuar këtë krim në mënyrë të detajuar, duke nxjerrë përfundime nga tekstet burimore dhe duke përcaktuar kriteret për aplikimin e dënimeve. Bazuar në elementet e saj përbërëse, vjedhja dallon nga veprat e tjera që gjithashtu cenojnë pasurinë, si përvetësimi i padrejtë apo mashtrimi[1].

Objekti i kësaj vepre penale është paprekshmëria e pronës mbi sendet e luajtshme, e cila është mbrojtur me norma penalo-juridike islame. Pronari i pasurisë ka të drejtën e plotë të disponimit mbi të, dhe çdo ndërhyrje që e cenon këtë të drejtë, siç është vjedhja, konsiderohet si një shkelje e rëndë. E drejta penale islame e trajton këtë krim me rregulla të qarta, duke parashikuar dënimin *hadd* për raste kur plotësohen kushtet specifike, si dhe *Te'azir* kur mungojnë elementet e nevojshme për aplikimin e *Hadd*-it[2].

[1] Ibn Rushd, *Bidajet el-Mujtahid wa Nihayat el-Muqtasid*, vëll. 2, bot. Dar el-Hadith, Kajro, 2004, f. 342-343.
[2] El-Kasani, *Bada'i el-Sana'i fi Tartib el-Shara'i*, vëll. 7, bot. Dar el-Kutub el-Ilmiyyah, Bejrut, 1986, f. 87-89.

Për të cilësuar një akt si vjedhje të denjë për dënim *hadd*, duhet të përmbushen disa kushte themelore, që kalimthi po i cekim e më pas do t'i sqarojmë në mënyrë të zgjeruar.

- Objekti i vjedhur duhet të ketë vlerë ekonomike dhe të jetë pronë e ligjshme e dikujt tjetër. Për shembull, sendet që vidhen nga pasuri publike ose të vakëfit trajtohen ndryshe, pasi ato kanë status të veçantë juridik[1].

- Vjedhja duhet të kryhet në mënyrë të fshehtë, duke treguar qartë qëllimin për të marrë pasurinë pa lejen e pronarit. Nëse akti kryhet në mënyrë të hapur ose me forcë, ai klasifikohet si grabitje, kusari e rrugës - *Hirabeh* dhe për të vlejnë dënime të tjera[2].

- Vlera e pasurisë së vjedhur duhet të arrijë pragun minimal (*Nisab*) që përcaktohet nga juristët. Ky prag është përkufizuar si një vlerë që përmbush nevojat themelore të jetës, duke u bazuar në masën e përcaktuar në kohën e Muhamedit a.s. dhe që lidhej me vlerën e një çerek dinar ari[3].

Në rastet kur këto kushte nuk plotësohen, si për shembull kur objekti i vjedhur është një send i pavlerë ose kur vjedhësi nuk ka arritur pjekurinë mendore, atëherë ndëshkimi nuk është *hadd*, por mund të përcaktohet sipas zgjedhjes nga gjykata (*tea'zir*).

2. Përkufizimi i veprës penale të vjedhjes

Vjedhja, si një nga krimet më të përhapura kundër pasurisë, është trajtuar gjerësisht në të drejtën penale islame. Juristët nga shkollat kryesore juridike kanë dhënë përkufizime të ndryshme për këtë vepër penale, duke theksuar rëndësinë e elementit të fshehtësisë si një kusht themelor për zbatimin e dënimit *Hadd*. Në këtë kontekst, analiza e përkufizimeve nga shkollat Hanefite, Shafi'ite, Malikite dhe Hanbelite ndihmon për të kuptuar qasjet e ndryshme dhe kriteret që dallojnë vjedhjen nga veprat e tjera që cenojnë pasurinë.

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 6, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1994, f. 234.
[2] Esh-Shirazi, *el-Muhedhdheb fi Fikh el-Imam esh-Shafi'i*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 129.
[3] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 129.

Në literaturën juridike të shkollës **Hanefite**, vjedhja është përkufizuar në mënyrë të thjeshtë si "*marrja e pasurisë së tjetrit në mënyrë të fshehtë*"[1]. Ky përkufizim thekson mënyrën e fshehtë të kryerjes së krimit si një element thelbësor për ta kualifikuar atë si vjedhje.

Në literaturën juridike të shkollës **Shafi'ite**, vjedhja përkufizohet si "*marrja e pasurisë së tjetrit pa të drejtë, nga pronësia e tij, duke përmbushur të gjitha kushtet e përcaktuara nga sheriati*"[2]. Përkufizimi i tyre përfshin si mënyrën e fshehtë të kryerjes së krimit, ashtu edhe plotësimin e kushteve të veçanta për aplikimin e dënimit *hadd*.

Në literaturën juridike Malikite, vjedhja përkufizohet si: "*marrja në mënyrë të fshehtë dhe pa leje e pasurisë së mbrojtur të tjetrit, me qëllim përfitimi material, kur vlera e saj arrin pragun minimal të përcaktuar nga sheriati*". Ky përkufizim thekson domosdoshmërinë e fshehtësisë, vlefshmërinë ekonomike të objektit të vjedhur dhe kushtin e përmbushjes së pragut minimal (*nisab*) për të përcaktuar zbatimin e dënimit *hadd*[3].

Përkufizimi nga ana e juristëve **Hanbeli** është më i zgjeruar dhe përfshin më shumë elemente të figurës së vjedhjes. Ata e përkufizojnë vjedhjen si "*marrjen e pasurisë së tjetrit në mënyrë të fshehtë dhe konspirative*"[4].

Nga këto përkufizime vërejmë se elementi i fshehtësisë është thelbësor dhe i domosdoshëm për ta kualifikuar një veprim si vjedhje dhe për të aplikuar dënimin *Hadd*. Marrja e pasurisë në mënyrë të hapur, publikisht, nuk përfshihet nën terminologjinë juridike të "**es-Serika**", por klasifikohet me terma të ndryshëm, varësisht nga rrethanat dhe mënyra e kryerjes së veprës.

Juristët muslimanë e kanë trajtuar veprën penale të vjedhjes (**es-Serika**) ashtu siç ceket në burimet kryesore të së drejtës islame, por ama hasim edhe mënyra të tjera të marrjes së pasurisë së tjetrit që kryhen në pu-

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 88.
[2] En-Nevevi, *el-Mexhmu' Sherh el-Muhedhdheb*, vëll. 20, Dar el-Fikr, Kajro 1990, f. 330.
[3] Juristët malikitë pasqyrojnë kriteret e plota për cilësimin e vjedhjes sipas kësaj shkolle juridike siç e sqaron këtë juristi i shquar i kësaj shkolle ed-Dardir, në *Sherh el-Sagir ala ekrab el-Mesalik*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Kajro 1998, f. 347.
[4] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 9, bot. Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 129.

blik. Këto forma të veçanta janë emërtuar me terma si "***nehba***" (plaçkitje), "***ikhtilas***" (përvetësim i shpejtë), "***intihak***" (shfrytëzim apo grabitje) etj.[1].

Pra, për të përmbushur kriteret e një vjedhjeje që meriton dënim *hadd*, nuk është e mjaftueshme vetëm qëllimi i përfitimit material të paligjshëm. Mënyra e kryerjes së veprës është gjithashtu një element themelor. Vjedhja duhet të kryhet në mënyrë të fshehtë për të cilësuar aktin si vjedhje në kuptimin juridik të **es-Serika**. Në vijim, do të trajtohen elementet dhe kushtet përbërëse të kësaj vepre penale.

3. Elementet e veprës penale të vjedhjes

Për t'u cilësuar një akt si vjedhje dhe për të zbatuar dënimin *hadd*, është thelbësore të plotësohen elementet e një vepre penale dhe kushtet e tyre. Këto përfshijnë natyrën e pasurisë, mënyrën e kryerjes, si dhe statusin juridik të objektit dhe subjektit të veprës penale. Ky trajtim siguron që drejtësia të vihet në vend duke respektuar parimet e së drejtës islame dhe të drejtave të individit. Në këtë kontekst, analiza e detajuar e këtyre elementeve është themelore për të kuptuar jurisprudencën islame mbi këtë vepër penale.

Sipas doktrinës juridike hanefite, në mënyrë të përmbledhur elementet themelore të vjedhjes që duhet të plotësohen për t'u konsideruar vepër penale janë[2]:

- Pasuria e vjedhur të jetë e vlefshme ligjërisht.

- Marrja e pasurisë të bëhet fshehurazi.

- Pasuria të jetë në posedimin e ligjshëm të pronarit.

- Synimi për ta përvetësuar padrejtësisht.

- Përmbushja e pragut minimal të pasurisë së vjedhur (*nisab*).

Po japim në vazhdim sqarime mbi elementet dhe kushtet që duhen plotësuar që sipas së drejtës penale islame një vjedhje të mund të kualifikohet vepër penale.

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vëll. 6, f. 235.
[2] El-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i' fi trtib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-'Ilmije, bot. 1, Bejrut 1986, f. 71.

- Objekti i kryerjes së kësaj vepre penale

Nga përkufizimet e dhëna nga shkollat juridike islame, vërejmë se nocioni "**el-Mal**" (pasuri) është qendror në kualifikimin e vjedhjes si një vepër penale. Sipas së drejtës penale islame, pasuria nënkupton çdo send që është i vlefshëm, i lëvizshëm dhe që mund të hyjë në pronësi legjitime. Personi që e merr këtë pasuri në mënyrë të paligjshme nuk konsiderohet pronar i saj dhe nuk mund të gëzojë të drejta mbi të[1].

Kështu pra, në doktrinën juridike hanefite, aktualiteti i marrjes së pasurisë nënkupton veprimin fizik të marrjes së një pasurie që ndodhet në pronësinë e dikujt tjetër në mënyrë të paautorizuar dhe të fshehtë. Marrja duhet të jetë e drejtpërdrejtë, duke e transferuar pasurinë nga pronësia e pronarit në pronësi të vjedhësit. Ky veprim përfaqëson thelbin e aktit të vjedhjes dhe përfshin ndërhyrjen në posedimin e ligjshëm të një personi tjetër.

Pasuria duhet të jetë e luajtshme dhe e identifikueshme, si për shembull sende, para ose mallra, pasi vetëm një pasuri e tillë mund të përvetësohet në mënyrë të tillë që plotëson elementin e veprës penale të vjedhjes. Nëse një person thjesht shfrytëzon apo dëmton një pasuri pa e marrë atë, nuk realizohet elementi aktual i marrjes, por mund të përfshijë veprime të tjera penale, si dëmtimi i pronës.

Nëse pasuria është marrë haptazi në një situatë të dukshme (jo fshehurazi) ose në prani të pronarit pa ndonjë kundërshtim të tij, ky veprim nuk konsiderohet vjedhje sipas hanefive, edhe nëse qëllimi ishte i njëjtë. Ky dallim është bërë për të ndarë vjedhjen nga grabitja (*gasb*).

Gjithashtu, Hanefitë[2] theksojnë se marrja e pasurisë duhet të jetë në një mënyrë të tillë që ajo të konsiderohet e nxjerrë nga pronësia e pronarit në mënyrë të pakthyeshme, duke i dhënë vjedhësit kontroll të plotë mbi të. Për shembull, nëse një vjedhës e fut dorën në thesarin e dikujt dhe kap një monedhë, por nuk e nxjerr nga thesari, akti nuk konsiderohet vjedhje e përfunduar.

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 88-89.
[2] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut,* vëll. 9, Dar el-Mea'rifa, Bejrut, 1993, f. 87.

Pasuria që është pronë private dhe mbi të cilën një individ ushtron të drejtën e tij të plotë të pronësisë është e mbrojtur nga normat penalo-juridike islame[1]. Çdo ndërhyrje në këtë pronë konsiderohet një shkelje e rëndë. Megjithatë, për ta kualifikuar një akt si vjedhje të denjë për dënim *hadd*, pasuria e vjedhur duhet të plotësojë disa kritere:

a. Sendi i vjedhur të jetë pasuri në kuptimin e përgjithshëm: Jo çdo send konsiderohet pasuri në kuptimin juridik islam. Për shembull, gjëra si hedhurinat apo coftirat nuk kualifikohen si pasuri që gëzojnë mbrojtje ligjore[2]. Pasuria, sipas të drejtës islame, përfshin vetëm ato sende që kanë vlerë dhe që njerëzit dëshirojnë t'i zotërojnë, duke i konsideruar si të vlefshme për mburrje apo si burim krenarie.

b. Pasuria të jetë send me vlerë: Sipas të drejtës islame, pasuria duhet të jetë një send që muslimani mund ta ketë në pronësi në mënyrë të lidhshme. Nëse pasuria është e ndaluar (*haram*), si për shembull alkooli, vjedhja e saj nuk përbën një krim që ndëshkohet me *hadd*[3].

c. Të jetë pronësi e caktuar: Pasuria e vjedhur duhet të jetë pronë e një personi të caktuar. Nëse sendi konsiderohet i përbashkët ose i pambrojtur ligjërisht, si pasuria publike apo objektet në varreza, vjedhja e tyre nuk ndëshkohet me *hadd*[4].

ç. Vjedhësi të mos ketë të drejtë mbi pasurinë e vjedhur: Në rastet kur vjedhësi ka ndonjë të drejtë mbi pasurinë, si në rastet e bashkëpronësisë apo të pronës së përbashkët mes bashkëshortëve, veprimi nuk konsiderohet vjedhje në kuptimin juridik islam[5]. Për këtë qëllim, hadithi i Muhamedit a.s., ku thuhet: "***Ti dhe pasuria jote i përkasin babait tënd***", tregon qartë se lidhjet familjare i përjashtojnë këto raste nga përgjegjësia penale[6].

d. Pasuria të jetë në vend ku konsiderohet se është e mbrojtur: Një nga elementet themelore të veprës penale të vjedhjes është që pasuria e vjedhur të nxirret nga një vend ku konsiderohet e mbrojtur. Sipas shumicës

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 88-89.
[2] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 343.
[3] En-Nevevi, *el-Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 20, f. 330-331.
[4] Ibn Kudameh, *el-Mugni...*, vep. e cit., vëll. 9, f. 129-130.
[5] Ed-Derdiri, *Sherh es-Sagir ala ekreb el-Mesalik*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Kajro 1998, f. 347.
[6] Ibn Maxheh, *Sunen Ibn Maxheh*, vëll. 3, Dar er-Risaleh el-Alamijeh, Rijad 2009, f. 152-153.

së juristëve muslimanë, ky element është thelbësor për të kualifikuar një akt si vjedhje në kuptimin juridik të *hadd*-it[1]. Megjithatë, disa dijetarë, si ata të shkollës juridike Dhahirite, vlerësojnë se ky nuk është një element i domosdoshëm[2].

As Kurani dhe as Sunneti nuk ofrojnë një përkufizim të qartë se çfarë konsiderohet vend i mbrojtur, e vendimi se çfarë konsiderohet vend i mbrojtur ndryshon sipas kohës, shoqërisë dhe rrethanave[3], gjegjësisht kjo përcaktohet kryesisht nga e drejta zakonore dhe traditat shoqërore të një vendi[4]. Për shembull, ajo që konsiderohet e mbrojtur mund të ndryshojë varësisht nga lloji i pasurisë dhe rrethanat shoqërore. Një ahur, për shembull, është i përshtatshëm për ruajtjen e bagëtive, por jo për sende me vlerë të lartë, si margaritarët, të cilët zakonisht ruhen në vende të sigurta si kasafortë apo sënduqe të mbyllura[5].

dh. Pasuria e vjedhur të përmbushë 'nisabin' (vlerën e caktuar): Për të konsideruar një akt si krim të vjedhjes që ndëshkohet me *hadd*, pasuria e vjedhur duhet të përmbushë një prag minimal të vlerës (*nisab*). Ky kusht është parashikuar në hadithe të shumta të Muhamedit a.s., ku ndër më të njohurit është ai i regjistruar në koleksionin e Imam Muslimit[6]: ***"Nuk pritet dora e vjedhësit nëse sendi i vjedhur nuk ka kaluar vlerën e më shumë se një e katërta e dinarit[7]"***.

Një pakicë e juristëve argumentojnë se plotësimi i *nisabit* nuk është një kusht i domosdoshëm për të dënuar me *hadd*. Ata bazohen në interpre-

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 90-91.
[2] Ibn Hazm, *el-Muhala...*, vep. e cit., vëll. 9, f. 493-495.
[3] Esh-Shevkani, *Nejl el-Evtar*, vep. e cit., vëll. 5, f. 278-279.
[4] Esh-Shevkani, *Nejl el-evtar*, vep. e cit., vëll. 5, f. 277-278.
[5] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 237.
[6] Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Dar el-Fikr, Bejrut 2000, f. 486.
[7] Dinari dhe derhemi ishin njësi monetare të cilat shërbenin si standard për të krahasuar vlerën e sendit të vjedhur në të drejtën penale islame. Sipas juristëve muslimanë, nëse sendi i vjedhur kishte vlerën e dhjetë derhemëve ose të një të katërtës së dinarit (vlera e të cilës ishte e barabartë me dhjetë derhemë), vjedhësi dënohej me dënim *hadd*. Këto njësi monetare ishin në qarkullim gjatë kohës së Profetit Muhamed a.s., kur ai ndërtonte themelet e shtetit islam dhe krijonte bazat e mendimit juridik, të cilat më vonë u zhvilluan nga juristët muslimanë të mëdhenj. Dinari dhe derhemi ishin gjithashtu valuta kryesore që shërbenin për ekonominë e tregut në atë periudhë. Shih më hollësisht el-Maverdi, *el-Ahkam es-Sultanijeh ve el-Vilajet ed-Dinijeh*, botuar nga Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1996, f. 222.

timin literal të ajetit të Kuranit: **"Pritini duart e vjedhësit dhe vjedhëses..."** (Kurani, 5:38)

e. Pasuria e vjedhur të mos jetë islamikisht e ndaluar: Pasuria, sipas të drejtës islame, ndahet në dy kategori kryesore:

- Pasuri e lejuar (*hallall*), e cila mund të zotërohet dhe përdoret nga muslimanët, dhe

- Pasuri e ndaluar (*haram*), e cila nuk mund të zotërohet apo përdoret nga muslimanët, por mund t'i njihet si pronë jomuslimanit që jeton në një shtet islam me status të përhershëm (*dhimmi*).

Në këtë kontekst, një muslimani nuk i pritet dora nëse ai vjedh pasuri si pije dehëse, mish derri apo produkte të tjera të ndaluara (*haram*), qoftë nga muslimani apo jomuslimani[1]. Ky është qëndrimi i mbështetur nga juristët e shkollave juridike Shafi'ite, Hanbelite dhe bashkëmendimtarëve të tyre.

Literatura juridike islame gjithashtu thekson se nëse shkatërrohen apo dëmtohen instrumente muzikore, statuja ose sende të ngjashme që konsiderohen të ndaluara nga pikëpamja islame, kryerësi i veprës nuk dënohet me asnjë ndëshkim penal, pasi ky veprim shihet si pengim i një të keqeje[2]. Megjithatë, për disa sende të diskutueshme, për të cilat juristët nuk kanë një qëndrim unanim nëse janë të ndaluara apo jo, kryerësi dënohet me përgjegjësi civile, duke u kërkuar të kompensojë dëmin e shkaktuar[3].

Prandaj, jo çdo send mund të konsiderohet si pasuri e mbrojtur, dhe jo çdo veprim që lidhet me shkatërrimin apo marrjen e tyre përbën një vepër penale sipas së drejtës islame.

- Personi ndaj të cilit është kryer vjedhja

Paprekshmëria e pronës mbi sendet e luajtshme të individëve është një parim i shenjtëruar dhe i fuqishëm i mbrojtur nga e drejta penale islame. Islami, duke e parë pronën si një dhuratë nga Allahu dhe si një mjet për të siguruar mirëqenien individuale dhe shoqërore, e ndalon kategorikisht çdo ndërhyrje të paligjshme në pronësinë e të tjerëve. Prandaj, çdo

[1] En-Nevevi, *el-Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 20, f. 331-332.
[2] Ibn Kudameh, *el-Muhni*, vep. e cit., vëll. 9, f. 150-151.
[3] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 237-238.

individ që zotëron ose posedon pasuri gëzon të drejtën e pakontestueshme për ta disponuar lirshëm atë. Çdo shkelje e kësaj të drejte, si vjedhja, përbën një vepër penale që ndëshkohet sipas rregullave të qarta të vendosura në sheriat.

E drejta penale islame ka përcaktuar disa kushte që duhen plotësuar nga personi i dëmtuar (i vjedhuri), në mënyrë që kryerësi i krimit të vjedhjes të dënohet me *hadd*. Këto kushte sigurojnë që dënimi të aplikohet drejtësisht dhe vetëm në rastet kur të gjitha elementet e veprës penale janë përmbushur, të cilat do t'i paraqesim në vijim.

- Personi i vjedhur të ketë pronësi të qartë mbi pasurinë e vjedhur

Pasuria e vjedhur duhet të jetë pronë e ligjshme dhe ekskluzive e personit të dëmtuar. Nëse pasuria është e përbashkët apo e paidentifikuar, dënimi *hadd* nuk mund të zbatohet, por vetëm dënime të tjera të veçanta (*tea'zir*). Marrëdhëniet juridike të krijuara mbi sendet ndryshojnë në natyrë dhe shkallë për sa i përket disponimit absolut mbi to, megjithatë, kur këto marrëdhënie krijohen, ato janë të mbrojtura nga cenimi.

Pasuria mund të jetë nën pronësi të plotë të individit, duke i dhënë atij të drejtën ekskluzive të kontrollit dhe përdorimit mbi të. Në të drejtën islame, pasuria mund të jetë edhe e depozituar, ku dora e depozituesit-mbajtësit konsiderohet si dora e pronarit të pasurisë. Nëse sendi vidhet nga depozituesi, juridikisht konsiderohet sikur të ishte vjedhur drejtpërdrejt nga pronari i pasurisë.

E njëjta logjikë juridike zbatohet për pasurinë e marrë nga hipotekë-marrësi, huapërdorësi apo huamarrësi. Edhe pse këta individë kanë kontroll të përkohshëm mbi pasurinë, juridikisht ata nuk konsiderohen pronarë të saj. Nëse një send vidhet nga këta persona, konsiderohet se është vjedhur nga pronari i ligjshëm i pasurisë[1].

- Personi të ketë të drejtën e plotë për të disponuar pasurinë

Pasuria e vjedhur duhet të jetë nën kontrollin dhe pronësinë e plotë të individit, duke mos qenë subjekt i ndonjë marrëveshjeje apo raporti që kufizon të drejtën e tij mbi të. E drejta penale islame thekson se personi duhet të gëzojë autoritetin e plotë për të disponuar pasurinë, duke

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 89-91.

përfshirë pronësinë, përdorimin dhe mbrojtjen e saj. Nëse personi nuk ka kontroll të plotë mbi pasurinë, për shembull, në rastet kur ajo është e përbashkët ose në hipotekë, atëherë nuk mund të zbatohet dënimi *Hadd* për vjedhjen e saj.

Pasuria në kontrollin e një individi konsiderohet e mbrojtur në kuptimin juridik vetëm nëse ai ka të drejtën e pakufizuar për të marrë vendime mbi të. Në rastet kur kjo e drejtë është e kufizuar nga ndonjë marrëveshje apo e drejtë e përkohshme e një pale tjetër, si në rastet e huapërdorimit apo depozitimit, pasuria nuk konsiderohet të jetë ekskluzivisht në pronësinë e plotë të individit të dëmtuar.

Juristët Hanefitë theksojnë se marrëdhëniet juridike mbi pasurinë, si ato të krijuara në kontekstin e huadhënies, depozitimit apo qiramarrjes, nuk e kufizojnë të drejtën e pronarit të pasurisë për ta konsideruar atë si të vetën. Megjithatë, kur pasuria është nën kontrollin e një pale tjetër, si për shembull depozituesit, dhe ajo vidhet nga një person i tretë, juridikisht konsiderohet sikur është vjedhur drejtpërdrejt nga pronari i pasurisë[1].

Një aspekt i rëndësishëm në këtë kontekst është marrëdhënia e bashkëshortësisë dhe ndikimi i saj në vlerësimin juridik të aktit të vjedhjes. Juristët e shkollave juridike kanë shfaqur mendime të ndryshme mbi këtë çështje:

Shkolla **Hanefite** vlerëson se marrëdhëniet e bashkëshortësisë krijojnë një lidhje juridike që pengon zbatimin e dënimit *hadd* në rastet kur njëri bashkëshort e merr pasurinë e tjetrit në mënyrë të kundërligjshme. Kjo bazë është ndërtuar mbi idenë se bashkëshortët ndajnë një marrëdhënie të ngushtë ku të drejtat dhe obligimet e tyre shpesh përzihen. Sipas Hanefive, nëse një bashkëshort merr pasurinë e tjetrit, kjo nuk kualifikohet si vjedhje që dënohet me *Hadd*, por mund të zgjidhet përmes kompensimit apo ndëshkimeve të veçanta (*Tea'zir*)[2].

Shkolla **Hanbelite** ka një qasje më të rreptë, duke vlerësuar se marrëdhënia e bashkëshortësisë nuk e përjashton dënimin me *hadd* në rastet kur vjedhja kryhet mes bashkëshortëve. Ata argumentojnë se lidhja e kri-

[1] Ibid.
[2] El-Kasani, *Bada'i el-Sana'i fi Tartib el-Shara'i*, vëll. 7, botuar nga Dar el-Kutub el-Ilmiyyah, Bejrut, 1986, f. 90-91.

juar nga bashkëshortësia nuk duhet të përdoret për të justifikuar shkeljen e të drejtës së pronësisë. Sipas Hanbelive, nëse plotësohen të gjitha kushtet e tjera të veprës penale të vjedhjes, kryerësi duhet të dënohet me *Hadd*[1].

Rezulton që të dyja shkollat juridike theksojnë rëndësinë e mbrojtjes së pronës private, por dallimet mes tyre qëndrojnë në interpretimin e marrëdhënieve sociale dhe familjare në kontekstin e drejtësisë penale. Hanefitë marrin parasysh ndërlikimet e jetës bashkëshortore dhe i përjashtojnë këto raste nga *hadd*-i, ndërsa Hanbelitë mbrojnë një qasje më strikte, duke vlerësuar se edhe brenda bashkëshortësisë, e drejta për pronësi mbetet e paprekshme[2].

- Personi të mos ketë lejuar qasjen në pasuri

Për të cilësuar një akt si vjedhje që ndëshkohet me *hadd*, është thelbësore që personi i dëmtuar të mos ketë dhënë leje, qoftë të qartë (eksplicite) apo të nënkuptuar (implicite), për qasjen në pasurinë e tij. Leja, edhe nëse është dhënë në mënyrë të nënkuptuar, eliminon karakterin e kundërligjshëm të aktit dhe e përjashton atë nga kategoria e veprave penale që ndëshkohen me *hadd*.

Në jurisprudencën Hanefite, leja konsiderohet një element i rëndësishëm në vlerësimin e akteve që përfshijnë pasurinë. Nëse një person ka dhënë qasje ose ka lejuar përdorimin e pasurisë së tij, edhe nëse më vonë ai e tërheq (revokon) këtë leje, akti i marrjes së pasurisë nuk kualifikohet si vjedhje në kuptimin juridik të *Hadd*-it. Në këtë rast, çdo dënim i mund-

[1] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 9, botuar nga Dar el-Fikr, Bejrut 1997, f. 145-146.

[2] Në shkollën juridike Shafi'ite, bashkëshorti dënohet me *hadd* nëse merr në mënyrë të kundërligjshme pasurinë e bashkëshortes, pasi ai nuk ka të drejtë juridike mbi pasurinë e saj përveçse me pëlqimin e saj. Në anën tjetër, bashkëshortja nuk dënohet me *hadd* nëse merr nga pasuria e bashkëshortit, pasi ajo ka një të drejtë legjitime për mirëmbajtje materiale (*nefekah*), e cila është obligim i bashkëshortit ndaj saj. Ky detyrim për mirëmbajtje materiale justifikon, sipas juristëve Shafi'itë, të drejtën e saj për të marrë nga pasuria e bashkëshortit në rast nevoje, ndërsa e kundërta nuk është e vlefshme. Për më hollësisht shih en-Nevevi, *el-Mexhmu' Sherh el-Muhedhdheb*, vëll. 19, Dar el-Fikr, Kajro 1990, f. 332-334.

shëm do të vendosej përmes dënimeve të veçanta (*Te'azir*) dhe jo përmes *Hadd*-it[1].

Shembull të situatës kur qasja në pasuri mund të konsiderohet e lejuar përfshin rastin kur leja është dhënë për përdorim të përgjithshëm, si për shembull, nëse pronari ka lejuar përdorimin e pasurisë së tij nga një grup personash ose individë të caktuar.

Pra, nëse personi ka dhënë leje të qartë ose të nënkuptuar për përdorimin e pasurisë së tij, vjedhja nuk mund të kualifikohet si një krim që kërkon dënim *Hadd*, edhe nëse pasuria merret pa pëlqimin e mëtejshëm të pronarit. Qasja e dhënë me pëlqimin e pronarit, qoftë pra, siç thamë, ajo e shprehur qartë apo e nënkuptuar, përjashton elementin e të qenurit pasuri e mbrojtur (fshehur) si dhe cenimin e saj që është thelbësor për kualifikimin e aktit si vjedhje në kuptimin juridik. Ky akt pra nuk mund të konsiderohet vjedhje e kualifikuar për dënim me *Hadd* nëse pronari i pasurisë ka dhënë pëlqimin paraprak, pavarësisht nga ajo nëse ai më vonë e ka tërhequr këtë pëlqim. Ky qëndrim bazohet në faktin se *Hadd*-i, si dënim i rreptë dhe shprehimisht i përcaktuar, nuk mund të zbatohet kur ka vend për dyshim. Leja për përdorimin e pasurisë, edhe nëse më vonë tërhiqet, krijon një element dyshimi që përjashton ndëshkimin me *Hadd*[2]. Kështu, nëse një person lejohet ta përdorë pasurinë për një qëllim të caktuar dhe më pas e tejkalon atë leje, veprimi i tij mund të konsiderohet i padrejtë, por jo vjedhje në kuptimin juridik që të dënohet me *Hadd*. Në këto raste, siç theksuam, kryerësi mund të ndëshkohet përmes masave të veçanta (*Te'azir*)[3].

Kjo qasje tregon fleksibilitetin e jurisprudencës Hanefite për të vlerësuar kontekstin e aktit të marrjes së pasurisë, duke shmangur ndëshkimet e rënda në rrethana ku qasja është dhënë, qoftë edhe përkohësisht.

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1986, f. 91-92.
[2] Ibid.
[3] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...*, vep. e cit., vëll. 6, f. 240-241.

4. Dënimi për kryerësin e veprës penale të vjedhjes

Nëse gjatë procedurës gjyqësore vërtetohet se ka ndodhur një akt vjedhjeje dhe kryerësi i saj shpallet fajtor, gjykatësi i shqipton dënimin përkatës në përputhje me të drejtën penale islame. Sipas jurisprudencës islame, nëse sendi i vjedhur gjendet ende në posedimin e vjedhësit, ai urdhërohet t'i kthehet pronarit të tij. Në rast se sendi është dëmtuar ose shkatërruar, atëherë vjedhësi detyrohet të paguajë kompensim[1].

Kjo qasje ndan qartë çështjen e dënimit *Hadd* nga kompensimi civil *Dijeh*, duke theksuar rëndësinë e zbatimit të drejtësisë në të dyja nivelet[2].

Prerja e dorës si dënim për vjedhësin

Sipas juristëve muslimanë, dënimi për një person që vjedh është prerja e dorës së tij. Ky vendim mbështetet në ajetin kuranor ku thuhet:

"Prijani vjedhësit dhe vjedhëses dorën e tyre si ndëshkim për atë që kanë bërë..." (El-Maide, 38)

Ky ajet përbën bazën kryesore për zbatimin e këtij dënimi dhe mbështetet nga hadithet autentike të Profetit Muhamed a.s.. Në një hadith të transmetuar nga Ibn Umeri r.a., thuhet: "***Pejgamberi a.s. ia preu dorën një vjedhësi që kishte vjedhur një mburojë me vlerë tre derhemë***"[3].

a. Prerja e dorës së djathtë

Shkollat juridike islame, përfshirë shkollën hanefite, janë të një mendimi se prerja e dorës fillon me dorën e djathtë, e cila pritet nga nyja e saj[4]. Kjo është mbështetur nga praktika e Pejgamberit a.s. dhe halifëve të drejtë, si Ebu Bekri dhe Umeri r.a., të cilët e zbatuan këtë ndëshkim gjatë qeverisjes së tyre pa kundërshtime nga sahabët[5].

[1] El-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i' fi tertib esh-Shera'i*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1986, f. 73.
[2] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vëll. 9, Dar el-Mea'rifa, Bejrut 1993, f. 87.
[3] Muslim, *Sahih Muslim*, hadithi nr. 1687, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut.
[4] El-Marginani, *el-Hidaje*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-Islamije, 2010, f. 334.
[5] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve Nihajet el-Muktasid*, vëll. 2, Dar el-Mea'rifa, Bejrut 2004, f. 441.

b. Prerja e këmbës së majtë

Nëse një person kapet përsëri duke vjedhur, juristët nga shumica e shkollave juridike janë të mendimit se ai duhet të ndëshkohet me prerjen e këmbës së majtë. Ky ndëshkim bazohet në një hadith ku Muhamedi a.s. ka thënë: "***Nëse dikush vjedh, pritini dorën; nëse vjedh përsëri, pritini këmbën***"[1].

Sipas juristëve, dora pritet nga nyja e saj, ndërsa këmba pritet menjëherë nën nyjën e këmbës, duke ruajtur një baraspeshë midis ndëshkimit dhe mundësisë për të jetuar[2].

Qëndrimi i juristëve mbi vjedhësin përsëritës (*multirecidivist***)**

Sipas juristëve muslimanë, kur një vjedhës kapet për herë të tretë ose të katërt dhe shpallet fajtor, ndëshkimi ndryshon në varësi të shkollave juridike. Në këtë pikë, shumica e juristëve bien dakord që nuk vazhdohet më me prerjen e gjymtyrëve pas prerjes së dorës së djathtë dhe këmbës së majtë, por zbatohet masa e burgimit deri në pendimin e sinqertë të vjedhësit[3].

Qëndrimi i Hanefive, Hanbelive dhe bashkëmendimtarëve të tjerë

Sipas Hanefive, Hanbelive si dhe bashkëmendimtarëve të tyre, pasi vjedhësit i janë prerë dora e djathtë dhe këmba e majtë për vjedhjet e mëparshme, dënimi nuk vazhdon me prerjen e mëtejshme të gjymtyrëve. Në vend të kësaj, vjedhësi dënohet me masa të veçanta (*Te'azir*)[4] që përfshijnë burgimin deri në pendim dhe rehabilitim. Ky qëndrim bazohet në praktikën e halifëve si Umeri r.a. dhe Aliu r.a., të cilët e aplikuan këtë masë

[1] En-Nevevi, *Sharh Sahih Muslim*, vëll. 12, f. 11, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut.
[2] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar Ihje et-Turath el-Arabi, Bejrut, f. 257.
[3] El-Kasani, *Bada'i' el-Sana'i' fi Tartib el-Shara'i*, Dar el-Kutub el-'Ilmiyya, Bejrut 1986. vëll. 7, f. 74.
[4] Sipas shkollës juridike Hanefite, pasi të jetë zbatuar dënimi për vjedhësin e dyfishtë (prerja e dorës dhe e këmbës), nuk vazhdohet më me prerjen e mëtejshme të gjymtyrëve. Në vend të kësaj, gjykata shqipton masa të tjera penale, si ato të veçanta (*tea'zir*), për secilin rast veç e veç, bazuar në personalitetin e kryerësit dhe rrethanat specifike të veprës penale. Imam Kasani argumenton se masat e veçanta duhet të përputhen me qëllimet e politikës kriminale islame, duke synuar risocializimin dhe ndalimin e sjelljeve kriminale në të ardhmen. Shih më gjerësisht el-Kasani, *Beda'i' es-Sana'i' fi tertib esh-Shara'i*, vëll. 7, f. 85, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1986.

dhe nuk u kundërshtuan nga sahabët, duke u konsideruar kështu si një *ixhma'* (konsensus) mes tyre[1].

Disa juristë, si Imam Kharkiu nga shkolla hanbelite, argumentojnë se prerja e mëtejshme e gjymtyrëve mund të rrezikojë sigurinë dhe jetën e individit, gjë që është kundër parimeve të drejtësisë islame[2].

Qëndrimi i Imam Shafiut, i Imam Malikut dhe të tjerëve

Ndryshe nga Hanefitë dhe Hanbelitë, Imam Shafiu[3] dhe Imam Maliku[4] dhe të tjerët argumentojnë se ndëshkimi për vjedhësin përsëritës duhet të vazhdojë me prerjen e dorës së majtë dhe këmbës së djathtë. Ata mbështeten në një interpretim më literal të haditheve[5] që flasin për prerjen e gjymtyrëve si ndëshkim për vjedhjen.

Sanksionimi i një grupi vjedhësish

Kur një grup personash kryejnë së bashku një akt vjedhjeje, juristët ndajnë mendime të ndryshme mbi ndëshkimin me prerje gjymtyrësh, sidomos në lidhje me arritjen e pragut (*nisabit*) të vlerës minimale që kërkohet për të zbatuar dënimin.

Qëndrimi i Hanbelive, Imam Malikut dhe të tjerëve

Sipas Hanbelive[6] dhe Imam Malikut[7], nëse një grup vjedhësish shpallen fajtorë gjatë procesit gjyqësor, secilit prej tyre duhet t'i pritet dora, pavarësisht ndarjes së pasurisë së vjedhur mes tyre. Ky qëndrim mbështetet në idenë se vjedhja si akt kriminal është e barasvlershme për çdo anëtar të grupit.

[1] Ibn Kudameh, el-*Mugni*, vëll. 8, f. 258, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, Bejrut 1985.
[2] El-Marginani, *el-Hidaje*, vëll. 2, f. 335, Dar el-Kutub el-Islamije, 2010.
[3] En-Nevevi, *Revdat et-Talibin*, vëll. 9, f. 133-135, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1995.
[4] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve Nihajet el-Muktesid*, vëll. 2, f. 443-445, Dar el-Mea'rifa, Bejrut 2004.
[5] En-Nevevi, *Sharh Sahih Muslim*, vëll. 12, f. 15, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1995.
[6] Ibn Kudameh, *el-Mugni,* vëll. 8, f. 258-260, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, Bejrut 1985.
[7] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve Nihajet el-Muktesid*, vëll. 2, f. 442, Dar el-Mea'rifa, Bejrut 2004.

Qëndrimi i Ebu Hanifes[1], Imam Shafiut[2] dhe të tjerëve

Sipas Ebu Hanifes dhe Imam Shafiut, për të prerë dorën e secilit vjedhës, duhet të vërtetohet se secili individ ka vjedhur një sasi pasurie që përmbush vlerën e *nisabit*. Nëse pasuria e vjedhur ndahet mes anëtarëve të grupit dhe pjesa individuale e secilit nuk arrin vlerën e nisabit, atëherë ndëshkimi me prerje gjymtyre nuk zbatohet për asnjërin prej tyre. Ky qëndrim bazohet në parimin se arritja e pragut të nisabit është një element thelbësor i veprës penale të vjedhjes.

Kthimi dhe kompensimi i sendit të vjedhur

Nga pikëpamja e së drejtës penale, pasi gjykata e shpall fajtor kryerësin penal e obligon atë që nëse e posedon sendin e vjedhur t'ia kthejë pronarit të vet apo ta kompensojë atë nëse nuk e posedon. Kjo nuk ka lidhje me faktit se kryerësi i veprës penale i vjedhjes është ekzekutuar me dënimin për vjedhje apo jo[3].

a. Kthimi i sendit të vjedhur nëse ekziston

Të gjithë juristët janë të mendimit se vjedhësi, nëse e posedon sendin e vjedhur, ai duhet t'ia kthejë pronarit të vet. Nuk ka asnjë arsye ligjore që vjedhësi sendin e marrë në mënyrë të kundërligjshme të mos ia kthejë pronarit të vërtetë, nëse nuk është shkatërruar, pra që ekziston ende[4].

b. Kompensimi i sendit nëse është shkatërruar

Nëse vjedhësi e ka shkatërruar sendin e vjedhur, juristët ndajnë qëndrimet e tyre në lidhje me atë nëse duhet ta kompensojë sendin që ka shkatërruar[5]. Disa konsiderojnë se me ekzekutimin e dënimit penal ndaj vjedhësit është plotësuar dënimi për veprën, dhe për këtë arsye ai nuk detyrohet të kompensojë sendin e shkatërruar. Të tjerë mendojnë se, përveç ekzekutimit të dënimit, vjedhësi duhet të kompensojë gjithashtu dëmin e

[1] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vëll. 9, f. 88, Dar el-Mea'rifa, Bejrut 1993.
[2] En-Nevevi, *Revdat et-Talibin*, vëll. 9, f. 133-135, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1995.
[3] El-Marginani, *el-Hidajeh fi Sherh Bidajet el-Mubtedi*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, Bejrut 1998, f. 95.
[4] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vëll. 9, Bejrut: Dar el-Mea'rifah, 1993, f. 113.
[5] Ibid. f. 113-114.

shkaktuar, sepse e drejta pronësore e palës së dëmtuar mbetet e pacenuar, pavarësisht zbatimit të dënimit penal[1].

Qëndrimi i shkollës juridike Hanefite dhe bashkëmendimtarëve të tyre

Nëse vjedhësi e shkatërron sendin e vjedhur para apo pas ekzekutimit të dënimit ndaj tij, ai nuk e kompenson sendin që ka shkatërruar, ngase nuk mund të dënohet dhe të kompensojë dëmin e shkaktuar njëkohësisht, pasi nuk mund të bashkohen dy dënime për një vepër penale[2].

Argument i tyre është ajeti kuranor ku Allahu thotë: **"Vjedhësit dhe vjedhëses prejani duart (**si ndëshkim**) për atë që kanë bërë, si dënim prej Allahut. Allahu është i Plotfuqishëm dhe i Urtë"**. (el-Maide, 38) Allahu në këtë ajet thotë se prerja e gjymtyrëve llogaritet si dënim për vjedhësin dhe me këtë rast ky është i vetmi dënim që mund t'i caktohet kryerësit të kësaj vepre penale. Nëse e obligojmë vjedhësin edhe me kompensimin e dëmit të shkaktuar, pra për shkatërrimin e sendit të vjedhur, atëherë vlerësohet se prerja e dorës nuk nënkupton dënimin e plotë. Për Ligjvënësin nuk mund të përshkruhet një vlerësim i këtillë, ngase Allahu është Ligjvënësi i cili është i Gjithëdijshëm dhe nuk mund të thuhet se dënimi i paraparë me prerje të dorës, si dënim për vjedhësin, nuk është dënim i mjaftueshëm. Pastaj, prerja e gjymtyrëve e cekur në ajet është dënimi i plotë dhe i vetëm që duhet t'i shqiptohet vjedhësit, për faktin se pos këtij dënimi Allahu nuk cek dënim tjetër. Nëse shqiptohet dënim edhe për kompensim të dëmit të shkaktuar atëherë ne po e kualifikojmë si pjesë të dënimit me ç'rast e konsiderojmë se ashtu është plotësuar ai. Për ta përforcuar qëndrimin e tyre ata sjellin hadithin e Pejgamberit Muhamed a.s. i cili thotë: "***Nëse vjedhësi dënohet me prerje dore, ai nuk ka më dënime të tjera***", pra nuk gjobitet më. Prandaj, qartë shihet se kur vjedhësi të dënohet për sendin e shkatërruar, nuk gjobitet me ndonjë gjobë tjetër.

Qëndrimi i Malikive dhe bashkëmendimtarëve të tyre

Juristët e këtij grupi vlerësojnë se nëse sendi i vjedhur është duke u shkatërruar, nëse vjedhësi në momentin e ekzekutimit ka mundësi ta paguajë, ai pasi të ekzekutohet kompenson vlerën e sendit të shkatërruar,

[1] Sahnun ibn Sa'id, *el-Mudevene el-Kubra*, vëll. 3, Bejrut: Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, Bejrut 1994, f. 212.
[2] Ibn el-Humam, *Feth el-Kadir*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut (pa vit bot.), f. 230.

e nëse sendi nuk ekziston fare ai nuk gjobitet. Kthimi i sendit të vjedhur nëse ekziston tek vjedhësi konsiderohet se ai e ka kompensuar dëmin e shkaktuar, e nëse nuk ekziston ai për sendin e shkatërruar duhet të kompensojë vlerën e saj. Nuk ka asnjë pengesë ligjore nëse vjedhësit i pritet dora dhe e kompenson dëmin e shkaktuar. Kur vjedhësit i pritet dora, ai këtë dënim e ka meritor për shkak se është cenuar një e drejtë e interesit të përgjithshëm shoqëror, e njohur në Sheriat si "**E drejtë Hyjnore**", për të cilën Ligjvënësi ka paraparë prerjen e gjymtyrës si dënim. Ndërsa, pasuria të cilën e drejta penale i ka siguruar paprekshmërinë e saj personit, kur atë e cenon, apo e shkelë ndonjë individ, duhet ta kompensojë dëmin e shkaktuar[1].

Prandaj, dëmi i shkaktuar është shkak që individi të kompensojë dëmin, që llogaritet si shlyerje e një të drejte të individit. Vjedhësi, varësisht nga ajo se dënimi është zbatuar apo jo, duhet të kompensojë dëmin e shkaktuar. Gjegjësisht, nëse sendi i vjedhur është ende në duart e vjedhësit, ai duhet t'ia kthejë pronarit të vet, por nëse e ka shkatërruar apo dëmtuar duhet të pagojë vlerën e saj apo të kompensojë dëmin e shkaktuar në sendin e vjedhur. Sendi i vjedhur nuk arsyetohet të ngelë te vjedhësi edhe pasi ndaj tij është zbatuar dënimi me prerje dore. Kjo mund të arsyetohet me faktin se kalimi i një sendi në pronësi të tjetrit (vjedhësit, në këtë rast) është bartje e pronësisë në rrugë jo ligjore. Prerja e dorës është dënimi i merituar për shkak të shkeljes së të drejtës pronësore, për të cilën e drejta penale garantohet me paprekshmëri, e me rastin e kthimit të sendit, kompensimit të saj, arrihet një kënaqësi për palën e dëmtuar, me të cilin do të kënaqim drejtësinë islame dhe në radhë të parë palën e dëmtuar[2].

Shkaqet që paraqesin pengesë për mosekzekutimin e dënimit ndaj kryerësit të vjedhjes

Pasi të fillojë procedura e hetimeve për një rast penal, dhe gjatë procesit gjyqësor konstatohet se ka ndodhur një vjedhje, kryerësit penal i shqiptohet dënimi i merituar. Mirëpo, mund të paraqiten rrethana, qoftë pasi të jetë shqiptuar dënimi ose edhe para se të ekzekutohet vendimi ndaj

[1] Sahnun ibn Sa'id, *el-Mudeve...*, vep. e cit., vëll. 3, f. 212.
[2] Ibn Abd el-Barr, *el-Kafi fi Fikh ehl el-Medine*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, Bejrut (pa vit. bot.) pa vit botimi, f. 185.

kryerësit të veprës penale, të cilat pengojnë ose shtyjnë ekzekutimin e këtij dënimi[1].

Këto rrethana mund të jenë të përkohshme ose të përhershme, duke bërë të pamundur zbatimin e sanksionit penal në kohën e parashikuar. Më poshtë do të trajtojmë këto rrethana, duke filluar me ato që shkaktojnë vetëm shtyrje të ekzekutimit të dënimit dhe jo pamundësi përfundimtare të tij.

Rrethana të përkohshme që shkaktojnë shtyrjen e zbatimit të dënimit

Pas shqiptimit të dënimit, mund të shfaqen rrethana që imponojnë shtyrjen e ekzekutimit të tij. Këto rrethana janë të përkohshme dhe ndikojnë vetëm në vonimin e zbatimit të sanksionit, pa e mohuar mundësinë e ekzekutimit në një moment të mëvonshëm. Ato mund të jenë të natyrës objektive ose subjektive[2].

Juristët muslimanë kanë përmendur një sërë pengesash të përkohshme, të cilat klasifikohen si rrethana objektive. Një prej tyre është situata e luftës ose gjendjes së jashtëzakonshme që rrjedh prej saj.

a) Rrethanat objektive

Vjedhja e kryer në rrethana lufte

Literatura klasike e së drejtës islame tregon se, në rastet kur vjedhja është kryer gjatë gjendjes së luftës, ekzekutimi i dënimit (prerjes së dorës) mund të shtyhet deri në përfundim të rrethanave luftarake[3]. Kjo bazë juridike mbështetet edhe nga transmetime, siç është ky ku thuhet se: "***Nuk i pritet dora vjedhësit kur ka luftë***"[4].

Arsyetimi i juristëve për këtë shtyrje lidhet me rrezikun që i dënuari, duke u përpjekur të shmangë ekzekutimin e dënimit, mund të kalojë në anën e armikut ose të shkaktojë dëme më të mëdha shoqërore. Mirëpo,

[1] El-Marginani, *el-Hidajeh fi Sherh Bidajet el-Mubtedi*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, 1998, f. 97-98.
[2] Ibn el-Humam, *Feth el-Kadir*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut (pa vit bot.), f. 230.
[3] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vëll. 9, Bejrut: Dar el-Mea'rifah, 1993, f. 120-122.
[4] Juristi i shquar hanefit, es-Sarakhsi, e citon këtë hadith në veprën e tij, duke e marrë si bazë për të mbështetur mendimin e kësaj shkolle. Për më tepër, shih: Ibid.

juristët nuk kanë qëndrime plotësisht të njëjta rreth zbatimit të kësaj norme, duke lindur nuanca dhe interpretime të ndryshme brenda shkollave juridike islame[1].

Qëndrimi i shkollës juridike Hanefite

Pas përfundimit të luftës, respektivisht gjendjes së luftës, vjedhësit i cili është banor i shtetit islam, por ka kryer vjedhje jashtë territorit islam, sipas qëndrimit të shkollës Hanefite, nuk i zbatohet dënimi as pasi ai të jetë kthyer në territorin e shtetit islam[2]. Arsyeja është se kjo shkollë juridike ndjek rreptësisht parimin territorial, që do të thotë se pushteti i shtetit islam zbaton të drejtën penale dhe masat ndëshkuese ndaj kryerësve të veprave penale vetëm kur vepra kryhet brenda territorit të shtetit islam. Meqë vjedhja është kryer jashtë territorit në të cilin shteti islam ushtron juridiksionin e vet, kryerësi nuk mund të ngarkohet me përgjegjësi penale për një vepër të tillë[3].

Qëndrimi i Imam Malikut dhe bashkëkohësve të tij

Sipas mendimit të Imam Malikut dhe juristëve që ndajnë të njëjtin qëndrim, dënimet *hadd*, mes të cilave bën pjesë edhe vjedhja, zbatohen edhe kur vepra kryhet në territorin e një shteti jo-islam[4]. Prandaj, vjedhësit i pritet dora edhe nëse ka vjedhur në '*Daru'l-harb*' (në një shtet armiqësor), pasi rrethanat objektive që pengonin zbatimin e dënimit i përkasin së kaluarës.

Megjithatë, sipas këtij grupi juristësh, ekzekutimi i dënimit mund të shtyhet edhe në disa rrethana të tjera, si:

Gjendja shëndetësore e kryerësit penal

Nëse gjendja shëndetësore e kryerësit penal nuk është normale, dënimi me prerjen e dorës nuk zbatohet derisa ai të jetë në gjendje të qëndrueshme shëndetësore[5]. Arsyeja është se me rastin e ekzekutimit të dënimit

[1] Sahnun ibn Sa'id, *el-Mudavene el-Kubra*, vëll. 3, Bejrut: Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, 1994, f. 212.
[2] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vep. e cit., vëll. 9, f. 120-122.
[3] El-Marginani, *el-Hidajeh...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 95-98.
[4] Sahnun ibn Sa'id, *el-Mudevena...*, vep. e cit., vëll. 3, f. 212.
[5] El-Magravi, *el-Taxh ve el-Iklil* (komentim mbi *Mukhtasar Khalil*), vëll. 6, Dar el-Fikr, Bejrut (pa vit bot.), f. 340.

synohet vetëm zbatimi i sanksionit të paraparë, jo rrezikimi i jetës së personit që ka kryer vjedhjen.

Rrethanat klimatike

Nëse vendimi gjyqësor është i ekzekutueshëm, por kushtet klimatike (si temperatura tepër e lartë ose shumë e ulët) e bëjnë të rrezikshme prerjen e dorës, atëherë zbatimi i dënimit shtyhet derisa kushtet të normalizohen[1]. Qëllimi është shmangia e pasojave më të rënda shëndetësore për të dënuarin.

b) Shtyrja e zbatimit të dënimit për shkak të rrethanave subjektive

Ndër rrethanat në të cilat zbatimi i sanksionit ndaj vjedhësit mund të shtyhet për një kohë, juristët përmendin edhe shtatzëninë[2]. Nëse një grua ka kryer vjedhje dhe gjatë procedurës gjyqësore vërtetohet fajësia e saj, por konfirmohet gjithashtu se ajo është shtatzënë, zbatimi i dënimit me prerje të dorës shtyhet deri pas lindjes së fëmijës dhe përfundimit të periudhës së lehonisë[3]. Qëllimi i kësaj shtyrjeje kohe është shmangia e ndërlikimeve shëndetësore për nënën dhe foshnjën, duke u konsideruar si një veprim i arsyeshëm dhe në përputhje me parimet e drejtësisë islame.

Rrethanat që përjashtojnë zbatimin e dënimit

Nëse gjatë procedurës gjyqësore nuk mund të vërtetohet akti i vjedhjes për shkak të mungesës së provave ose dobësimit të tyre, gjykata nuk mund ta shpallë fajtor personin e akuzuar. Juristët muslimanë rendisin një sërë rrethanash që pengojnë zbatimin e dënimit, ndër të cilat janë:

Tërheqja e vetëpranimit

Një nga provat kryesore për shpalljen fajtor të të akuzuarit për vjedhje është vetëpranimi. Nëse gjatë procesit gjyqësor personi i akuzuar pranon se ka kryer vjedhje, por më pas tërhiqet nga ky vetëpranim, atëherë, në mungesë të provave të tjera, gjykata do ta marrë këtë rrethanë si një faktor që pamundëson shqiptimin e dënimit[4]. Sipas shumicës së juristëve muslimanë, tërheqja e vetëpranimit konsiderohet rrethanë që përjashton mu-

[1] Ibn Abd el-Barr, *el-Kafi...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 185.
[2] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut...*, vep. e cit., vëll. 9, f. 120-122.
[3] Sahnun ibn Sa'id, *el-Mudevene el-Kubra*, vep. e cit., vëll. 3, f. 212.
[4] El-Merginani, *el-Hidajeh fi Sherh Bidajet....*, vep. e cit., vëll. 2, f. 97-98.

ndësinë e zbatimit të dënimit[1]. Literatura klasike tregon raste kur Profeti Muhamed (a.s.) i ka pyetur disa herë vetëpranuesit nëse ata ishin me të vërtetë vjedhës, duke nxjerrë në pah rëndësinë e sigurisë së provës[2]. Sipas parimit islam, në rast dyshimi, dënimet nuk ekzekutohen.

Ulja e vlerës së sendit të vjedhur

Një tjetër çështje komplekse është ajo kur, nga momenti i kryerjes së vjedhjes deri në zbatimin e dënimit, vlera e sendit të vjedhur bie nën nivelin e *Nisabit* (shuma minimale e përcaktuar për zbatimin e dënimit me prerje të dorës). Nëse nisabi nuk plotësohet, nuk mund të zbatohet dënimi *hadd* për vjedhje[3]. Në lidhje me këtë rrethanë juristët kanë qëndrime të ndryshme, si p.sh.:

Brenda shkollës **hanefite**, nëse sendi i vjedhur dëmtohet ose shkatërrohet pjesërisht, shumica e juristëve vlerësojnë se kjo nuk ndikon në ekzekutimin e dënimit, përderisa vlera e tij në momentin e vjedhjes ka qenë mbi *nisab*[4]. Por nëse vlera e sendit zbret nën nisab për arsye të transferimit pa shkatërrim fizik, kjo ka ngjallur debate mes juristëve Hanefitë. Megjithatë, shumica e tyre marrin për bazë vlerën në momentin e kryerjes së veprës penale, jo në momentin e zbatimit të dënimit[5].

Sipas juristëve **Hanbeli** dhe bashkëmendimtarëve të tyre, transferimi i vlerës së sendit të vjedhur nuk është shkak që gjykata të mos shpallë fajtor vjedhësin dhe të mos i shqiptojë dënimin për vjedhje. Nëse në momentin e kryerjes së veprës penale sendi ka pasur vlerën e *nisabit*, atëherë rënia e vlerës së tij para se të merret vendimi, pas marrjes së vendimit, ose madje edhe para ekzekutimit të dënimit, nuk ndikon në zbatimin e sanksionit[6].

---

[1] Një numër i vogël juristësh mendojnë se nëse një person e ka pranuar kryerjen e veprës, atëherë tërheqja e mëvonshme nga vetëpranimi nuk mund të merret si rrethanë që përjashton mundësinë e shqiptimit të dënimit, e kur shumica e juristëve vlerësojnë se tërheqja nga vetëpranimi përbën pengesë për të shqiptuar dhe ekzekutuar dënimin e paraparë për këtë vepër penale. Më hollësisht për këtë problematikë shih Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut 1985, f. 280-281.
[2] Ibn Abd el-Barr, *el-Kafi fi Fikh...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 185.
[3] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vep. e cit., vëll. 9, f. 113-115.
[4] Ibn el-Humam, *Feth el-Kadir*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut (pa vit bot.), f. 230.
[5] El-Marginani, *el-Hidajeh...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 95-98.
[6] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut 1985, f. 280-281.

Pretendimi i pronësisë mbi sendin nga ana e vjedhësit

Gjatë seancës gjyqësore, nëse ofrohet dëshmia e dy dëshmitarëve se i pandehuri është vjedhës, por vjedhësi pretendon se sendi i marrë është në fakt prona e tij, juristët ndajnë qëndrime të ndryshme:

Qëndrimi i **hanefive** është se, përveç dëshmisë së dëshmitarëve, nëse nuk ofrohen prova të tjera, atëherë në rastin kur vjedhësi pohon se sendi është i tij, dënimi me prerje dore bie dhe nuk ekzekutohet[1]. Arsyetimi është se paraqitet një dyshim rreth pronësisë së sendit.

Qëndrimi i **shafi'ive** është që ata vlerësojnë se, thjesht pretendimi i pronësisë nga i pandehuri, nuk është i mjaftueshëm për të penguar shqiptimin e dënimit, për aq kohë sa vendimi gjyqësor mbështetet në prova të forta[2]. Me fjalë të tjera, një pretendim i pakonfirmuar nuk mjafton për të zbatuar një vendim të mbështetur në prova të rregullta ligjore.

Brenda shkollës **Hanbelite** ekzistojnë qëndrime të ndryshme. Nëse vjedhësi në seancë gjyqësore deklaron se sendi i marrë në mënyrë të kundërligjshme ishte në depozitë te personi prej të cilit e ka marrë, ose ishte lënë si hipotekë tek ai, atëherë vjedhësi lejohet të betohet. Nëse ai betohet, pretendimi i tij pranohet dhe dënimi nuk zbatohet, ose nëse është shqiptuar më parë, nuk ekzekutohet. Ky arsyetim bazohet në faktin se për shkak të pretendimit të vjedhësit lind një dyshim mbi pronësinë. Nëse kërkohet që edhe pala tjetër të betohet për të kundërtën, por e refuzon betimin, atëherë ky refuzim përforcon alibinë e vjedhësit, duke bërë që dënimi të bjerë[3].

Kufijtë e faljes në rastin e veprës së vjedhjes: ndikimi (ose mosndikimi**) në ekzekutimin e dënimit**

Pavarësisht fazës në të cilën ndodhet procedura gjyqësore kundër një vjedhësi, nëse personi i dëmtuar deklaron se ia fal vjedhjen kryerësit të veprës, kjo nuk konsiderohet rrethanë që ndikon në mosshqiptimin ose

[1] El-Marginani, *el-Hidajeh fi sherh bidajet el-Mubtedi*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, Bejrut 1998, f. 95-98.
[2] Muhammad ibn Idris esh-Shafi'i, *el-Umm*, vëll. 6, Dar el-Mea'rifah, Bejrut (pa vit bot.), f. 122-125.
[3] Ali ibn Sulajman el-Merdavi, *el-Insaf fi Mea'rifat er-Raxhih min el-Khilaf*, vëll. 10, Dar Ihja et-Turath el-'Arabi, Bejrut 1997, f. 304-306.

mos-hyrjen në fuqi të dënimit[1]. Në jurisprudencën islame, dënimet e kategorisë *Hadd* - siç është edhe dënimi për vjedhje - i përkasin një të drejte më të gjerë shoqërore, që e tejkalon interesin individual të viktimës.

Falja e personit të dëmtuar mund të ketë një vlerë morale ose shpirtërore, por nuk e zhbën detyrimin e pushtetit gjyqësor për të zbatuar normat ligjore të parashikuara për këto vepra. Me fjalë të tjera, *hadd*-i si një formë sanksioni publik, synon të ruajë rendin shoqëror dhe drejtësinë, duke mos u kushtëzuar nga vullneti i palës së dëmtuar për të falur apo jo veprën e kryer.

Në të drejtën islame, koncepti i amnistisë ose faljes është një parim i rëndësishëm, që gjen vend në sistemin e jurisprudencës përmes mekanizmave të caktuar, veçanërisht në kuadër të dënimeve që lidhen me të drejtën e individit apo të drejtën hyjnore[2]. Ky koncept përfshin faljen (***el-'Afv***) e individit të dëmtuar dhe, në disa raste, amnistinë kolektive të siguruar nga autoritetet shtetërore. Megjithatë, ekzistojnë kufizime të rëndësishme për aplikimin e kësaj faljeje, veçanërisht kur çështja tashmë ka hyrë në procesin penal.

Në rastet ku procedura penale nuk ka filluar ende, individi i dëmtuar ka të drejtë të falë shkelësin, duke ndikuar kështu që çështja të mos shkojë më tej në nivelin e gjykatës. Ky parim bazohet në ajete të shumta kuranore dhe hadithe të Pejgamberit Muhamed a.s., ku theksohet vlera e faljes dhe e mëshirës. Për shembull, Allahu në Kuran thotë: "**Nëse falni dhe tregoheni të mëshirshëm, kjo është më afër devotshmërisë**" (el-Bekare, 237). Kjo tregon rëndësinë e faljes si virtyt moral dhe shoqëror.

Nga ana tjetër, nëse procedura penale ka nisur, falja e personit të dëmtuar nuk ka fuqi ligjore për të ndaluar apo pezulluar zbatimin e dënimit[3]. Ky kufizim është i rëndësishëm në ruajtjen e drejtësisë publike dhe mbrojtjen e rendit juridik, veçanërisht në rastet kur shkeljet cenojnë të drejtën e Allahut apo kanë ndikim të drejtpërdrejtë mbi shoqërinë. Për shembull, dënimet *Hadd*, të cilat janë të përcaktuara në mënyrë të prerë në

[1] El-Marginani, *el-Hidajeh fi sherh Bidajet el-Mubtedi*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-'Ilmijeh, Bejrut 1998, f. 95-98.
[2] Shih më hollësisht Sh. Sulejmani, *E drejta penale islame-pjesa e përgjithshme*, FSHI - Shkup, Shkup 2017, f. 292-296.
[3] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut 1985, f. 280-281.

sheriat, nuk mund të falen nga individi apo shteti pasi janë nisur procedurat, përveç rasteve të veçanta të bazuara në prova të dyshimta apo ndonjë arsye tjetër të fuqishme juridike.

Kjo qasje reflekton një baraspeshë ndërmjet mëshirës dhe drejtësisë. Nga njëra anë, individi i dëmtuar përkrahet të falë për të nxitur pajtimin dhe harmoninë, por nga ana tjetër, kur procedura hyn në fushën e drejtësisë publike, mbizotëron detyrimi për të ruajtur stabilitetin dhe integritetin e sistemit ligjor. Në këtë kuptim, e drejta islame vendos theks të veçantë tek përgjegjësia shoqërore dhe ruajtja e interesit publik, ndërkohë që individët janë të lirë të praktikojnë mëshirën dhe faljen për të lehtësuar procesin e pajtimit ndërpersonal.

Edhe në rastet kur i dëmtuari deklaron se lejon vjedhësin të mbajë sendin e vjedhur apo ia fal veprimin, kjo nuk ndikon në pengimin e gjykatës për të proceduar me shqyrtimin dhe vendosjen e dënimit të përcaktuar për veprën penale të vjedhjes[1]. Në të drejtën islame, veprat penale si vjedhja (*Serika*) që përfshijnë dënime të kategorisë *Hudud* konsiderohen si shkelje të së drejtës së Allahut dhe jo thjesht të drejtave të individit. Kjo do të thotë se kur një vepër arrin pragun e kërkesave ligjore për *hudud*, ajo bëhet një çështje publike që e tejkalon marrëdhënien ndërmjet palëve të përfshira.

Falja apo pajtimi i individit të dëmtuar mund të ketë ndikim në aspektin moral dhe shpirtëror, por nuk përjashton autoritetet ligjore nga përgjegjësia e tyre për të zbatuar drejtësinë sipas ligjit. Ky parim është i ndërtuar mbi idenë se dënimet *hadd* kanë një funksion të trefishtë: *ndëshkim për shkelësin, ndalimin e krimeve të ngjashme* dhe *mbrojtjen e interesit publik.* Për këtë arsye, një veprim si falja nga pala e dëmtuar nuk mund të ndalojë zbatimin e dënimit që ka për qëllim mbrojtjen e shoqërisë dhe forcimin e rendit shoqëror. Ky rregullim siguron që drejtësia të mos bëhet subjekt i marrëveshjeve private që mund të anashkalojnë seriozitetin e shkeljeve dhe nevojën për të ruajtur autoritetin dhe besimin në sistemin ligjor. Kështu, vepra penale e vjedhjes, edhe nëse falet nga i dëmtuari, mbetet një çështje që duhet trajtuar me seriozitet nga autoritetet për të ruajtur standardet e drejtësisë dhe barazisë në zbatim.

[1] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vëll. 9, Dar el-Mea'rifah, Bejrut 1993, f. 113-115.

VEPRAT PENALE POLITIKE KUNDËR SIGURISË PUBLIKE

Kreu 3

I. REBELIZMI (*El-BEG'JU*)

I.1. Mbi veprën penale të rebelizmit

El-Beg'ju është një vepër penale në jurisprudencën penale islame që përfshin mosbindjen e armatosur dhe rebelimin kundër autoritetit të ligjshëm të një kryetari, prijësi shtetëror, udhëheqësi të drejtë (nuk ka rëndësi se çfarë emërtimi ka i pari i shtetit). Kjo vepër penale trajtohet si një kërcënim serioz për rendin dhe stabilitetin e shoqërisë islame, pasi synon të sfidojë autoritetin qeverisës përmes forcës. Rebelët ose grupet që e kryejnë këtë vepër zakonisht veprojnë duke pretenduar se e drejta dhe e vërteta janë me ta, megjithëse interpretimi i tyre bie në kundërshtim me ligjin dhe normat islame të udhëheqjes së drejtë.

Nga veprat penale shkaktohet tronditje e thellë në themelet e brendshme të shoqërisë islame, në të gjithë aspektet e saj. Për këtë vepër penale janë dhënë një mori përkufizimesh nga juristët e shkollave të ndryshme juridike. Për shkak të rëndësisë dhe kompleksitetit të kësaj vepre, po sjellim disa përkufizime nga juristët e shkollave juridike islame.

Juristët hanefi e përkufizojnë veprën penale të *"**Beg'j**"*-it si: "*Shprehje e mosbindjes, pa të drejtë, ndaj kryetarit ose imamit të drejtë*"[1]. Kryerësit e kësaj vepre janë përkufizuar si: "*Çdo grup që ka forcën për t'u përballur, që tenton të marrë pushtetin duke bashkuar forcat për të luftuar kundër njerëzve të drejtë, me një interpretim të pranueshëm për ta, duke pohuar se e vërteta është me ta dhe se ata meritojnë udhëheqjen*"[2].

Ibn Arafat el-Maliki e përkufizon Beg'jin si: "*Mosbindje ndaj imamit që nuk është shkelës i normave, qoftë edhe nëse autoriteti i tij mund të vihet në dyshim*"[3]. Ai e përkufizon kryerësit e kësaj vepre si: "*Ata persona që luftojnë mbi bazën e një interpretimi që ata e vlerësojnë si të arsyeshëm, siç janë*

[1] Ibni Abidin, *Hashijet ibn Abidin...*, vep. e cit., vëll. 3, f. 426.
[2] Esh-Shejkh Es'ad es-Sagarxhi, *el-Fik'hul hanefij ve edil-letuhu*, vëll. 2, f. 375.
[3] Esh-Shejkh Muhammed Alish, *Sherh menhul xhelil ala mukhtesar el-Alametu Khalil*, vëll. 9, f. 195.

grupet e devijuara, të tilla si Havarixhët dhe të tjerë, të cilët shfaqin padëgjueshmëri ndaj imamit ose refuzojnë të njohin autoritetin e tij politik dhe shtetëror, duke mos përmbushur një detyrim ligjor të kërkuar prej tyre, siç është zekati ose të ngjashme"[1].

Imam Shafiu thotë se kryerësit e kësaj vepre penale janë: "*Muslimanët që e kundërshtojnë imamin duke shpallur padëgjueshmëri dhe mosrespektim të urdhrave të tij, ose refuzojnë të zbatojnë një urdhër ligjor të detyrueshëm për ta, me kusht që ata e kryejnë këtë veprim duke shfaqur rebelimin e tyre me forcë, duke besuar se veprojnë drejt, bazuar në një arsyetim të plotë dhe me bindje*"[2].

Hanbelitë e përkufizojnë duke thënë se: "*Kur disa njerëz të drejtë nuk e pranojnë imamin dhe duan ta shkarkojnë atë nga posti, ose e kundërshtojnë atë me arsyetim të logjikshëm sipas tyre, arsyetimi në fjalë është apo jo i drejtë, e me atë rast kanë forcë e janë të pathyeshëm, në mënyrë që kanë nevojë për të mbledhur dhe konsoliduar ushtrinë.*"[3]

Nga të gjitha këto përkufizimeve të dhëna[4], mund të japim një përkufizim gjithëpërfshirës për ***Beg'jin*** dhe të themi se me këtë vepër nënkuptohet "*Shfaqja e një grupi musliman që kanë forcë dhe fuqi të pathyeshme, duke e bërë paraqitjen e tyre publike në bazë të një interpretimi (sipas tyre) të ligjshëm, të justifikueshëm apo si motiv të caktuar politik, kryengritje të armatosur kundër autoritetit legjitim, ose mos zbatim të obligimeve ligjore të detyrueshme islamikisht, me synim për të rrëzuar apo ndryshuar pushtetin në fuqi*".

Ky përkufizim, si përkufizimet e tjera të mëparshme ngre një sërë problemesh, disa prej tyre edhe të trajtuara nga dijetarët në hulumtimet e tyre të bëra mbi veprën penale të ***Beg'jit*** të cilën e kanë studiuar e sqaruar në detaje, të tilla si:

[1] Ibn Xhezij, *el-Kavaid el-Fik'hije*, f. 355.
[2] Esh-Shirazi, *el-Muhdhib*, vëll. 5, f. 192.
[3] El-Behuti, *Keshaful kina'a ala metnil Ikna'a*, vëll. 5, f. 139.
[4] Në litraturën Shi'ite Imamie kjo vepër përcaktohet si "*Shprehje padëgjueshmërie ndaj Imamëve të pagabueshëm, e të tillë duhet të luftohen deri sa të shuhet rebelimi i tyre*". Shih më gjerësisht esh-Shehid el-Evvel, *el-Lem'a ed-Dimeshkije fil fikhil imamije*, Daru Turath ve darul islamije, bot. 1, Bejrut 1990, f. 83.

a) kushtet që duhet të përmbushen për veprën penale të ***Beg'ji***-t

b) dispozitat që kanë të bëjnë me këtë vepër penale.

Me atë rast, në studimet e tyre, ata kanë përfshirë apo vetëm kanë sinjalizuar për disa problematika pa mos dhënë hollësira, për shkak se ato pjesë nuk kanë qenë objekte studime të ***Fik'hut***. Nga ato problematika të papërfshira në studimet e tyre, mund të cekim më kryesoret, si për shembull nevojën e patjetërsueshme për pasjen kryetarë (sundues) apo përmbushjen e kushtit që një person të jetë udhëheqës shteti legjitim. Arsyet që këto tema të lidhura ngushtë me këtë problematikë, juristët i kanë trajtuar në libra të veçantë, konsiston për shkak të karakterit specifik të problematikës dhe i kanë titulluar me emra si *Vendime legjitime* (***Ahkam sulltanije***) apo *Politika ligjore* (***Es-Sijase esh-Sher'ije***).

I.2. Shkencat që kanë për objekt studimi *rebelizmin*

Problematikat që lidhen me zgjedhjen e kryetarit të shtetit, kushtet që ai duhet të plotësojë dhe çështje të tjera të ngjashme[1], janë trajtuar edhe nga dijetarët e apologjetikës islame (***'Ilmul Kelam***), veçanërisht në kapitujt që diskutojnë çështjen e Imamatit (sovranitetit dhe pushtetit të sundimtarit). Kështu, nuk mund të studiohet vepra penale e rebelizmit ***el-Beg'ju*** pa iu referuar këtyre librave dhe burimeve përkatëse, për të përcaktuar se kush konsiderohet kryetar legjitim, cilat janë kushtet që duhet të plotësojë për të qenë i tillë, dhe mbi ç'baza juridike përcaktohet ky legjitimitet.

Ekzistojnë gjithashtu tema dhe çështje që nuk janë diskutuar as nga dijetarët e së drejtës islame (***el-Fikh***) dhe as nga shkencëtarët e apologjetikës islame (***'Ilmul Kelam***). Një arsye për këtë mund të jetë se dijetarët e asaj kohe nuk ishin të sprovuar me këto problematika, ose sepse praktika e ***ixhtihadit*** ishte reduktuar ndjeshëm, duke rezultuar në mungesë të angazhimit të juristëve për këto çështje. Po ashtu, mund të supozohet se int-

[1] Shih librin *Lidershipi i suksesshëm* të autorit Prof. Dr. Hfz. Hajredin Hoxha, që është një vepër që trajton konceptin e lidershipit nga një perspektivë islame dhe bashkëkohore. Autori, me përvojë të gjerë akademike dhe ndërkombëtare, ofron një analizë të thelluar mbi tiparet e një lideri të suksesshëm, duke u mbështetur në mësimet e Islamit dhe shembujt e liderëve të shquar muslimanë.

eresi për këto problematika nuk ka qenë i mjaftueshëm për të nxitur diskutime të mëtejshme.

Disa nga këto çështje do të diskutohen pasi të jenë sqaruar më hollësisht kushtet dhe dispozitat e veprës penale të rebelizmit (***el-Beg'ju***).

E drejta penale islame nuk e kufizon objektin e saj të mbrojtjes vetëm tek individi; ajo përfshin gjithashtu sistemin legjitim politik të shtetit. Përmes normave penalo-juridike, siguria politike mbrohet në mënyrë të veçantë. Kjo nënkupton se veprat penale të motivuara politikisht, siç është rebelizmi, ndëshkohen me sanksione të përcaktuara në të drejtën penale islame, shpesh në formën e dënimeve ***Hudud***.

Duke analizuar hollësisht figurën juridike të kësaj vepre penale dhe bazuar në atë që juristët muslimanë kanë shtjelluar, mund të konstatojmë se është relativisht e lehtë të dallohen veprat penale të ngjashme politike. Edhe pse këto mund të kenë elemente të përafërta, substancialisht ato përfaqësojnë vepra të ndryshme, për të cilat parashikohen sanksione të ndryshme në të drejtën penale islame.

Sipas konceptit islam, imami - kryetari i shtetit - nuk konsiderohet i pagabueshëm, dhe vendimet e tij nuk janë domosdoshmërisht të sakta apo të përjashtuara nga gabimet. Ai është një person i barabartë me çdo qytetar të shtetit islam dhe nuk gëzon ndonjë status të mbinatyrshëm. Për nga funksioni, imami është një individ që ka marrë besimin dhe autorizimin nga qytetarët, duke u angazhuar për t'i mbrojtur dhe përfaqësuar ata brenda dhe jashtë shtetit.

Autoritetin dhe fuqinë e tij, imami e fiton nga ummeti (komuniteti musliman), respektivisht qytetarët e shtetit. Nëse qytetarët vërejnë se të drejtat dhe interesat e tyre shkelen ose nëpërkëmben, qoftë nga organet më të larta shtetërore apo nga vetë imami, ata kanë të drejtën që t'i tërheqin besimin dhe t'i kërkojnë llogari, duke vepruar sipas rregullave dhe mekanizmave të përcaktuara në sistemin islam. Kjo mund të përfshijë, në mënyrë kushtimore, heqjen e votëbesimit nga kryetari i shtetit.[1] Edhe në

[1] Sipas konceptit islam të zgjedhjes së kryetarit të shtetit, nuk ka një mendim unik të pranuar nga të gjithë juristët muslimanë. Megjithatë, popullata - ummeti islam - është ajo që duhet të tregojë nënshtrim ndaj pushtetit të kryetarit të shtetit. Edhe nëse në mënyrë të drejtpërdrejtë nuk i ka dhënë votën, ajo duhet të zbatojë urdhërat,

kuptimin e thjeshtë të nocionit rebelizëm (***el-Beg'ju***), juristët muslimanë e përkufizojnë si "*mosdëgjueshmëri ndaj kryetarit (imamit) legjitim*"[1]. Pikërisht ky element, siç theksojnë juristët muslimanë, përbën një dallim themelor midis kësaj vepre penale dhe atyre që kanë për qëllim vetëm shkaktimin e dëmeve të ndryshme, pa synuar aspak përmirësimin e gjendjes politike apo të ndonjë fushe apo dimensioni tjetër të shtetit.

I.3. Argumentimi i ndëshkimit, përkufizimi ligjor dhe elementet e figurës së veprës penale të *el-Beg'ju*

I.3.1. Tekstet ligjore që e rregullojnë këtë vepër penale

Vepra penale e rebelizmit (***el-Beg'ju***) konsiderohet e ndaluar dhe e ndëshkuar sipas së drejtës penale islame, gjë që mbështetet nga një numër i madh ajetesh kuranore dhe hadithesh të Profetit Muhamed a.s.. Këto burime trajtojnë jo vetëm ndalimin e kësaj vepre, por gjithashtu përshkruajnë figurën juridike dhe elementet përbërëse të saj.

Në mënyrë të qartë, Kurani përmend ndëshkimin për këtë vepër. Allahu thotë: **"Nëse dy grupe të besimtarëve luftojnë mes tyre, pajtojini ata. Por nëse njëri grup e sulmon tjetrin padrejtësisht, atëherë luftoni kundër atyre që sulmojnë, derisa t'i kthehen urdhrit të Allahut."** (El-Huxhurat, 9)

Ky ajet përshkruan qartë si ndalimin ashtu edhe mënyrën e trajtimit të rebelizmit brenda një shoqërie islame. Ai nënvizon rëndësinë e mbroj-

udhëzimet dhe vendimet e tij. Për këtë arsye, juristi Hanbelit Ibn Kudame është shumë i qartë kur sqaron kategoritë e personave që mund të cilësohen kryerës të veprës penale të rebelizmit. Ai thekson se do të merren në pyetje dhe do të ndëshkohen sipas sanksioneve të përcaktuara nga e drejta penale islame, ata që i përkasin besimit islam dhe që kundërshtojnë imamin e tyre (kryetarin e shtetit). Ibn Kudame argumenton se, përderisa këta individë janë pjesë e komunitetit musliman dhe kanë për detyrë të mbrojnë dhe përkrahin të drejtën dhe drejtësinë, ata janë përgjegjës nëse përfshihen në veprime që cenojnë rendin dhe autoritetin e ligjshëm. Për këtë arsye, kundërshtimi i tyre ndaj kryetarit të shtetit cilësohet si vepër e rëndë dhe ndëshkohet në përputhje me normat juridike islame. Për një trajtim më të hollësishëm, shih Ibn Kudame, *el-Mugni...*, vep. e cit., vëll. 8, f. 107.

[1] Ibn Humam, *Fet'hul kadir...*, vep. e cit., vëll. 4, f. 408.

tjes së unitetit dhe stabilitetit të komunitetit musliman, duke parashikuar masa të qarta për të rivendosur drejtësinë dhe rendin[1].

Profeti Muhamed a.s. gjithashtu ka dhënë udhëzime të qarta lidhur me këtë çështje. Në një hadith të njohur, ai thotë: **"*Nëse ju vjen ndonjë për të përçarë unitetin tuaj, ndërsa ju i keni dhënë besën një personi, atëherë luftoni kundër tyre*"[2].**

Ky hadith thekson rëndësinë e mbrojtjes së autoritetit të ligjshëm dhe bashkimit të komunitetit, duke ndëshkuar çdo veprim që synon destabilizimin politik ose shoqëror.

I.3.2. Përkufizimi ligjor i nocionit el-Beg'j (rebelizëm)

Juristët muslimanë nuk kanë paraqitur një përkufizim unik mbi konceptin e rebelizmit (***el-Beg'ju***)[3]. Larmia e përkufizimeve të kësaj vepre penale buron nga kriteret e ndryshme që përdoren për ta përkufizuar atë[4]. Rebelizmi[5] në literaturën juridike të shkollës Hanefite, zakonisht nënkup-

[1] El-Kurtubi, *el-Xhami'...*, vep. e cit., vëll. 16, f. 233.

[2] El-Bukhari, *Sahih el-Bukhari*, vëll. 2, Dar el-Turath el-Arabi, Bejrut 1987.

[3] Përkufizimi i veprës penale të rebelizmit sipas juristëve shafi'itë përfshin dy elemente kryesore: padrejtësinë dhe tejkalimin e kufijve të lejuar të veprimit. Sipas tyre, individët nuk konsiderohen rebelë nëse, gjatë kundërshtimit ndaj autoritetit të kryetarit, nuk shkaktojnë trazira dhe nuk përdorin forcë. Nëse veprojnë kështu, veprimet e tyre bazohen në bindjen se po veprojnë drejt dhe në përputhje me drejtësinë, duke manifestuar kështu padëgjueshmëri të justifikuar. Për një sqarim më të detajuar të këtij përkufizimi nga juristët shafi'itë, mund t'i referoheni veprës el-Khatib el-Shirbini, *Mugni el-Muhtaj*, vëll. 4, f. 123, Dar el-Mea'arif, Kajro 1997.

[4] Juristët malikij kanë përkufizuar veprën penale të rebelizmit (*el-Bag'ju*) si *veprimin e muslimanëve që kundërshtojnë imamin (udhëheqësin) legjitim, i cili ushtron detyrën e tij në përputhje me urdhrat e Allahut. Kjo përfshin edhe ata që nuk e kanë votuar drejtpërdrejt imamin, por e kanë pranuar autoritetin e tij*. Përkufizimi i tyre thekson rëndësinë e bindjes ndaj një udhëheqësi të drejtë dhe legjitim, dhe çdo kundërshtim i tillë konsiderohet rebelizëm. Ed-Derdiri, *Esh-Sherh es-Sagir mea hashije ed-Desuki*, vëll. 4, f. 298-299.

[5] Juristët hanbelitë theksojnë se vepra penale e rebelizmit (*el-Bag'ju*) përfshin jo vetëm shfaqjen e padëgjueshmërisë ndaj kryetarit legjitim, por edhe përdorimin e forcës në këtë kundërshtim. Ata e përkufizojnë këtë vepër si: "*Personat që shfaqin padëgjueshmëri ndaj kryetarit, qoftë edhe nëse ai është i padrejtë, duke përdorur dhe manifestuar forcë*". Ibn Nexhar el-Futuhi, *Munteha el-Iradat*, vëll. 2, f. 494, er-Risaleh el-Alemijeh, Bejrut 2019.

tohet si veprim i "*personave që shfaqin padëgjueshmëri pa të drejtë ndaj kryetarit legjitim*".

Sipas këtij përkufizimi, individët që tregojnë padëgjueshmëri ndaj një kryetari që ka marrë postin dhe ka filluar të ushtrojë pushtetin e vet - pavarësisht nëse kanë dhënë apo jo përkrahjen e tyre gjatë inaugurimit të tij[1] - dhe që veprojnë mbi baza jo të ligjshme dhe të padrejta, nuk konsiderohen si kryerës të veprës penale të rebelizmit.

Nga ky përkufizim ligjor, juristët me të drejtë konstatojnë se jo çdo shfaqje e padëgjueshmërisë ndaj kryetarit përbën veprim të ndaluar dhe të ndëshkueshëm penalisht[2]. Për të mbështetur këtë qëndrim, ata citojnë fjalën e Allahut në suren esh-Shura, ku thuhet:

"Ata që bëjnë padrejtësi ndaj njerëzve dhe në mënyrë të padrejtë tejkalojnë kufijtë, për ata ka një ndëshkim të dhimbshëm". (esh-Shura, 42)

Komentuesit e Kuranit (*mufesirët*) kanë dhënë mendime të ndryshme për këtë ajet, duke mbështetur interpretimet juridike. Për shembull, për

1 Në veprën e tij, dr. Ahmed Fet'hi Behnesi përmend se Abdulmelik ibn Mervani erdhi në pushtet duke kundërshtuar udhëheqjen e Abdullah ibn Zubejrit, të cilit i shpalli luftë dhe e mposhti për të marrë pushtetin. Pas inaugurimit të tij si kryetar, disa e përkrahën me vullnet të lirë, ndërsa të tjerët e pranuan pushtetin e tij pa dëshirë. Dr. Behnesi thekson se, pas këtij momenti, shfaqja e padëgjueshmërisë ndaj tij ishte e ndaluar, pasi dëmet që mund të shkaktoheshin do të ishin të mëdha dhe kolaterale. Është e rëndësishme të theksohet se, sipas burimeve historike, Zubejr ibn Avami ishte *sahab* i Profetit Muhamed a.s. dhe një nga dhjetë sahabët të cilëve u ishte premtuar Xheneti. Ai u vra në vitin 656, shumë kohë para ngjarjeve të përshkruara më sipër. Prandaj, është më e saktë të thuhet se Abdulmelik ibn Mervani kundërshtoi udhëheqjen e Abdullah ibn Zubejrit, djalit të Zubejr ibn Avamit. Shih A. Behnesi, *el-Mesulijetul Xhinaije fil fik'hil islami*, bot. 2, Kajro 1969, f. 81.

2 Në jurisprudencën islame, pjesëmarrja e *dhimmī*-ve (jomuslimanëve që jetojnë nën mbrojtjen e shtetit islam) dhe *muste'min*-ëve (jomuslimanëve me leje të përkohshme qëndrimi) në veprën penale të rebelizmit (*el-Bag'j*) trajtohet në mënyrë specifike. Juristët muslimanë kanë diskutuar se nëse këta individë marrin pjesë në veprime të tilla, ata nuk konsiderohen rebelë në kuptimin klasik të termit, por trajtohen si *ḥarbī* (armik) dhe ndaj tyre zbatohen ligjet që vlejnë për armiqtë e jashtëm. El-Maverdi, në veprën e tij, diskuton detyrimet dhe të drejtat e *dhimmī*-ve dhe *muste'min*-ëve brenda shtetit islam, duke përfshirë trajtimin e tyre në rastet e pjesëmarrjes në veprime kundër qeverisë që sfidojnë autoritetin e shtetit. Ai pra e trajton statusin e tyre si *ḥarbī* në rastet kur këto veprime janë të dhunshme dhe të qëllimshme për të minuar rendin publik. Shih el-Maverdi, *el-Ahkam es-Sulltanije vel-vilajet ed-Dinije*, Dar el-Fikr, Bejrut 1994, f. 158-162.

frazën **"Ata që bëjnë padrejtësi ndaj njerëzve"**, disa komentues shpjegojnë se i referohet personave që kryejnë padrejtësi ndaj të tjerëve, i hakmerren padrejtësisht ose tejkalojnë kompetencat e tyre[1]. Ky ajet ndalon qartë dhe rreptësisht çdo padrejtësi dhe tejkalim të kompetencave[2].

Megjithatë, juristët muslimanë pranojnë se personat që u është bërë padrejtësi kanë të drejtë të kërkojnë të drejtën dhe drejtësinë, edhe nëse kjo do të nënkuptonte shkeljen e rendit politik të shtetit. Ndërhyrja në rendin politik konsiderohet si një tejkalim i kufijve të veprimeve të lejuara, por në rrethana të caktuara mund të justifikohet. Gjithsesi, mosndërmarrja e një veprimi të tillë është më e mirë dhe e preferuar, por kjo nuk nënkupton nënshtrim të plotë ndaj një kryetari të padrejtë apo që nuk gjykon me drejtësi. Në situata të tilla, kundërshtimi ndaj tij mund të jetë i nevojshëm dhe legjitim.

I.4. Figura e veprës penale të rebelizmit

Për të përcaktuar nëse një vepër e caktuar penale përbën rebelizëm, i cili sipas së drejtës penale islame ndëshkohet me sanksion *Hadd*, është e domosdoshme të kuptohet qartë fizionomia dhe elementet e saj themelore. Juristët muslimanë, veçanërisht ata të shkollës hanefite, kanë vendosur disa kushte që duhet të plotësohen në mënyrë grumbulluese për ta konsideruar një vepër si rebelizëm.

I.4.1. Elementet e figurës së veprës penale të rebelizmit

Elementet përbërëse janë thelbësore për ta dalluar këtë vepër nga veprat e tjera të ngjashme dhe për të përcaktuar saktësisht natyrën e kundërligjshmërisë dhe ndëshkueshmërisë së saj. Në vijim po paraqesim elementet e kësaj vepre penale:

---

[1] Ibn Kethir, *Tefsir el-Kur'an el-Adhim*, Dar es-Salam, vëll. 4, f. 150.

2 Imam Fahruddin er-Razi komenton ajetin 42 të sures Esh-Shura, ku shprehjen **"Ata që bëjnë padrejtësi ndaj njerëzve"**, e shpjegon se ky ajet i referohet individëve që kryejnë padrejtësi ndaj të tjerëve, duke tejkaluar kufijtë e lejuar dhe duke shkelur të drejtat e njerëzve. Ai thekson se një veprim i tillë është rreptësisht i ndaluar dhe i dënueshëm në Islam, pasi cenon drejtësinë dhe harmoninë shoqërore. Shih Imam Fakhruddin er-Razi, *Mefatihul Gajb (Tefsir el-Kebir)*, vëll. 27, f. 166, Dar el-Fikr, Bejrut 1981.

1) Padëgjushmëria ndaj imamit legjitim, i kualifikuar si veprim i kundërligjshëm dhe penalisht i ndëshkueshëm

Një individ ose grup mund të kryejë një veprim që duket se përmban elemente të rebelizmit, por që në fakt nuk përmbush të gjitha kriteret për t'u kualifikuar si vepër penale e tillë sipas jurisprudencës islame. Për t'u cilësuar si rebelizëm, një veprim duhet të plotësojë disa kushte të qarta dhe specifike, të cilat janë të përcaktuara nga juristët klasikë.

Juristët hanefitë, veçanërisht, theksojnë se jo çdo formë e padëgjueshmërisë ndaj *imamit* (udhëheqësit legjitim të muslimanëve) mund të konsiderohet rebelizëm. Ata argumentojnë se padëgjueshmëria ndaj një vendimi ose veprimi specifik të *imamit*, thjesht si e tillë pa ekzistimin e disa kushteve specifike nuk konsiderohet rebelizëm[1]. Rebelizmi pra, kërkon jo vetëm thjesht aktin e padëgjueshmërisë, por gjithashtu ekzistencën e elementeve thelbësore si: *qëllimi për të ndryshuar pushtetin, përdorimi i forcës së dhunshme dhe organizimi i një grupi të konsiderueshëm për të sfiduar rendin e vendosur*.

Për këtë arsye, juristët kanë vendosur standarde të larta për të përcaktuar kur një veprim i tillë klasifikohet si rebelizëm. Ata dallojnë midis mosmarrëveshjeve ose pakënaqësive që nuk kanë ndikim të madh në rendin shoqëror dhe veprimeve të qëllimshme që synojnë destabilizimin e autoritetit politik dhe juridik të shtetit islam.

Kështu, rebelizmi nuk duhet të kuptohet thjesht si çdo lloj kundërshtimi ndaj udhëheqjes, por si një akt i organizuar që ndikon drejtpërdrejt në funksionimin e shtetit dhe në zbatimin e Sheriatit. Për këtë arsye, gjykimi i veprimeve të tilla kërkon analiza të kujdesshme mbi qëllimet, metodat dhe pasojat e tyre.

Ibn Kudame, pasi paraqet situata në të cilat veprimet e individëve, edhe pse duket se përmbajnë elemente të rebelizmit, vlerëson se nuk klasifikohen si të tilla. Ai sqaron se figura e veprës penale të rebelizmit është e qartë dhe e dallon këtë vepër nga veprat e tjera të ngjashme[2].

[1] Es-Sarakhsi, e*l-Mebsut*, vëll. 10, Dar el-Mea'rifah, Bejrut 1993, f. 96-97.
[2] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 10, Dar 'Alam el-Kutub, Bejrut 1997, f. 51-52.

Kategoritë e personave që shfaqin padëgjueshmëri ndaj autoritetit islam

Grupet që kryejnë veprime të dhunshme dhe të paarsyetuara: Kjo kategori përfshin individë ose grupe që shfaqin padëgjueshmëri ndaj kryetarit legjitim dhe kryejnë veprime të dhunshme[1], si plaçkitje, ushtrim presioni psikologjik, dhe çrregullim të shoqërisë, pa ndonjë arsyetim të ligjshëm. Një shembull i kësaj është vepra penale e *ḥirābeh*, e cila dallon nga rebelizmi pasi qëllimi i saj nuk është sfidimi i autoritetit legjitim, por përfitimi personal[2].

Grupet me arsyetim të drejtë sipas bindjes së tyre: Në këtë kategori hyjnë ata që shfaqin padëgjueshmëri ndaj imamit, duke pasur arsyetimin që, sipas bindjes së tyre, konsiderohet i drejtë dhe në përputhje me parimet e sheriatit. Këta individë nuk përdorin forcë dhe dhunë të hapur, por përpiqen të mbrojnë atë që ata e konsiderojnë të drejtë. Megjithatë, veprimet e tyre nuk përbëjnë rebelizëm sipas juridiksionit hanefit[3].

Havarixhët, si një grupacion islam, të cilët në mënyrë kategorike e konsiderojnë çdo mëkatar si pabesimtar (*kafir*), ka një histori të qartë të refuzimit të autoriteteve legjitime në Islam. Ky grupacion ka shpallur si pabesimtarë edhe disa prej sahabëve të shquar, si Halifët e Drejtë, Uthmanin (r.a.) dhe Aliun (r.a.), pastaj Talhan (r.a.) dhe Zubejrin (r.a.), si dhe një numër të madh të sahabëve të tjerë që ishin në kundërshtim me bindjet e tyre. Ky qëndrim ka bërë që khavarixhët të klasifikohen nga shumica e juristëve muslimanë si kryerës të veprës penale të rebelizmit[4].

Shkolla **Hanefite** dhe **Shafi'ite** si dhe shumica e juristëve muslimanë, e konsiderojnë grupin e khavarixhëve si rebelë (***bugāt***). Ndaj tyre zbato-

[1] Juristët hanbelitë, siç është Ibn Kudame, theksojnë se nuk është përcaktuar një numër specifik i personave për t'u konsideruar si rebelë (*bugāt*). Megjithatë, ata theksojnë se grupi duhet të ketë një forcë të konsiderueshme që mund të sfidojë autoritetin e imamit. Ibn Kudame përmend se edhe një grup prej dhjetë personash mund të konsiderohet si i tillë, nëse ata kanë forcën dhe qëllimin për të kundërshtuar autoritetin legjitim. Ibn Kudame, el-Mugni", vëll. 10, f. 50, Dar 'Alam el-Kutub, Riad 1997.

[2] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut...*, vep. e cit., vëll. 10, f. 96-97.

[3] El-Merginani, *el-Hidajeh*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, 2000. f. 280.

[4] Ibn Tejmije në veprën e tij trajton natyrën e grupit Khavarixh dhe veprimet e tyre, duke theksuar refuzimin e autoritetit legjitim dhe shpalljen pabesimtar të muslimanëve të tjerë, duke i klasifikuar ata si rebelë që shkaktojnë çrregullime në shoqëri. Shih Ibn Tejmije, *Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 28, f. 498-499.

hen të gjitha normat e së drejtës islame që vlejnë për rebelizmin, përfshirë luftimin e tyre nëse ata sfidojnë autoritetin e imamit legjitim. Ky klasifikim bazohet në qëndrimet dhe veprimet e tyre kundër rendit të shtetit islam dhe unitetit të umetit[1].

Shkolla Malikite vlerëson se, nëse khavarixhët pendohen dhe kërkojnë falje, ata trajtohen si rebelë që kanë ndërprerë kundërshtimin dhe rivendosin lidhjen me shtetin islam. Në të kundërt, nëse ata vazhdojnë të shkaktojnë trazira dhe çrregullime politike, lufta kundër tyre justifikohet, jo si kundër braktisësve të fesë (*Murted*), por si kundër rebelëve që kanë destabilizuar sistemin politik dhe shoqëror (*el-Beg'ju*)[2].

Ky konsensus i shkollave juridike islame vërteton trajtimin e grupit Havarixh si kryerës të veprës penale të rebelizmit, me përjashtim të ndryshimeve në trajtimin e tyre pas pendimit. Ky klasifikim bazohet në natyrën e veprimeve të tyre dhe dëmet që i shkaktojnë rendit dhe unitetit të *umetit*.

2) Përdorimi i forcës dhe qëllimi për të sfiduar autoritetin

Një veprim për të cilin mund të përdoret termi rebelizëm duhet të përfshijë përdorimin e forcës së hapur dhe të armatosur me qëllim për të sfiduar autoritetin legjitim të imamit. Kjo është një nga arsyet pse juristët hanefitë e kanë dalluar këtë vepër nga akte të tjera që përfshijnë mosbindje ndaj autoritetit, por nuk kanë si qëllim destabilizimin e rendit politik dhe shoqëror.

Gjatë kryerjes së veprës penale të rebelizmit (***el-Bag'j***), një element thelbësor që përcakton kualifikimin e saj si vepër e ndaluar dhe penalisht të ndëshkueshme është ***qëllimi për të marrë pushtetin***.

Sipas jurisprudencës islame, nëse veprimi synon të rrëzojë imamin (kryetarin legjitim të muslimanëve), pavarësisht nëse ai është i drejtë apo i padrejtë, dhe të zëvendësohet me një autoritet të ri, ai konsiderohet një akt rebelimi. Shkolla Hanefite përfshin një përjashtim të rëndësishëm, kështu që nëse kryetari i shtetit është i padrejtë dhe ushtron pushtetin në mënyrë të tillë që shkakton padrejtësi të dukshme ndaj masës, atëherë veprimet e ngritura kundër tij nuk klasifikohen automatikisht si rebeli-

[1] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vep. e cit., vëll. 10, f. 96-98.
[2] Ibn Rushd, *Bidajet...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 368.

zëm[1]. Në këtë rast, masa e ngritur mund të mos konsiderohet si kryerëse e një vepre penale, për aq kohë sa qëllimi i tyre është që të përmirësojnë drejtësinë dhe të ndalojnë padrejtësitë[2].

Megjithatë, nëse kjo masë synon të marrë pushtetin për të vendosur një autoritet të ri, edhe në emër të drejtësisë, veprimet e tyre kualifikohen si rebelizëm[3]. Ata konsiderohen kryerës të një vepre të kundërligjshme dhe penalisht të ndëshkueshme, bazuar në standardet e së drejtës penale islame. Në këtë kontekst, juristët hanefitë theksojnë se duhet bërë një dallim i qartë ndërmjet grupeve që ngrihen për përmirësimin e padrejtësive dhe atyre që synojnë ndryshimin e pushtetit politik përmes forcës[4].

Në këtë rast, është thelbësore të vërehet se edhe në situatat kur një grup pretendon drejtësi dhe përputhshmëri me Sheriatin, përdorimi i forcës dhe destabilizimi i sistemit politik të vendosur nga imami legjitim i vendos ata në kategorinë e rebelëve[5].

Pengimi i zbatimit të ligjit, konsiderohet si një nga elementet thelbësore të veprës penale të rebelizmit. Rebelët, përmes veprimeve të tyre, e pengojnë imamin (kryetarin legjitim të muslimanëve) dhe organet që ai autorizon për të zbatuar drejtësinë dhe për të mbrojtur të drejtat e individëve dhe shoqërisë.

Në kuadër të këtij pengimi, juristët muslimanë theksojnë se rebelët ndërhyjnë në mënyrë të drejtpërdrejtë në çështjet që lidhen me të drejtat hyjnore (***Hukū Allāh***), si dhe në të drejtat e individit (***Hukūk el-'Ibād***). Ky pengim mund të përfshijë ndalimin e ekzekutimit të sanksioneve të përcaktuara nga Sheriati, si dënimet *hadd* (p.sh., për ***zina***, vjedhje apo pirje të alkoolit) dhe ato *Kisas* (proporcionaliteti ndërmjet krimit dhe dënimit)[6]. Më poshtë po sqarojmë disa detaje për të pasur një pasqyrim të qartë për këtë element që sapo theksuam:

[1] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vëll. 10, f. 96-98, Dar el-Ma'rifah, Bejrut 1993.
[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar 'ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 4, f. 160-162, Dar el-Fikr, Bejrut 1992.
[3] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 10, f. 52-53, Dar 'Alam El-Kutub, Bejrut 1997.
[4] El-Merginani, *el-Hidejh*, vëll. 2, f. 280, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2000.
[5] Ibn Tejmije, *Mexhmu' el-Fetave*, vëll. 28, f. 510-511, Dar el-Vefa, Bejrut 2005.
[6] El-Maverdi, *el-Ahkam es-Sulltanije...*, vep. e cit., f. 45-47.

Pengimi i të drejtave hyjnore ka për qëllim që, rebelët mund të ndërhyjnë në çështje që lidhen me të drejtat hyjnore, siç janë vendosja e drejtësisë dhe zbatimi i normave fetare të lidhura me interesin publik. Kjo përfshin ndalimin e ekzekutimit të dënimeve që synojnë të mbrojnë shoqërinë nga krimet si ***zina***-ja (imoraliteti seksual), vjedhja (*sarika*), dhe pirja e alkoolit etj.. Ekzekutimi i këtyre dënimeve është detyrë e imamit dhe e organeve të tij administrative, dhe ndërhyrja e rebelëve në këtë proces konsiderohet një shkelje e rëndë[1].

Pengimi i të drejtave të individit (***Hukūk al-'Ibad***) ku, rebelët gjithashtu pengojnë ekzekutimin e drejtësisë në çështje që lidhen me të drejtat individuale, si zbatimi i *Kisas*-it. Për shembull, nëse një individ ka kryer një vrasje dhe ndaj tij duhet të zbatohet *kisas*-i, ndërhyrja e rebelëve për të ndaluar këtë proces cenon të drejtat e viktimës dhe familjes së saj[2].

Pengimi i përmbarimit të sanksioneve: Rebelët nuk kufizohen vetëm në ndërhyrjen ndaj sanksioneve *hadd* dhe *kisas*, por gjithashtu pengojnë edhe zbatimin e dispozitave të tjera juridike të vendosura për të ruajtur rendin dhe sigurinë në shoqëri. Në këtë mënyrë, ata destabilizojnë sistemin juridik dhe shoqëror të vendosur nga imami legjitim[3].

I.4.2. Kushtet që duhet të përmbushin kryerësit e veprës penale të rebelizmit

Në të drejtën penale islame, veprat penale të rebelizmit (***bag'ju***)[4] kategorizohen si shkelje kundër rendit publik dhe autoritetit legjitim të shtetit islam. Rebelizmi konsiderohet një akt serioz, që përfshin përpjekjet për të sfiduar, rrëzuar ose kundërshtuar aktivisht autoritetin legjitim të qeverisë islame, duke cenuar stabilitetin dhe harmoninë e komunitetit musliman (*ummeh*). Ky krim merr rëndësi të veçantë, pasi ndikon drejtpërdrejt në ruajtjen e unitetit dhe sigurisë së shtetit islam. Për të kualifikuar veprimet e një grupi si vepër penale të rebelizmit, është e domosdoshme që të përmbushen disa kushte të përcaktuara nga jurisprudenca islame (*fikh*)[5]. Këto kushte ndihmojnë për të dalluar rebelizmin nga forma të tjera të

[1] Ibn Tejmije, *Mexhmu' el-Fetave*, vëll. 28, f. 510-512, Dar el-Wafa, 2005.
[2] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vëll. 10, f. 96-99, Dar el-Mea'rifah, Bejrut 1993.
[3] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 10, f. 52-54, Dar 'Alam el-Kutub, Bejrut 1997.
[4] El-Maverdi, *el-Ahkam es-Sultanije,* Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1994, f. 73-74.
[5] Ibn Tejmije, *es-Sijase esh-Sherije*, Dar el-Meaarif, Kajro 1983, f. 98.

kundërshtimit ose mosbindjes qytetare, të cilat mund të kenë një karakter më të lehtë.

a. Përkatësia fetare

Sipas jurisprudencës penale islame, vepra e rebelizmit mund të cilësohet si e tillë vetëm nëse kryhet nga muslimanët. Ky kusht buron nga kuptimi i marrëdhënies kontraktore midis shtetit islam dhe banorëve të tij jomuslimanë (*dhimmi*)[1], të cilët konsiderohen në mbrojtje të autoritetit islam. Nëse një *dhimmi* e shkel këtë marrëveshje dhe ndërmerr veprime kundër autoritetit të shtetit, veprimet e tij cilësohen si armiqësi apo tradhti, por jo rebelizëm në kuptimin juridik të *bag'ju*. Ky dallim është i rëndësishëm për të kuptuar mënyrën se si shteti islam i trajton kundërshtarët e vet, duke mbrojtur të drejtat e qytetarëve dhe duke ruajtur stabilitetin e brendshëm.

Në rastet kur rebelizmi kryhet nga një grup i përbërë nga muslimanë dhe jomuslimanë, shteti islam i trajton të gjithë njësoj në aspektin juridik për të ruajtur drejtësinë dhe për të shmangur ndarjet e brendshme[2]. Përveç kësaj, rebelizmi kërkon një dimension të përbashkët ideologjik ose politik që i tejkalon kufijtë e përkatësisë individuale, duke përfshirë synime të qarta për të sfiduar dhe destabilizuar rendin publik.

b. Përdorimi i forcës nga ana e rebelëve

Jurisprudenca islame përcakton se veprimet e një grupi që manifeston padëgjueshmëri ndaj autoritetit legjitim nuk mund të cilësohen si rebelizëm nëse ato nuk përfshijnë përdorimin e forcës. Në rastet kur një grup individësh manifestojnë thjesht padëgjueshmëri[3], pa ushtruar forcë, këto veprime nuk konsiderohen si vepër penale e rebelizmit (***Bag'ju***)[4]. Ky dallim është themelor për të kuptuar qëllimin e së drejtës penale islame, që synon të dallojë rebelizmin e armatosur nga format më të lehta të mosbindjes qytetare.

[1] Jusuf el-Karadavi, *Fikh ed-Devle fi el-Islam*, Maktabeh Vehbeh, Kajro 1997, f. 135.
[2] Ibn Kudame, *el-Mugni*, Dar 'Alam el-Kutub, Rijad 1997, vëll. 10, f. 50.
[3] Ibn Tejmije, *es-Sijese esh-Sher'ijeh*, Dar el-Meaarif, Kajro 1983, f. 102.
[4] Ibn Nuxhejm, *el-Bahr er-Ra'ik Sherh Kenz ed-Deka'i*, Dar el-Kitab el-Islami, Kajro, vëll. 5, f. 151.

Në raste të tilla, individët ose grupet që shfaqin padëgjueshmëri pa forcë nuk ndëshkohen me sanksionin e përcaktuar *hadd* që është paraparë për rebelizmin. Në vend të kësaj, autoritetet shtetërore kanë të drejtë të përcaktojnë sanksione të tjera, në përputhje me rrethanat specifike të rastit dhe nevojat e ruajtjes së rendit publik[1]. Ky qëndrim reflekton një qasje të matur të jurisprudencës penale islame, duke shmangur ndëshkimin e ashpër për çdo formë të padëgjueshmërisë dhe duke rezervuar dënimet më të rënda për rastet kur përdoret forcë ose dhunë.

Qasja e tillë bazohet në parimin se dënimet *hadd* janë të paracaktuara dhe të pakthyeshme, dhe përdorimi i tyre në mënyrë të padrejtë do të sillte dëme të mëdha sociale dhe juridike. Për këtë arsye, mosbindja pa forcë trajtohet si një shkelje që nuk kërkon ndëshkimin e ashpër të përcaktuar për rebelizmin e dhunshëm.

c. Arsyetim i ligjshëm për t'u rebeluar

Në jurisprudencën islame, për të cilësuar një veprim si rebelizëm të justifikuar, duhet të ekzistojnë kërkesa të ligjshme, të arsyeshme dhe të pranueshme, që përputhen me frymën e Islamit. Nëse individët apo grupet që ndërmarrin akte të tilla nuk kanë një platformë për reforma pozitive ose përmirësim të qartë dhe qëllimi i tyre është thjesht rrëzimi i pushtetit dhe marrja e tij, veprimet e tyre konsiderohen armiqësore dhe të dëmshme për shtetin. Këto akte trajtohen si krime të *muharebe*[2].

Për të vlerësuar nëse një grup rebel (***Buggat***) përmbush kushtet e rebelizmit të justifikuar, jurisprudenca islame kërkon një platformë të qartë reformash, që të jetë në harmoni me parimet e Sheriatit. Rebelizmi i paarsyeshëm dhe pa një platformë të ligjshme nuk tolerohet, sepse dëmton rendin dhe stabilitetin shoqëror. Ky parim reflekton qasjen e baraspeshuar të Sheriatit, që synon të ruajë drejtësinë dhe stabilitetin, duke mos lejuar akte të motivuara nga interesa personale apo ambicie pushtetare.

Një shembull historik i trajtimit të një grupi rebel pa arsyetim të ligjshëm është grupi i *Havarixhë*-ve, i cili u shfaq gjatë sundimit të Imam Aliut r.a. Ky grup refuzoi autoritetin e tij dhe ndërmori veprime që sfidonin rendin islam, duke mos pasur një platformë të qartë reformash. Havarixhët

[1] El-Maverdi, *el-Ahkam es-Sultanije*, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1994, f. 82.
[2] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut...*, vep. e cit., vëll. 10, f. 123.

konsideroheshin si rebelë dhe veprimet e tyre trajtoheshin sipas parimeve të Sheriatit. Megjithatë, siç theksojnë juristët, ndaj tyre duhej vepruar në mënyrë të matur[1], duke kërkuar zgjidhje përmes dialogut dhe përpjekjeve për t'i kuptuar, në vend që të veprohej menjëherë me masa të ashpra ndëshkuese[2].

ç. Të kenë një qendër organizative dhe strukturë të organizuar

Në jurisprudencën islame, për të cilësuar një grup si rebelë (***Bag'j***) dhe për t'i trajtuar sipas ligjeve të Sheriatit, është e domosdoshme që ata të kenë një strukturë të organizuar dhe një shtab qendror për planifikimin dhe koordinimin e veprimeve të tyre. Kjo qendër (rezidencë) funksionon si vendi ku ata përcaktojnë strategjitë, forcat që kanë në dispozicion dhe synimet për të kundërshtuar autoritetin legjitim të pushtetit islam[3].

Një grup i tillë, që ka një strukturë të qartë organizative dhe një qëllim të përcaktuar për t'iu kundërvënë pushtetit, konsiderohet si një kërcënim serioz për stabilitetin e shtetit islam, edhe nëse ata nuk përdorin forcë

[1] Pushteti i ligjshëm islam ka të drejtë të përdorë forcë për të shuar rebelët që kërcënojnë rendin dhe sigurinë e shtetit islam. Kjo mund të përfshijë masa të tilla si luftimi i tyre, kapja e tyre të gjallë dhe konfiskimi i përkohshëm i pasurisë së tyre për të parandaluar dëme të mëtejshme. Gjatë përpjekjeve për t'i neutralizuar, është e mundur të shkaktohen dëme materiale dhe trupore nga të dyja palët. (es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vep. e cit. vëll. 10, f. 123-125). Nëse rebelët nuk dorëzohen dhe vazhdojnë të rezistojnë, ata mund të përballen me humbje të jetës gjatë përplasjes. Megjithatë, pas shuarjes së rebelimit dhe rikthimit të rendit, rebelët nuk mbahen përgjegjës penalisht për veprimet e kryera gjatë konfliktit, si dëmtimi i pasurisë apo plagosja e personave. (Ibn Nuxhejm, *el-Bahr...*, vëll. 5, f. 150-151). Për më tepër, Sheriati përcakton qartë se rebelët nuk mund të dënohen me vdekje pas dorëzimit, pasuria e tyre nuk mund të konfiskohet përfundimisht, dhe gratë e tyre nuk mund të trajtohen si rob lufte. Këto parime reflektojnë qasjen e drejtësisë dhe maturisë në jurisprudencën islame, që synon të ruajë stabilitetin shoqëror dhe të minimizojë përshkallëzimin e konflikteve. Ky qëndrim buron nga praktika e Imam Aliut r.a., i cili, në përballjen e tij me Havarixhët, vendosi disa kufizime humane dhe të drejta. Ai deklaroi: *"Ju gëzoni tre të drejta edhe pse jeni kryerës të kësaj vepre penale: nuk kemi të drejtë t'ju ndalojmë ardhjen tuaj në xhami, nuk ju ndalojmë të drejtën në plaçkë lufte nëse merrni pjesë së bashku me ne dhe nuk do t'ju luftojmë gjersa ju nuk filloni së pari me shfaqjen e dhunës fizike ndaj nesh"* (Et-Taberi, *Tarikh el-Tabari*, Dar el-Fikr, Bejrut 1990, vëll. 5, f. 75-76). Ky shembull u bë bazë për juristët muslimanë, të cilët e rregulluan këtë çështje në mënyrë të tillë që të ruhet baraspesha mes drejtësisë dhe humanitetit në trajtimin e rebelëve.

[2] El-Xhessas, *Ahkam el-Kur'an*, Dar el-Fikr, Bejrut 1994, vëll. 3, f. 145.

[3] El-Maverdi, *el-Ahkam es-Sultanijeh*, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1994, f. 79.

fillimisht. Kjo është për shkak se qëllimi dhe struktura e tyre përbëjnë një sfidë ndaj rendit dhe autoritetit legjitim. Për këtë arsye, Sheriati lejon që këto grupe të luftohen për të parandaluar destabilizimin dhe për të ruajtur sigurinë publike[1].

Ky rregull bazohet në parimin e parandalimit të kërcënimeve të mundshme ndaj rendit publik dhe shmangies së përshkallëzimit të dhunës. Juristët muslimanë kanë theksuar se ndjekja e rebelëve që kanë një strukturë të tillë organizative nuk është vetëm një masë mbrojtëse, por një detyrë për të siguruar drejtësinë dhe mbrojtjen e komunitetit musliman (*ummeh*)[2].

d. Të kenë liderin e tyre

Në jurisprudencën islame, një nga kushtet për të cilësuar një grup si rebelë (***bugat***) është që ata të kenë një lider ose ideolog rreth të cilit grupi tubon veprimet dhe qëndrimet e tij. Ky lider luan një rol kyç në organizimin, drejtimin dhe koordinimin e veprimtarive të grupit, duke e bërë strukturën më të qëndrueshme dhe veprimet e tyre më të organizuara. Për këtë arsye, disa juristë të shkollës juridike Hanbelite theksojnë se prania e një lideri është një kusht i domosdoshëm për ta cilësuar grupin si rebel[3].

Kushti për një lider nuk është vetëm një kërkesë për organizim të brendshëm, por gjithashtu një tregues i qëllimit të grupit për të sfiduar

[1] Ibn Nuxhejm, *el-Bahr er-Ra'ik Sherh Kenz el-Daka'ik*, Dar el-Kitab el-Islami, Kajro vëll. 5, f. 152-153.

[2] Duke lexuar me kujdes literaturën juridike të shkollës hanefite, vërehet qartë se kushti i të pasurit një shtab qendror apo një qendër organizimi përbën një element të rëndësishëm për të cilësuar një grup si rebelë (***Bugat***). Sipas Ibn el-Humam, një grup nuk mund të trajtohet si rebel nëse veprimet e tij nuk burojnë nga një organizim i qartë dhe një shtab që drejton dhe planifikon veprimet për të kundërshtuar autoritetin legjitim. Në këtë shtab, rebelët kryejnë përgatitjet e nevojshme, duke përfshirë sigurimin e armatimit dhe mjeteve të tjera për të zhvilluar një konflikt të armatosur. Ky është një kusht thelbësor për t'i kualifikuar ata si kryerës të veprës penale të rebelizmit. Ibn el-Humam thekson gjithashtu se në rastet kur rebelët kanë një shtab dhe bëjnë përgatitje të tilla, autoriteti islam ka të drejtë të ndërhyjë fuqishëm për të parandaluar rrezikun, edhe nëse rebelët nuk kanë nisur ende të përdorin forcë fizike. Kjo është për shkak se përgatitja e armatosur përbën një kërcënim të qartë dhe të afërt për rendin dhe stabilitetin publik. (Ibn el-Humam, *Fet'h el-Kadir*, Dar el-Fikr, vëll. 4, Bejrut 1998, f. 411).

[3] Ibn Kudame, *el-Mugni...*, vep. e cit., vëll. 10, f. 50-52.

autoritetin legjitim. Lideri përfaqëson frymëzimin ideologjik dhe moral të grupit, ndërsa vendimet e tij udhëheqin drejtimin strategjik të rebelimit. Juristët e kanë përfshirë këtë element për të bërë dallimin midis veprimeve sporadike ose të çorganizuara dhe një rebelimi të organizuar që kërkon masa të veçanta ligjore dhe ushtarake për t'u trajtuar[1].

I.4.3. Qëllimi dhe dashja e caktuar penale

Në jurisprudencën islame, për të cilësuar një veprim si vepër penale të rebelizmit (***Bag'ju***), është thelbësore që të ekzistojë një qëllim dhe dashje penale e veçantë nga ana e kryerësve. Nëse një grup tubohen në një vend të caktuar, planifikojnë dhe koordinojnë veprimet e tyre, dhe këto veprime propozohen dhe udhëhiqen nga lideri i tyre, atëherë, kur ithtarët e grupit i realizojnë praktikisht këto ide me një qëllim të qartë për të sfiduar autoritetin legjitim, konsiderohet se janë plotësuar të gjitha elementet e veprës penale të rebelizmit[2].

Nga ana tjetër, nëse kryerësit e kësaj vepre nuk kanë një qëllim të qartë dhe të konkretizuar për të kryer rebelizëm dhe veprimet e tyre nuk përfshijnë një dashje penale të veçantë, ata nuk mund të cilësohen si rebelë. Veprimet e tyre mund të klasifikohen si të kundërligjshme, por jo të ndëshkueshme me *hadd*, duke u lënë në zgjedhjen e autoritetit për t'i ndëshkuar me një sanksion të papërcaktuar (*Te'azir*)[3].

Ky dallim thekson rëndësinë e dashjes penale si një element qenësor në përcaktimin e përgjegjësisë për veprën penale të rebelizmit. Pa një qëllim të qartë dhe të veçantë për të kundërshtuar autoritetin legjitim, veprimet mund të jenë të ndaluara, por nuk trajtohen si rebelizëm në kuptimin juridik islam.

I.5. Sanksioni për veprën penale të rebelizmit

I.5.1. Vështrim i përgjithshëm mbi sanksionin për rebelizmin

Lufta që duhet shpallur kundër kryerësve të kësaj vepre penale, sipas juristëve muslimanë, nuk kufizohet thjesht në një akt ndëshkimi, por për-

[1] Ibn Nuxhejm, *el-Bahr er-Ra'ik...*, vëll. 5, f. 149-151.
[2] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, Dar el-Mea'arif, Kajro, vëll. 10, f. 123-124.
[3] Ibn Nuxhejm, *el-Bahr er-Ra'ik...*, vëll. 5, f. 150-152.

fshin një përpjekje të gjithanshme për të ruajtur rendin shoqëror dhe sigurinë publike në shtetin islam. Rebelizmi (***Bag'ju***) përfaqëson një veprim të mirëorganizuar, që kryhet nga një grup muslimanësh të cilët, përmes një akti të vetëdijshëm dhe të koordinuar, refuzojnë bindjen ndaj autoritetit legjitim. Ky autoritet mund të jetë një kryetar shteti, një *halif* apo një *imam*, të zgjedhur dhe të pranuar në përputhje me parimet e Sheriatit dhe normat e përcaktuara në strukturën institucionale të shtetit islam. Rebelët në fjalë, përmes qëndrimeve të tyre, e sfidojnë këtë autoritet me pretendime që shpeshherë lidhen me shkelje të Sheriatit nga ana e udhëheqësit legjitim ose për shkak të motiveve të ndryshme politike.

Refuzimi i bindjes ndaj autoritetit legjitim në këto rrethana merr formën e një akti të organizuar, i cili shpesh përfshin një strukturë të qartë drejtuese, burime të caktuara dhe një qëllim të përbashkët për të kundërshtuar pushtetin aktual. Këto motive mund të bazohen në arsyetime që perceptohen si të drejta ose të pabaza, varësisht nga këndvështrimi i grupit dhe i juristëve muslimanë që trajtojnë çështjen. Në këto raste, veprimet e tilla trajtohen jo vetëm si një sfidë ndaj rendit politik dhe juridik të shtetit islam, por edhe si një rrezik për unitetin dhe stabilitetin e komunitetit musliman (*Ummeh*).

Sipas juristëve, rebelizmi nuk është një krim që trajtohet vetëm për shkak të pasojave të tij të drejtpërdrejta, por edhe për shkak të rrezikut që përbën ndaj harmonisë shoqërore dhe drejtësisë së vendosur nga Sheriati. Ky refuzim i hapur ndaj autoritetit të legjitimuar nuk mund të justifikohet vetëm nga pretendimet për padrejtësi apo shkelje të Sheriatit, për sa kohë këto pretendime nuk mbështeten në të dhëna të qarta dhe nuk kanë kaluar përmes mjeteve të ligjshme të zgjidhjes së mosmarrëveshjeve[1]. Në këtë kontekst, rebelizmi përkufizohet si një veprim që nuk kufizohet në kundërshtimin pasiv, por shfaqet si një përpjekje aktive për të destabilizuar dhe sfiduar drejtpërdrejt autoritetin legjitim përmes mjeteve të caktuara, të cilat shpesh përfshijnë dhunën ose kërcënimin me forcë.

Juristët, siç sqaruam, kanë përcaktuar disa elemente thelbësore për cilësimin e kësaj vepre, si: *qëllimi për të sfiduar autoritetin*; *përdorimi i dhunës ose kryengritja e armatosur* dhe *motivimi politik që justifikon vep-*

[1] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, Dar el-Mea'arif, Kajro, vëll. 10, f. 123-125.

rimin. Vetëm pasi të jenë plotësuar këto kushte, autoriteti legjitim ka të drejtë të shpallë luftë kundër rebelëve, derisa ata të dorëzohen dhe të rikthehet rendi publik.

Nocioni ***el-Bag'ju*** në jurisprudencën islame nënkupton "*tejkalimin e kufijve të drejtësisë*" ose "*shkaktimin e çrregullimit dhe destabilitetit*" me qëllim politk. Ky koncept bazohet në fjalën e Zotit në Kuran, ku thuhet: **"Qortimi (***ndëshkimi***) është vetëm kundër atyre që u bëjnë njerëzve padrejtësi dhe kundër atyre që pa asnjë arsye bëjnë çrregullime në tokë...".** (esh-Shura, 42)

Në këtë kontekst[1], rebelizmi nuk është vetëm një akt kundërshtimi, por një sfidë e organizuar që kërkon ndërhyrje të fortë dhe të përcaktuar nga Sheriati për të mbrojtur rendin dhe drejtësinë.

Ky ajet përmend ndalimin e veprimeve që shkaktojnë çrregullimin dhe ndarjen e shoqërisë. Ai sqaron se çrregullimi në tokë përfshin çdo veprim që cenon stabilitetin dhe sigurinë, duke përfshirë rebelizmin kundër autoritetit legjitim. Në të theksohet se një grup që sfidon autoritetin dhe refuzon pajtimin mund të konsiderohet përgjegjës për çrregullimin dhe duhet të trajtohet në përputhje me normat e Sheriatit që parashikojnë ndërhyrjen për të ruajtur rendin publik dhe drejtësinë[2].

Çrregullimi përfshin jo vetëm dhunën dhe padrejtësitë e hapura, por edhe sfidimin e autoritetit dhe destabilizimin e shoqërisë islame. Rëndësia e ruajtjes së drejtësisë dhe paqes, konsiston në arrijtjen e pajtimit me grupet rebele, por nëse e refuzojnë pajtimin ose kryejnë akte dhune atëherë duhet të luftohen derisa të ndalojnë veprimet e tyre dhe të dorëzohen[3].

Parandalimi i përçarjes (*fitnes*) në shoqërinë islame është i domosdoshëm. Prandaj, konflikti ndërmjet muslimanëve duhet të zgjidhet përmes drejtësisë dhe dialogut, por nëse një grup e refuzon këtë qasje dhe vazhdon me rebelimin, imam er-Razi thotë se, atëherë është detyrë e autoritetit legjitim të veprojë për të mbrojtur shoqërinë dhe për të parandaluar përhapjen e trazirave politike dhe fetare[4].

---

[1] El-Xhassas, *Ahkam el-Kur'an*, Dar el-Fikr, vëll. 3, Bejrut 1994, f. 145.
[2] El-Kurtubi, *el-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, vep. e cit., vëll. 16, f. 80-82.
[3] Ibn Kathir, *Tefsir el-Kur'an el-Adhim*, vep. e cit., vëll. 7, f. 162-164.
[4] Er-Razi, *Mefatih el-Gajb (Tefsir el-Kabir)*, vep. e cit., vëll. 27, f. 120-122.

Vetëm përmes një sistemi të tillë të zgjidhjes me ndërmjetësim dhe pajtim, konflikti i armatosur i këtij lloji mund të trajtohet në mënyrë të drejtë dhe efikase, në përputhje me normat e Sheriatit islam. Lufta kundër grupit rebel, që refuzon pajtimin dhe nuk pranon t'i nënshtrohet urdhërave të Allahut dhe autoritetit legjitim, konsiderohet si një masë e detyrueshme për ruajtjen e rendit dhe drejtësisë në shoqëri. Kjo qasje vlen për të dyja situatat e përmendura në kontekstin e trajtimit të konflikteve të brendshme në shoqërinë islame.[1]

Ndalimi për t'u rebeluar dhe ndëshkimi i ashpër për veprimin e rebelimit janë trajtuar qartë në dhjetëra transmetime të hadithëve të Profetit Muhamed a.s.. Këto transmetime theksojnë se ***Beg'ju*** (rebelimi i padrejtë) është një veprim i urryer në mënyrë absolute, i ndaluar dhe i ndëshkueshëm nga Allahu. Muslimanëve u ndalohet të luftojnë kundër udhëheqësve të tyre legjitimë, përveç nëse ata udhëheqin drejt mëkateve ose veprimeve që bien në kundërshtim me Sheriatin.

Muslimanëve u kërkohet t'i binden autoritetit të tyre legjitim dhe të shmangin përleshjet, trazirat dhe gjakderdhjen që çojnë në dëmtimin e pasurisë, nderit dhe jetës së të tjerëve, përveçse në rastet kur ka arsye të qarta dhe të ligjshme në përputhje me Sheriatin. Një nga hadithet që e trajton këtë temë është transmetimi i Ebu Hurejres r.a. (Allahu qoftë i kënaqur me të!), ku thuhet se Profeti Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!) ka thënë se: ***"Ai që nuk i bindet imamit (****udhëheqësit****) dhe shkëputet nga bashkësia e muslimanëve, dhe pastaj vdes, ka vdekur si në kohën e injorancës."***[2]

Nga konfliktet e armatosura të kësaj natyre, siç është rebelizmi, që ka ndodhur në kohën e sahabëve[3], dhe nga mënyra se si ka vepruar imami

[1] Sejjid Kutub, *Fi Dhilal el-Kur'an*, Dar esh-Shuruk, vëll. 4, f. 220-222, Kajro 1999.
[2] Muslim, *Sahih Muslim*, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, vëll. 3, Bejrut 1991, f. 1476.
[3] Rreth këtyre ndarjeve, shih: Ibn Ethir, *el-Kamil fi et-Tarikh*, Daru Sadir, vëll. 3, Bejrut 1979, f. 201 e tutje. Konfliktet e armatosura, trazirat e përgjakshme dhe revoltat e dhunshme, që kulmuan me viktima të shumta, edhe pse nuk janë objekt i këtij punimi, përbëjnë një pasqyrë të zymtë të historisë islame. Këto ndodhi, të cilat ndodhën gjatë kohës së sahabëve, patën ndikime anësore të shumta negative që prekën unitetin e shoqërisë islame, duke përfshirë sferën politike, ideologjike dhe shoqërore. Kjo theksohet për shkak se këto ngjarje ishin pikërisht rrethanat në të cilat u shfaqën fraksionet apologjetike dhe politike islame, si khavarixhët, murxhitë, shi'itët dhe të tjerët. Aktiviteti i këtyre fraksioneve shkaktoi efekte negative të ndjeshme në të gjitha

(kryetari), si dhe nga pozicioni dhe vendimet e tij në rrethana dhe situata të tilla, juristët e shkollave juridike islame kanë nxjerrë dispozita të hollësishme lidhur me veprën penale të rebelizmit (***Bag'ju***) dhe me statusin e kryerësve të saj, rebelëve.

Urtësia e sanksionit për veprën penale të ***Beg'j***-it dhe legjitimimi për ndëshkimin e rebelëve, duke luftuar kundër tyre derisa të kthehen në respektimin e të drejtës dhe drejtësisë së vendosur nga autoriteti legjitim, është mjaft e qartë. Kjo lidhet me qëllimet e larta dhe sublime të Sheriatit, të cilat synojnë që muslimanët të kenë një shtet të fortë dhe të bashkuar, të udhëhequr nga një kryetar (*imam*) i drejtë që e zbaton Sheriatin - Ligjin Islam, duke siguruar dominimin e drejtësisë dhe stabilitetit në të gjitha nivelet politike, sociale, ekonomike etj..

I.5.2. Dënimi për veprën penale el-Beg'ju

Dënimi shprehimisht i përcaktuar për veprën penale të ***beg'j*** është dënimi me vdekje (**el-Katl**) ose luftimi i tyre deri sa t'i binden autoritetit legjitim (kryetarit), të shpartallohen dhe të shpërbëhen në mënyrë që të mos kenë më forcë dhe fuqi për të rifilluar luftën kundër autoritetit shtetëror.

Nga luftërat që ka zhvilluar Imam Aliu r.a. me kategorinë e personave që konsiderohen kryerës të veprës penale ***el-Beg'ju*** (rebelët), juristët kanë hartuar një sërë dispozitash që kanë të bëjnë me këtë kategori të veprës penale. Këto dispozita përfshijnë:

1) *Thirrja për pajtim para shpalljes së luftës*: Lufta kundër rebelëve nuk mund të shpallet menjëherë; ata duhet së pari të ftohen për t'u kthyer në bindje ndaj pushtetit legjitim. Gjithashtu, duhet të zbulohet arsyeja e pretendimeve të tyre dhe motivet që i kanë çuar të rrezikojnë të mirat juridike dhe stabilitetin e shtetit. Nëse ekzistojnë ankesa të bazuara nga ana e tyre, ato duhet të dëgjohen dhe të trajtohen. Ky kriter është në përputhje me urdhërin kuranor ku thuhet: "**...pajtohuni me ta...**" (el-Huxhurat:9)

poret e jetës së shoqërisë islame, duke përfshirë përçarjen dhe dobësimin e unitetit të saj.

2) *Luftimi në rast të këmbënguljes*: Nëse rebelët vazhdojnë të këmbëngulin në mosbindje dhe refuzojnë pajtimin, autoriteti legjitim ka të drejtë t'i luftojë ata deri sa të dorëzohen dhe të rikthehen në bindjen ndaj pushtetit shtetëror legitim[1].

3) Pasi rebelët luftohen dhe nënshtrohen, nëse individë të veçantë shkëputen nga grupi i tyre ose dezertojnë, autoritetet nuk janë të detyruar t'i ndjekin ata më tej, përveçse në rastet kur ekziston një dyshim i bazuar ose frika se ata mund të rigrupohen përsëri ose t'i bashkohen grupeve të tjera rebele. Në këto rrethana, juristët theksojnë se shpenzimet e shërimit të plagosurve duhet të mbulohen nga ata vetë[2]. Gjithashtu, robërit e zënë gjatë konfliktit të armatosur mund të ekzekutohen, pasi luftimi i tyre konsiderohet detyrim ligjor derisa t'i binden autoritetit legjitim[3].

4) Nëse kryetari legjitim arrin të shuajë grupin rebel dhe të rikthejë rendin publik, atyre nuk u shqiptohet dënim si atyre që kryejnë veprën penale të ***Hirabe***. Robërit e zënë nuk ekzekutohen, por ndaj tyre mund të shqiptohen masa të tilla si privimi nga liria (burgimi) derisa të shfaqin pendim të sinqertë dhe të rikthehen në bindje ndaj autoritetit[4].

5) Pasardhësit e personave që janë rebeluar nuk merren robër, as nuk u konfiskohet pasuria. Megjithëse prindërit e tyre kanë kryer veprën penale të rebelizmit, ata mbeten muslimanë, dhe kjo është e mjaftueshme për ta konsideruar pasurinë e tyre të paprekshme dhe të pacenueshme. Megjithatë, për shkak të veprimeve të rebelëve kundër pushtetit legjitim, pasuria e tyre mund të konfiskohet përkohësisht për interesat e muslimanëve. Nëse rebelët pendohen, atyre u kthehet e gjithë pasuria.

---

[1] Është një fakt historikisht i njohur se Imam Aliu r.a., për të negociuar me grupin që e kundërshtonte, dërgoi Ibn Abbasin r.a. për të zbuluar arsyet dhe dilemat që i kishin shtyrë ata të rebeloheshin. Pas një diskutimi të gjatë me ta, Ibn Abbasi r.a. arriti t'u qartësojë të gjitha dilemat dhe mosmarrëveshjet që kishin. Për më shumë detaje mbi këtë ngjarje historike dhe për trajtimin e problematikave që ndërlidhen me udhëheqjen e pushtetit se si është menaxhuar, si kanë shpërthyer trazirat dhe si ato janë heshtur nga këndvështrimi i Sheriatit, shih punimin brilant të mendimtarit dhe dijetarit të njohur të kohës, dr. Muhammed Ammare, *el-Islam ve Felsefetul Hukm*, Dar esh-Shuruk, Kajro 1989.

[2] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, Dar el-Mea'arif, Kajro, vëll. 10, f. 125-127.

[3] Ibn Nuxhejm, *el-Bahr er-Ra'ik...*, vëll. 5, f. 151-153.

[4] El-Maverdi, *el-Ahkam es-Sultanije*, vep. e cit., f. 79-82.

6) Rebelët nuk janë të detyruar të kompensojnë dëmet, qofshin jetë njerëzish apo të mira materiale, të shkaktuara gjatë kryerjes së veprës penale të rebelizmit (***Beg'ju***), me kusht që gjatë këtij aktiviteti kriminal ata të kenë pasur një arsyetim të justifikuar[1]. Përndryshe, nëse veprimet e tyre nuk kanë arsyetim të vlefshëm, ata mund të dënohen për kryerjen e veprës penale të ***Hirabes***.

7) Të gjithë juristët e katër shkollave juridike janë të një mendimi se të rënëve gjatë aktivitetit kriminal të veprës penale të ***Beg'j-***it u lahet kufoma dhe u falet namazi i xhenazes. Megjithatë, ka divergjenca lidhur me grupin e Khavarixhëve. Disa juristë i konsiderojnë ata pabesimtarë që kanë dalë nga besimi islam, ose se me veprimet e tyre kanë reneguar nga Islami[2].

I.6. Dallimet mes veprës penale *el-Beg'ju* dhe veprave të ngjashme si ajo

Ekzistojnë dallime të rëndësishme midis veprës penale politike dhe veprës penale të ***el-Beg'j***, siç parashihet në Sheriatin islam. Për të ilustruar këto dallime, ato mund të përmblidhen si më poshtë:

Dallimi qëndron në konceptin e legjitimitetit politik. Shumica e vendeve sot kanë kushtetuta dhe ligje që përcaktojnë në mënyrë të qartë proceset për arritjen dhe transferimin e pushtetit. Në këto vende, është e rregulluar me norma kushtetuese mënyra e kalimit të pushtetit nga një subjekt në tjetrin. Ligjet përcaktojnë qartë se cilat veprime konsiderohen krime kundër sigurisë së brendshme dhe parashikojnë sanksione për to, duke synuar mbrojtjen e sistemit politik të vendit. Ky koncept është shumë i ndryshëm nga ai i Sheriatit islam, i cili bazohet në parimet e drejtësisë dhe drejtësisë islame. Nëse një vepër penale politike nuk përputhet me parimet, vlerat dhe normat e përgjithshme të Sheriatit islam, ajo nuk mund të konsiderohet si vepër penale politike sipas kuptimit të Sheriatit. Për të hartuar një kod penal islam, dispozitat duhet të burojnë nga e drejta islame dhe të jenë të mbështetura në përpjekjet shkencore dhe të pavarura të dijetarëve muslimanë (*ixhtihad*).

[1] Ali Khazim, *el-Bugat: tearifuhum ve ahkamuhum*, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1993, f. 85-89.
[2] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 10, f. 51-55.

Për veprat penale që rrezikojnë sigurinë e brendshme politike, Drejtësia Penale Islame parashikon dënimin me vdekje. Përveç kësaj, autoritetet shtetërore legjitime kanë të drejtë të shqiptojnë dënime *te'azir*, si burgimi apo konfiskimi i pasurisë në disa raste. Nuk ka dyshim se ndëshkimet për kryerësit e veprës penale të ***el-Beg'j***-it ndryshojnë në varësi të rrethanave në të cilat kryhet kjo vepër penale. Për më tepër, mund të ketë dispozita që parashikojnë amnisti ose falje, për sa kohë që qëllimi është ruajtja e stabilitetit dhe sigurisë së shoqërisë, duke siguruar një parandalim si të veçantë, ashtu edhe të përgjithshëm.

Ka një gamë të gjerë problematikash të ngritura nga përkufizimet që juristët i bëjnë veprës penale të *el-Beg'j*-it, veçanërisht kur bëhet fjalë për ndëshkimin penal të saj. Disa nga çështjet më të rëndësishme që duhen adresuar janë si vijon:

Rëndësia e përcaktimit të autoritetit politik legjitim: Është thelbësore të përcaktohet koncepti juridik i autoritetit më të lartë politik, domethënë, kush konsiderohet si sundues (kryetar) legjitim dhe nga buron legjitimiteti i tij. Vetëm në këtë mënyrë mund të konsiderohet se një person apo grup që shfaq padëgjueshmëri ndaj tij (refuzon t'i bindet) është kryerës i veprës penale të ***el-Beg'j***-it dhe mund të ndëshkohet me sanksionin përkatës për këtë aktivitet kriminal.

Identifikimi i padrejtësisë apo dhunës politike: Kush konsiderohet udhëheqës i padrejtë dhe cilat janë aktet që e bëjnë një udhëheqës të tillë të konsiderohet despot? Në këtë rast, individët ose grupet që shfaqin padëgjueshmëri ndaj një udhëheqësi të tillë nuk mund të kualifikohen si kryerës të veprës penale të ***el-Beg'j***-it, por aktiviteti i tyre mund të konsiderohet si një refuzim legjitim i padrejtësisë dhe një zbatim i parimit islam të "*urdhërimit për të mirë dhe ndalimit nga e keqja*".

Përcaktimi i konceptit të "arsyetimit të justifikuar": Cilat janë kërkesat politike që mund të konsiderohen legjitime dhe justifikimi për veprime të caktuara? A mund të trajtohen të gjitha veprimet që synojnë përmirësimin e drejtësisë dhe sistemit politik si të justifikuara?

Përkufizimi i "revoltës së dhunshme": Revolta e dhunshme, që nënkupton shpalljen e luftës së armatosur, është një nga elementet themelore të veprës penale të ***el-Beg'j***. Është thelbësore të përcaktohet se çfarë për-

fshihet në këtë koncept. Po ashtu, është e rëndësishme të shqyrtohet pozita e opozitës politike që në mënyrë paqësore kundërshton pushtetin pa përdorur armë dhe me kërkesa të qarta për ndryshime politike. Cilat janë dispozitat për këtë kategori veprimtarish?

Përgjigjja e këtyre pyetjeve, si dhe të tjera që lidhen me veprën penale të ***el-Beg'j***, na çon drejt një analize më të gjerë të sistemit politik islam. Pyetje si:

Si duhet të merret pushteti?

Cili është burimi i legjitimitetit të pushtetit?

Si përcaktohet natyra e sundimit islam?

Cilat janë mekanizmat për ushtrimin e pushtetit?

Deri ku shtrihen kufijtë e pjesëmarrjes së popullit në ushtrimin e pushtetit?

Këto dhe shumë çështje të tjera që ndërlidhen me qeverisjen dhe pushtetin politik do të trajtohen më tej, duke u bazuar në mendimin politik islam dhe duke paraqitur një vështrim të shpejtë mbi këto problematika.

Mendimi politik islam e ka adresuar këtë çështje përmes dy pikëpamjeve kryesore të shkollave politike:

Shkolla e parë, përfaqësuar nga mendimtarët e "***Ehli Sunnetit***", beson se Profeti Muhamed a.s. nuk ka përcaktuar asnjë person specifik për ta pasuar në udhëheqje. Kjo nënkupton se çështja e udhëheqjes së shtetit (*hilafetit*) i takon komunitetit musliman për t'u vendosur. Duke u bazuar në ngjarjet historike që kanë kaluar muslimanët, janë shkruar disa libra, ku ndër to janë: "*Ahkam Sulltanije*" (Vendimet shtetërore) dhe "*Sijase Sheri'je*" (Politika e Sheriatit), nga të cilat nxirren tri nivele të legjitimitetit politik:

Niveli i parë: Zgjedhja e ligjshme e udhëheqësit shtetëror (*halif*):

- Udhëheqësi zgjidhet nga një organ i posaçëm që merret me emërime dhe shkarkime (*Ehlu'l-Hal ve'l-Akd*).

- Kryetari aktual ia bart të drejtën një pasardhësi, duke e përcaktuar atë si trashëgimtar për udhëheqje.

- Marrja e pushtetit ndodh në mënyrë të dhunshme dhe me forcë[1].

Këto metoda bazohen në precedentët historikë. Për shembull, *muhaxhirët* (emigrantët) zgjodhën Ebu Bekrin si halif (udhëheqës shteti), ndërsa ai ia besoi më pas këtë detyrë Umer ibn el-Hatabit. Ky i fundit institucionalizoi këshillin këshillues *esh-Shura*. Sa i përket formës së tretë - marrjes së pushtetit në mënyrë të dhunshme dhe me forcë - kjo metodë është fatkeqësisht më e njohura në historinë e Islamit dhe ka qenë e famshme për pasojat që ka shkaktuar në jetën politike islame.

Niveli i dytë ka të bëjë me kushtet që duhet të përmbushë imami apo *halifi*, të cilat, sipas juristit të njohur shafi'it el-*Maverdi*, janë shtatë. Ndër këto, më e rëndësishmja, pa asnjë diskutim, është drejtësia dhe kapaciteti intelektual, që janë të domosdoshme për të bërë ixhtihad në raste kur kërkohet plotësimi i një zbrazëtire juridike ose nxjerrja e një vendimi të ri.

Megjithatë, këto kushte kanë mbetur kryesisht vetëm në teori. Sa është numri i *halifëve* që i kanë plotësuar këto kritere? Mungesa edhe e një kushti të vetëm tek ata që marrin ose synojnë postin më të lartë të pushtetit (udhëheqjen e shtetit) krijon dyshime të mëdha mbi legjitimitetin e tyre. Kjo, nga ana tjetër, mund të shërbejë si motiv politik për rebelët e mundshëm, duke i nxitur ata të shpallin revoltë të armatosur kundër tij.

Niveli i tretë ka të bëjë me legjitimitetin që duhet të gëzojë një individ me rastin e marrjes së detyrës si kryetar i shtetit. Legjitimiteti është një nga shtyllat kryesore që garanton pranim të gjerë nga populli dhe shmang përçarjet e mundshme brenda komunitetit. Ai siguron bazën për autori-

[1] Juristi i mirënjohur shafi'it, el-Maverdi, në librin e tij (*Ahkam es-Sultanije vel-Vilajet ed-Dinije*, f. 6), shpjegon në mënyrë të detajuar dy kushtet e para që duhet të plotësojë kryetari i shtetit. Ndërsa kushti i tretë përmendet nga juristi hanbeli el-Behuti, i cili transmeton nga Abdus ibn Malik se qëndrimi i Imam Ahmed ibn Hanbelit është se ata që luftojnë me shpatë për të marrë pushtetin dhe fitojnë epitetin më të lartë në hierarkinë e shtetit, *Emirul Muminin* (Udhëheqës i Besimtarëve), nuk i takon asnjë besimtari të refuzojë atë si udhëheqës, pavarësisht nëse ai është person i mirë apo jo. Imam Ahmedi e mbështet këtë qëndrim me një arsyetim historik, duke përmendur se kundër Abd el-Malik ibn Mervanit u ngrit dhe u rebelua Abdullah ibn Zubejri, të cilin ai e vrau. Pas kësaj, Abd el-Maliku e mori pushtetin, dhe njerëzit, me ose pa dëshirë, e pranuan atë si kryetar (imam). Për një trajtim më të detajuar, shih: el-Behuti, *Keshshaf el-Kina...*, vep. e cit., vëll. 5, f. 137.

tetin e udhëheqësit dhe mbron unitetin e shtetit[1]. Kështu, nëse kryetari (imami apo *halifi*) i plotëson kushtet e përcaktuara duhet patjetër që popullata t'i bindet atij dhe ta ndihmojë atë, në të kundërtën jo.

Arsyet për të shkarkuar një halif janë të kufizuara në dy cilësi: nëse ai është imoral dhe i padrejtë. Juristi el-Maverdi konsideron se, kur një udhëheqës shfaq degjenerim moral dhe devijim nga drejtësia, ai nuk mund të besohet për të mbajtur postin e kryetarit të shtetit dhe përfundimisht konsiderohet i padrejtë dhe mizor.

Sipas Imam el-Gazaliut, një pushtetmbajtës i padrejtë, nëse nuk e ndalon padrejtësinë, duhet të konsiderohet i shkarkuar ose të shkarkohet detyrimisht. Kjo nënkupton se ai nuk mund të pretendojë më të jetë autoriteti më i lartë i shtetit[2]. Gjithashtu, nëse ka shenja të qarta që tregojnë se ai ka devijuar nga feja ose ka shfaqur apostazi (pabesim), i tërë komuniteti musliman ka të drejtë ta rrëzojë nga posti.

Në këtë kontekst, ata që rebelohen kundër një pushtetmbajtësi të papërshtatshëm fetarisht, të devijuar ose të pafe, ose që nuk i ka plotësuar kushtet e udhëheqësit (kryetarit të shtetit), nuk konsiderohen rebelë (***el-Bugat***). Kjo është veçanërisht e vërtetë nëse rebelët janë nga radhët e njerëzve të drejtë dhe të ndershëm dhe kërkesat e tyre përkojnë me parimin e njohur islam "*Urdhërimi për të mirë dhe ndalimi nga e keqja*" dhe zbatimin e drejtësisë. Këto përpjekje nuk duhet të kenë për qëllim përfitime të vogla të kësaj bote ose thjesht synimin për të marrë pushtetin.

Shkolla e dytë, e njohur si shkolla ***Imamije Ithna Asherije*** - Duodecimalistët (shkolla e doktrinës **shi'ite**), mbështetet nga ithtarët e kësaj shkolle dhe të doktrinave juridike përkatëse. Ata besojnë se vazhdimësia dhe udhëheqja e shtetit janë ndër parimet bazë të fesë, të vërtetuara me tekst të qartë ligjor dhe me emërim hyjnor, jo përmes zgjedhjes nga masa e popullit. Sipas tyre, Profeti Muhamed a.s., pas vdekjes së tij, ka emëruar Imam Ali ibn Ebi Talib si *Halif*.

[1] El-Maverdi, *el-Ahkam es-Sultanije vel-Vilajet ed-Dinijeh*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Kajro 1996, f. 6.
[2] Dr. Ahmed Mahmud Subhi, *en-Nadharijat es-Sijasije leda el-Firek el-Islamije*, Kuvajt 1993, Mexhelet Alimul Fikr, nr. 22/viti i dytë i botimit, f. 143.

Për rrjedhojë, nuk ka vend për zgjedhjen e kryetarit nga populli i gjerë; në vend të kësaj, ata duhet t'u nënshtrohen dhe t'u binden imamëve nga radhët e *Ehlul Bejtit* (Anëtarët e Shtëpisë së Profetit Muhamed a.s.), të cilët janë të paracaktuar. Karakteristika më e rëndësishme që duhet të posedojë një imam (kryetar), sipas fraksionit *shi'it* Duodecimalist (*Ithna Asherije*), është pagabueshmëria. Ata besojnë se imami është vazhdimësi e profecisë.

Juristi i njohur shi'it Mohsin el-Emin pohon: "Imami duhet të jetë i pagabueshëm dhe njohës i shkëlqyer i Sheriatit. Nëse ai nuk është i pagabueshëm, nuk mund t'i besohet, sepse kjo përbën një mangësi në personalitetin e tij. Si lider dhe udhëheqës, ai nuk mund të paramendohet të mos e njohë Sheriatin. Kryerja e mëkatit nga ana e tij do të bënte që fjalët e tij të mos merreshin për të vërteta, gjë që është në kundërshtim me qëllimin dhe kërkesat themelore të një udhëheqësi shtetëror (*Imam*)"[1].

Nëse imami është i pagabueshëm nga mëkatet dhe gabimet, nuk ka vend për të diskutuar mundësinë e gabimit në të kuptuarit ose interpretimin e Sheriatit, apo në mënyrën e zbatimit të tij. Ajo që ai mendon ose vendos konsiderohet e drejtë dhe duhet të ndiqet. Për këtë arsye, rebelimi kundër një imami të tillë, të pagabueshëm dhe të përcaktuar nga Zoti i Plotfuqishëm, konsiderohet një akt kriminal dhe i dënueshëm, pavarësisht nëse rebelimi është i motivuar politikisht apo jo.

Ndjekësit e kësaj shkolle, si dhe të gjitha fraksionet e tjera shi'ite, zakonisht nuk e konsiderojnë të dënueshëm rebelimin (***el-Bugat***) ndaj imamëve jo-shi'itë. Kjo për shkak se ata besojnë se sistemet politike që pasuan Profetin Muhamed a.s. kanë qenë të paligjshme dhe të uzurpuara nga e drejta legjitime e udhëheqjes nga imamët e tyre. Kjo është një ndër arsyet kryesore që shpjegojnë numrin e madh të revolucioneve shi'ite kundër pushteteve Emevite dhe Abaside.

Duhet të theksohet se shumë nga çështjet që trajtohen në literaturën politike të vjetër nga secila prej këtyre dy shkollave nuk janë më relevante për diskutim. Aktualisht nuk ekziston një halifat islam. Epoka e imamëve të pagabueshëm tek shi'itët ka përfunduar prej shumë shekujsh. Për më

[1] Mohsin el-Emin, *A'jan esh-Shia*, bot. 3, Dar el-Taaruf el-Matbu'at, vëll. 1, Bejrut 1986, f. 75.

tepër, ekziston një hendek i madh ndërmjet realitetit islam që kanë përjetuar muslimanët dhe kushteve ideale që përshkruan literatura politike mbi imamët. Nuk ekziston një kushtetutë e shkruar që të përcaktojë metodologjitë e qarta për qeverisjen, mënyrën e arritjes në pushtet, detyrat e sunduesit, të drejtat e popullatës, apo transmetimin e pushtetit. Për këtë arsye, shumica e *halifëve* vepronin sipas interesave të tyre personale, duke e konsideruar pushtetin shtetëror si pronë personale ose familjare.

Kjo situatë justifikonte shpeshherë sjelljen e ashpër ndaj opozitës politike, qofshin ata të armatosur apo paqësorë. *Halifët* e tillë e shihnin çdo shprehje të vullnetit të popullit si një përpjekje për të rrëmbyer udhëheqjen e shtetit. Ky koncept, që mbizotëronte për autoritetet shtetërore të kësaj natyre, bënte që masa e muslimanëve të shpenzonte pasurinë materiale dhe potencialin njerëzor në luftërat kundër pushtetmbajtësve të tillë. Në shumë raste, të dyja palët - ata që ishin në pushtet dhe opozita që pretendonte pushtetin - ndjenin se kishin legjitimitetin dhe të drejtën për të vepruar në atë mënyrë.

Një vështrim studimor dhe i thelluar në sferën e politikës islame ka mbetur shumë larg nga realiteti i krijimit të një pushteti të mirëfilltë politik. Kjo është arsyeja që shpjegon dobësinë dhe atrofinë e mendimit politik islam. Shkolla e imamëve (*shi'itë*) është përqendruar kryesisht në argumentimin dhe mbështetjen e së drejtës së udhëheqjes së shtetit nga ana e *Ehli Bejtit*. Ndërsa shkolla e *Ehli Sunnetit* është kufizuar në përshkrimin dhe justifikimin e realitetit ekzistues. Ky zhvillim është reflektuar edhe në mendimin e teorisë politike islame bashkëkohore.

Pavarësisht arritjeve të kësaj shkolle gjatë një shekulli në përpjekjet për të konsoliduar një sistem politik islam, as ajo nuk ka arritur të largohet ndjeshëm nga rifreskimi dhe ripërpunimi i teorive politike të trajtuara më parë në librat si *Ahkam es-Sulltanije* (Dispozitat legjitime politike). Këto përpjekje shpesh janë përkthyer në përdorimin e një fjalori bashkëkohor dhe shtesa të vogla në formën e krahasimeve apo kritikave.

Kushtet që duhet të plotësojë kreu i shtetit islam bashkëkohor, detyrimet dhe përgjegjësitë e tij, mënyrat e zgjedhjes dhe shkarkimit, janë praktikisht të njëjta me ato që kanë përmendur juristët si el-Maverdi (jurist shafi'it) dhe el-Ferra (jurist hanbelit). Këto mbeten si shkrime të karakterit historik, që shpesh thellojnë hendekun mes tyre dhe realitetit

bashkëkohor. Për këtë arsye, disa juristë i konsiderojnë këto shkrime të padobishme për zgjidhjen e sfidave të sotme.

Megjithatë, kjo nuk do të thotë se mungojnë përpjekjet e vlefshme në këtë fushë. Ekziston një debat i rëndësishëm në mesin e mendimtarëve muslimanë rreth rikthimit të parimit të këshillit këshillues (*esh-Shura*)[1], duke e bërë atë një rregull bazë për zgjedhjen e kryetarit të shtetit dhe rregullimin e marrëdhënieve ndërmjet pushtetit dhe opozitës. Kjo përfshin shqyrtimin e mekanizmave demokratikë perëndimorë për mbrojtjen e rendit kushtetues, duke bërë thirrje për përvetësimin e disa elementeve të sistemeve politike moderne. Këto mekanizma janë arritur pas përvojave të hidhura të njerëzimit nën sundimet absolute dhe autoritare gjatë historisë botërore.

Një sistem i tillë, i bazuar në respektimin e lirisë së mendimit dhe garantimin e pjesëmarrjes së popullit në pushtet dhe në drejtimin e punëve publike, do të siguronte një pluralizëm politik të ligjshëm. Ky sistem do të mundësonte që të gjitha rrymat dhe grupet ideologjike të garojnë për pushtet brenda kuadrit ligjor dhe në mënyrë paqësore, duke shmangur përplasjet e dhunshme për pushtet dhe duke promovuar stabilitetin politik.

Këto aspekte pozitive janë, së paku, përpjekje për mbrojtjen e demokracisë si elemente të theksuara dhe të veçanta, që synojnë të tejkalojnë konceptin e një opinioni të mundshëm negativ që mund të ekzistojë ndër muslimanët tradicionalë kundërshtarë të përgjithshëm të demokracisë[2]. Dr. Jusuf al-Karadavi, në një prej reagimeve të tij mbi pyetjen nëse demo-

[1] Muhamed Dekir, *Minel istibdad ila dimukratije*, Mehele el-Kelime, Kajro, f. 54.

[2] Kundërshtarët e konceptit të demokracisë e konsiderojnë atë si një vepër perëndimore rreptësisht të ndaluar, që nuk duhet në asnjë mënyrë të integrohet në konceptin politik islam. Ata shkojnë aq larg sa ta cilësojnë këtë sistem si *Kufër* (pabesim), duke argumentuar se është një projekt perëndimor me dy qëllime kryesore: 1. *Laicizmi i shtetit islam*: Kjo përfshin krijimin e një shteti laik që rezulton në dominimin e shthurjes dhe shfrenimit moral në shoqërinë islame, duke çuar në zhbërjen e vlerave fetare dhe tradicionale, dhe 2. *Pushteti i ideologjive laike*: Sipas tyre, demokracia krijon mundësi që ideologjitë laike të arrijnë në pushtet, duke zëvendësuar strukturat politike dhe fetare tradicionale. Në lidhje me këtë debat ndërmjet dy taboreve - atyre që e refuzojnë demokracinë dhe atyre që e mbështesin frymën e saj - mund të konsultohet punimi i studiuesit të mirënjohur musliman Fehmi Huvejdi, *el-Islam ve ed-Dimukratije*, revista *el-Mustekbel el-Arabi*, nr. 166, vit. bot, 12, Kajro 1992.

kracia është *Kufër* (mosbesim), thotë: "Është e çuditshme që disa njerëz e gjykojnë demokracinë si një formë të hapur mosbesimi apo kufër të qartë. Ata e bëjnë këtë sepse nuk kanë njohuri të thelluara dhe të mirëfillta mbi demokracinë. Shpesh, ata neglizhojnë thelbin e saj dhe përqendrohen vetëm në aspektet e jashtme. Thelbi i demokracisë, duke mos marrë parasysh përkufizimet akademike, qëndron në këtë: njerëzit zgjedhin ata që do t'i udhëheqin; askush nuk mund t'u imponohet nëse ata nuk e duan. Udhëheqësit japin llogari para tyre nëse shkelin ligjet dhe mund të shkarkohen nëse devijojnë (nga fryma e konceptit islam). Ata nuk mund ta drejtojnë popullatën drejt politikave ekonomike, sociale, kulturore apo politike që janë të papranueshme dhe të papërshtatshme për ta".

Sipas Dr. Karadavit, ky është thelbi i demokracisë së vërtetë. Ai vëren se bota moderne ka standardizuar formula dhe metoda veprimi për demokracinë, të tilla si: zgjedhjet, referendumi, miratimi i vendimeve nga shumica, pluralizmi politik, liria e shtypit dhe pavarësia e gjyqësorit.

A është demokracia, në të vërtetë, në kundërshtim me Islamin? Cilat nga elementet e saj janë në kundërshtim me ndonjë parim islam? Dhe cilat janë argumentet nga Kurani dhe Sunneti që e tregojnë këtë kundërshtim?

Dr. Karadavi shton: "Në fakt, ai që i qaset me vëmendje thelbit të demokracisë, arrin në përfundimin se ajo është brenda kornizave të Islamit"[1].

Pavarësisht nëse parimi themelor i sistemit politik islam është *esh-Shura* apo demokracia, ajo që në të vërtetë ka rëndësi për sa i përket përcaktimit të krimit të *el-Beg'j* (rebelimit të armatosur) ose krimeve politike në përgjithësi, është ekzistenca e një kushtetute të shkruar. Kjo kushtetutë duhet të përcaktojë në mënyrë të detajuar natyrën e pushtetit, rolin dhe funksionimin e tij. Ajo gjithashtu duhet të përshkruajë të drejtat themelore dhe obligimet ligjore të qytetarëve (shtetasve) dhe të rregullojë modelin e ushtrimit të pushtetit, përfshirë pushtetin e deleguar.

Kushtetuta duhet të specifikojë formën e pushtetit shtetëror dhe politik, si dhe veçoritë e autoritetit shtetëror. Po ashtu, duhet të përcaktojë veprimtarinë e funksionarëve, të drejtat themelore të individëve dhe

[1] Shih analizat e mrekullueshme që ka bërë rreth këtyre problematikave studiuesi Muhamed Dekir, *Tetavur el-Fikr es-Sijasi el-Islami el-Muasir: ed-Din ve es-Sijase, Nadharijat fil fikri es-Sijasi el-Islami*, bot. 1, Bejrut 2003, f. 23.

mënyrën e pjesëmarrjes së qytetarëve në ushtrimin e pushtetit. Kjo pjesëmarrje mund të realizohet përmes zgjedhjeve ose mjeteve të tjera kryesore të përcaktuara për këtë qëllim[1].

Akti më i lartë juridik i një shteti specifikon saktësisht mënyrën se si pushteti mund të merret në mënyrë të ligjshme dhe legjitime, si dhe mënyrën se si ai transferohet paqësisht dhe ligjërisht nga një person te një tjetër apo nga një parti te një tjetër. Gjithashtu, ky akt përcakton rrethanat dhe rastet kur kryetari mund të shkarkohet ose të largohet nga detyra. Ai gjithashtu vendos standardet legjitime politike për opozitën dhe të drejtat e saj, duke përcaktuar rastet kur opozita politike kualifikohet si kryerëse e veprës penale të ***el-Beg'j***-it. Në këto raste, ajo duhet të luftohet nga autoriteti legjitim dhe nga i gjithë komuniteti musliman në tërësi.

Ajeti i nëntë i sures el-Huxhurat konsiderohet si baza juridike për të kualifikuar një veprim si krim i ndëshkueshëm islamikisht (***el-Beg'j***), duke përfshirë dhe dënimin konkret që përshkruhet në këtë ajet. Nga ky ajet mund të deduktohet parimi bazë i ndarjes së drejtësisë mes fraksioneve ndërluftuese në një shoqëri islame[2]. Ky parim, në mënyrë të domosdoshme, kërkon ekzistencën e një instance më të lartë ligjore për garantimin dhe ndarjen e drejtësisë. Dr. Muhamed Ebu Hasan sugjeron që kjo instancë të jetë Gjykata e Lartë Kushtetuese[3], e cila do të kishte kompetencën për të shqyrtuar mosmarrëveshjet ndërmjet qeverisë dhe opozitës, duke vendosur për shkallën e ligjshmërisë dhe legjitimitetit juridik, dhe duke dhënë vendimin përfundimtar. Nëse e drejta është në anën e qeverisë, opozita duhet t'i bindet pushtetit dhe t'i përmbahet ligjeve, duke ushtruar veprimtarinë e saj në përputhje me normat ligjore në fuqi. Në rast se opozita refuzon të veprojë sipas vendimit të gjykatës, ajo do të konsiderohet si kryerëse e veprës penale të ***el-Beg'j***-it, dhe shoqëria muslimane duhet të ndërmarrë të gjitha masat ligjore të parashikuara nga kushtetuta për ta ndalur atë.

---

[1] Rashid el-Ghannushi, *Public Freedoms in the Islamic State*, Al-Muhajiroun Publications, Londër 1993, f. 89-91.

[2] Shih më gjerësisht el-Kurtubi, *Tefsir el-Kurtubi*, bot. 4, Dar el-Hadith, Kajro 2000, f. 273-275.

[3] Shih më hollësisht dr. M. Ebu Hasan, *el-Xherime vel ukube fi sheria*, Kajro (pa vit bot.), f. 395.

Nëse e drejta është në anën e opozitës, qeveria duhet të përmbushë kërkesat e opozitës ose të japë dorëheqjen. Në rast se qeveria refuzon të tërhiqet, ajo bëhet një autoritet i paligjshëm për shoqërinë dhe, si e tillë, duhet të hiqet nga pushteti. Vetëm kështu shoqëria muslimane mund të shmangë konfliktet e dhunshme dhe përplasjet e armatosura për pushtet.

II. EL-HIRABE

II.1. Vështrim i përgjithshëm

Sipas konceptit të së drejtës penale islame, veprat penale që rrezikojnë sigurinë e përgjithshme - siç janë ato kundër pasurisë, jetës dhe rendit shoqëror - përfshijnë edhe një krim të veçantë që në literaturën klasike njihet si ***Hirabe*** (apo ***Kutau et-Tarik*** - *Kusaria e rrugës*)[1]. Kjo vepër penale përfshin jo vetëm cenimin e pasurisë publike dhe private, por njëkohësisht cenon rendin dhe sigurinë publike në mënyrë të drejtpërdrejtë. *Hirabe* shquhet për përdorimin e forcës fizike ose psikologjike, shpesh të shoqëruar me dhunë të manifestuar publikisht, që mund të rezultojë në humbje të jetës ose trauma të tjera te viktimat dhe kalimtarët.

Ky krim ka për qëllim çrregullimin e rendit juridik dhe shoqëror përmes akteve të dhunshme që përfshijnë marrjen e pasurisë në mënyrë të dhunshme dhe shpesh përfundojnë me pasoja të rënda, si vdekja e udhëtarëve ose terrorizimi i qytetarëve. Dhuna e ushtruar nga kryerësit e kësaj vepre përfshin jo vetëm aspektin fizik, por edhe atë psikologjik, duke krijuar një gjendje pasigurie dhe frike në komunitetet ku ndodhin këto akte. Në raste të tilla, autoritetet shpesh e kanë të vështirë të shtrijnë pushtetin e tyre dhe të sigurojnë kontrollin efektiv mbi territorin ku ndodhin këto krime.

Ky krim përmendet në mënyrë të qartë në Kuran, ku Allahu i Madhërishëm thotë: **"Vërtet, ndëshkimi për ata që luftojnë kundër Allahut dhe të Dërguarit të Tij, si dhe shkaktojnë çrregullime në tokë është**

[1] Për shkak të mungesës së një fjalori të mirëfilltë juridik islam në fushën penale, terminologjia në gjuhën shqipe për këtë emërtim është e larmishme. Disa e përkthejnë si "plaçkitje," ndërsa të tjerë si "grabitje." Megjithatë, ne jemi përcaktuar ta sjellim këtë term në gjuhën shqipe si "*kusari e rrugës*", për një arsye të qartë: veprimet kryhen haptazi në rrugë, duke marrë dhunshëm pasurinë e të tjerëve dhe duke ushtruar forcë fizike, dhunë, dhe presion psikologjik ndaj tjetrit tek i cili synohet të ngjallet frikë dhe trishtim i madh. Ky përcaktim synon të theksojë natyrën publike dhe agresive të veprës penale, duke e dalluar atë nga format e tjera të vjedhjes që kryhen në mënyrë të fshehtë apo pa përdorim të dhunës.

që të vriten, të gozhdohen, t'u priten duart dhe këmbët në anë të kundërta, ose të dëbohen nga vendi." (el-Maide, 33)

Ky ajet përcakton qartë ashpërsinë e dënimeve për *hirabe*, duke përfshirë opsione si ekzekutimi, prerja e gjymtyrëve ose internimi, bazuar në rrethanat dhe pasojat e krimit.

Në literaturën juridike islame, kjo vepër dallon nga krimet e tjera penale si rebelimi (*el-Beg'ju*) dhe vjedhja (es-Serika) për dy arsye kryesore:

- *Dhuna publike dhe e hapur*: Kryerësit e veprës penale të *hirabe* veprojnë hapur, duke përdorur forcë dhe kërcënime në mënyrë publike për të arritur qëllimet e tyre.

- *Elementet e veçanta të figurës juridike*: Krimi *hirabe* përfshin elemente të veçanta që e dallojnë nga krimet e tjera, si aktet e fshehta të vjedhjes apo rebelimi politik.

Literatura juridike klasike, përfshirë veprat e dijetarëve si Imam Shafi'i në "*el-Umm*" Ibn Kudame në "*el-Mugni*" dhe autorë të shkollave Hanefi, Maliki dhe Hanbeli, e trajton *hiraben* si një krim të përmasave të mëdha, që prek drejtpërdrejt të drejtën hyjnore dhe sigurinë publike. Për këtë arsye, dënimet për këtë vepër janë të ashpra dhe të pandryshueshme nga falja e individëve të dëmtuar, pasi krimi konsiderohet një shkelje kundër rendit shoqëror dhe juridik.

Në shkollën juridike hanefite, vepra penale *hirabe* shpesh quhet "*vjedhje e madhe*" (***es-serika el-kubra***), për të theksuar seriozitetin dhe pasojat e saj të rënda. Kjo vepër karakterizohet nga përdorimi i forcës dhe dhunës së hapur, duke e bërë të ngjashme në disa aspekte me rebelimin (*el-Beg'ju*), sidomos për shkak të natyrës publike dhe manifestimit të dhunës. Elementi i përdorimit të forcës është i pranishëm në mënyrë të domosdoshme, çka e bën këtë vepër të dallueshme nga vjedhja e zakonshme (*es-Serika*), e cila kryhet në mënyrë të fshehtë dhe pa dhunë.

Nga ana tjetër, vjedhja (*es-Serika*), e njohur në këtë kontekst si "*vjedhje e vogël*" (***es-serika es-sugra***), dallohet nga hirabe jo vetëm për shkak të mungesës së dhunës, por edhe për natyrën e saj të kufizuar në vjedhjen e pasurisë pa përdorim të forcës ose kërcënimit publik.

Dijetarët hanefitë, si ata që kanë kontribuar në "Fet'hul Kadir"[1] dhe "el-'Inaje"[2] i theksojnë qartë këto dallime në figurën juridike të veprave penale. Sipas tyre, *hirabe* është një vepër më e rëndë, sepse përveç cenimit të pasurisë publike apo private, prek edhe sigurinë publike dhe rendin shoqëror. Në këtë kuptim, *hirabe* përbën një kategori më të gjerë dhe më të ashpër për shkak të ndikimit të saj në strukturën shoqërore.

Në këtë mënyrë, ky trajtim juridik islam thekson rëndësinë e ruajtjes së sigurisë publike dhe stabilitetit shoqëror, duke ndëshkuar në mënyrë të drejtë dhe proporcionale çdo shkelje që cenon paqen dhe drejtësinë.

II.2. Hirabe *vs.* Terrorizëm

Para më tepër se katërmbëdhjetë shekuj legjislacioni i cili në mënyrë të rreptë luftoi '*terrorizmin'* si dukurinë më makabër që ka njohur dhe njeh shoqëria njerëzore, duke përshkruar elementet themelore, si dhe dënimin për kryerësit e saj, ishte e drejta e sheriatit islam.[3] Ndonëse me këtë emërtim nuk e ka njohur, përputhet plotësisht me përkufizimet e sotme që i janë bërë nocionit të terrorizmit. Aktivitet e dhunshme janë ato të cilat e bëjnë të dallohet nga shumë vepra kriminale të ngjajshme me të.[4]

Teoria e mendimit islam ka sqaruar dy lloje të veprimeve kriminale, ku qartë pasqyrohen aktivitete kriminale të cilat janë drejtuar kundrejt sistemit shoqëror dhe pushtetit politik. Kurani si aktivitete kriminale të tilla cek ***el-Hirabe*** (çrregullimi dhe prishja e rendit publik me veprime të dhunshme) dhe ***el-Beg'ju*** (rebelizmi).

[1] Ibn el-Humam, *Fet'hul Kadir*, vëll. 4, Dar el-Fikr, Bejrut, f. 268.
[2] Mahmud ibn Ahmed el-'Ajni, *el-'Inaje 'ala el-Hidaje*, vëll. 4, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut (pa vit. bot.?), f. 268.
[3] Ky artikull nga ana e autorit për herë të parë është botuar në Revistën e Fakultetit të Shkencave Islame-Shkup, "Përmbledhje punimesh III", shih Shaban Sulejmani, "Koncepti '*terrorizëm'* në të Drejtën e sheriatit islam", Fakulteti i Shkencave Islame, Shkup 2012, f. 135-49.
[4] Një vlerësim të kundërt me këtë që thamë shih Samuel P. Hantington: *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York 1997, f. 80.

Sipas studiuesit bashkëkohor Dr. I. H. Ataullah[1], *hirabe* ka ngjashmëri të dukshme me konceptin e terrorizmit bashkëkohor. Kjo për shkak se të dyja përfshijnë:

- *Dhunë publike*: Qëllimi për të frikësuar ose destabilizuar komunitetet.

- *Sulme ndaj rendit publik*: Cenimi i sigurisë individuale dhe kolektive përmes akteve të dhunshme dhe të planifikuara. Dr. Ataullah thekson se dispozitat për *hirabe* ofrojnë një model të mirëfilltë për trajtimin e këtyre sfidave në kontekstin bashkëkohor, duke përfshirë masa të rrepta ndëshkimore dhe mekanizma për parandalimin e terrorizmit.

[1] Një mendim të kundërt shpreh Dr. Ahmed, një nga autoritetet shkencore të mëdha, i cili vlerëson se, sipas së drejtës penale islame, vepra penale e *el-Beg'ju* (rebelimi), e cila është e implikuar si vepër kriminale, i përngjan shumë konceptit të terrorizmit në kohën e sotme. Sipas tij, kryerësit e kësaj vepre penale nuk synojnë kryerjen e plaçkitjeve apo shkaktimin e dëmeve materiale. Qëllimi kryesor i tyre është të sfidojnë dhe sulmojnë pushtetin ekzistues, me qëllim për ta marrë atë në duart e tyre. Pra, motivet e tyre janë kryesisht politike dhe nuk lidhen me qëllime të tjera, si përfitimi material apo dëmtimi i pasurisë. Shih dr. Ahmed M. Ebu Mustafa, *el-Irhab ve muvaxhehetuhu xhinaijen*, el-Feth lit-tiba ven-neshr, Kajro 2007, f. 62; Po ashtu në punimin me titull "***et-Tetarrufu vel-irhab*** - *et-Teshkhisu vel-ilaxh*" i autorit Prof. Dr. Hfz. Hajredin Hoxha, ku trajton në mënyrë të gjithanshme çështjen e ekstremizmit dhe terrorizmit nga një këndvështrim islam, duke u fokusuar në identifikimin dhe trajtimin e këtyre fenomeneve. Në këtë punim, autori bën një analizë të thelluar të konceptit *et-Tetarruf* (ekstremizmi), duke shqyrtuar shkaqet dhe format e tij në kontekstin bashkëkohor, si dhe duke përfshirë faktorët socialë, politikë dhe fetarë që kontribuojnë në përhapjen e tij. Në pjesën që lidhet me *et-Teshkhis* (diagnozën), autori evidenton simptomat dhe shenjat e ekstremizmit dhe terrorizmit në shoqëri, si dhe reflekton mbi ndikimin negativ që ato kanë në stabilitetin dhe sigurinë publike. Punimi nuk qëndron vetëm në ngritjen e problematikës, por përmbyllet me pjesën e tretë, *el-ilaxh* (trajtimi), në të cilën autori paraqet zgjidhje konkrete dhe masa parandaluese për të luftuar ekstremizmin dhe terrorizmin. Ai mbështetet në mësimet e pastra të Islamit dhe në përvojat pozitive të shoqërive që kanë arritur sukses në këtë drejtim. Ky punim synon të ofrojë një qasje të balancuar, objektive dhe të mirëthemeluar për të kuptuar dhe për t'iu qasur në mënyrë efektive sfidave që lidhen me ekstremizmin dhe terrorizmin në kontekstin bashkëkohor. Autori thekson rëndësinë e rikthimit te parimet thelbësore të fesë islame si drejtësia, toleranca dhe bashkëjetesa paqësore, të cilat përbëjnë themelin e një shoqërie të shëndoshë dhe të qëndrueshme.

Në vijim[1] do të sqarojmë veprën kriminale të ***el-Hirabes***, që plotësohet kështu edhe mozaiku i legjislacioneve që në mënyrë të vazhdueshme kanë luftuar e luftojnë këtë akt kriminal të shëmtuar.

II.3. *el-Hirabe* - Çrregullimi dhe prishja e rendi publik me veprime të dhunshme dhe terrorizmi

Nga veprat më të rënda kriminale të cilat rrezikojnë sigurinë dhe stabilitetin shoqëror, duke zhvilluar kështu aktivitetin e tyre të dhunshëm kundër pushtetit, konsiderohet ***el-Hirabe***. Gjatë këtij aktiviteti, mes të tjerash shkaktohet një frikë e tmerrshme, trishtuese dhe që i bën njerëzit të ndihen të pasigurt për pasurinë dhe jetën e tyre.

Kryerësit e kësaj vepre janë individë kriminelë të cilët me veprimet e tyre i tmerrojnë qytetarët duke rrezikuar sigurinë e tyre dhe me aktivitete të dhunshme ata rrezikojnë dhe shkatërrojnë pasurinë dhe jetën e tyre. Aktiviteti i tyre përshkruhet qartë në fjalën e Allahut ku thuhet "**...e luftojnë (**kundërshtojnë**) Allahun dhe të Dërguarit të Tij dhe bëjnë shkatërrime e çrregullime në tokë...**"[2]

II.4. Përkufizimi dhe elementet e nocionit *el-Hirabe*

II.4.1. Përkufizimi i nocionit el-Hirabe

Në literaturën profesionale juridike islame mund të hasen shumë përkufizime në lidhje me përkufizimin e kësaj vepre, të gjitha të përafërta me njëra-tjetrën. Elementi i cili theksohet tek të gjithë përkufizimet është manifestimi i forcës dhe fuqisë gjatë aktivitetit të dhunshëm që manifestohet publikisht. Me atë rast shkatërrohet, rrezikohet apo merret pasuria e

[1] Në mënyrë të hollësishme dhe të detajuar në lidhje me këto vepra kriminale të legjislacionit islam i ka trajtuar juristi i shquar, dr. Abdul-Kadr Avde. Për më tepër shih studimin e tij të mrekullueshëm në fushën krahasimtare me të drejtën pozitive, *et-Teshriul xhinail islami-mukaren bil kanunil vedij*, vëll. 1, Kajro 1977, f. 657 e tutje.
[2] Sure el-Maide, ajeti 33.

tjetrit, i dhunohet[1] dhe kërcënohet jeta, apo mbillet frikë, trishtim e shqetësim i madh në popullatë në përmasa të gjera[2].

II.4.2. Elementet themelore të veprës penale el-Hirabe

Po t'i referohemi Kuranit dhe thënieve të Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të) qartazi do të konstatojmë se elementet themelore të kësaj vepre penale janë tri, që do t'i përmendim në vijim.

Elementi i parë: *Haptas dhe publikisht të ndërpresin rrjedhën normale të jetës në shoqëri*

Shumica e juristëve muslimanë vlerësojnë se kryerësit e kësaj vepre penale (*terroristët*) e ushtrojnë aktivitetin e tyre publikisht para masës, pa mos ngruruar fare për ndërmarrjen e një veprimi kriminal si marrja e pasurisë së tjetrit në mënyrë të dhunshme si dhe duke ushtruar forcë, qoftë edhe presion psikik. Kjo vepër kriminale ushtrohet nga një numër i kryerësve të veprës penale të cilët të bashkuar krijojnë një forcë dhe fuqi trishtuese. Ajo forcë e përqendruar tek ata bën që tek popullata të ngjallet ndjenja e frikës, trishtimit dhe shqetësimit të thellë. Kjo nuk do të thotë se kjo vepër penale nuk mund të kryhet edhe nga një person i vetëm.[3]

[1] "*Manifestimi i pamëshirshëm i dhunës, me pretekstin e marrjes së pasurisë, vrasjes apo shkaktimit të terrorit, duke e kryer këtë veprim me forcë dhe larg syve të pushtetit*" është një nga përkufizimet që mund të lexojmë në literaturën juridike të doktrinës së shkollës juridike Shafi'ite. Për më shumë, shih juristin e shquar të kësaj shkolle, Maverdin, në veprën *el-Ahkam es-Sultanije ev Vilaje ed-Dinije*, Dar Ibni Kutejbe, Kuvajt 1989, f. 312 e në vijim; Nga ana tjetër, përkufizimi i ofruar nga shkolla juridike Hanefite është më i ngurtë. Sipas kësaj doktrine, *hirabe* përkufizohet si: "*Dalje në rrugë kalimtarëve me qëllim të marrjes së pasurisë, duke e kryer këtë akt në mënyrë publike, çka pamundëson qarkullimin e lirë të individëve në rrugë*". Për më shumë rreth kësaj problematike, shih literaturën e doktrinës së shkollës juridike Hanefite, siç paraqitet në veprën e Ibn Abidinit, *Hashijet Reddul Muhtar Sherh Tenvirul Ebsar*, Mustafa el-Bab el-Halebi, Kajro, 1386 h., f. 63 dhe 214 e në vazhdim.

[2] Shih më gjerësisht punimin e jashtëzakonshëm të studiuesit, dr. Muhammed Selim el-Ava, *Fi Usul en-Nidham el-Xhinail Islami*, Darul mearif, Kajro 1978, f. 123.

[3] Ibid., f. 125.

Që vepra të kualifikohet si ***el-Hirabe*** nuk ka rëndësi territori dhe periudha kohore se kur ajo kryhet, por që aktet duhet të jenë të dhunshme, të shkaktohet frikë, tmerr e trishtim dhe të bëhet çrregullim në tokë[1].

Elementi i dytë: *Praktikisht të shkaktohet frika dhe trishtimi*

Juristët muslimanë kushtëzuan që vepra penale e *Harabe*-s të cilësohet si e tillë nevojitet që të jetë shkaktuar frikë, trishtim e pasiguri në shpirtrat e njerëzve të rënë viktimë. Nuk ka rëndësi që kryerësi i kësaj vepre penale ta bëjë atë me mjet luftarak, apo me mjete që zakonisht shkaktojnë vdekjen, siç janë mjetet e forta e të ngurta si gurë, hekur e të ngjashme. E rëndësishme është që gjatë këtij aktiviteti kriminal, veprimet që bën ai të jenë tmerrësisht të dhunshme.

Është kusht që të ndillet frikë tmerruese tek të tjerët, duke e përqendruar tërë forcën dhe fuqinë fizike dhe materiale.

Elementi i tretë: *Qëllimi kriminal*

Juristët kanë arritur koncensus mes tyre se kryerësi i kësaj vepre penale duhet që të ketë qëllim kriminal për kryerjen e veprës penale të ***Hirabe***-s, për të mbjellur frikë dhe të shkaktojë çrregullime në tokë. Për ta shpallur kryerësin fajtor për këtë vepër penale, nevojitet që ai të jetë me aftësi të plotë juridike, që nënkupton se ai duhet të jetë mendërisht i shëndoshë dhe në moshë madhore. Nëse ai nuk është me aftësi të plotë juridike, mungon elementi i qëllimit kriminal, pra nuk mund të ngarkohet një fëmijë, apo i çmenduri për këtë vepër penale.[2]

Nuk ka rëndësi motivi që i ka nxitur këta kryerës të kësaj vepre penale të merren me këtë aktivitet kriminal, por siç thonë juristët muslimanë, nëse ata kanë pasur qëllim kriminal të shkaktojnë çrregullime, frikë tme-

[1] Janë zhvilluar diskutime të gjata mes juristëve muslimanë në lidhje me faktin nëse kjo vepër penale mund të kryhet vetëm në zonat urbane apo edhe në ato rurale, ku pushteti shpesh ka vështirësi për të ushtruar plotësisht autoritetin e vet. Çrregullimi i shkaktuar nga kjo vepër penale, pavarësisht periudhës kohore të ditës, kualifikohet si një vepër e ndaluar ligjërisht dhe e ndëshkueshme, pa marrë parasysh kohën ose vendin ku kryhet. Ky trajtim juridik mbetet i vlefshëm për çdo kohë dhe çdo situatë. Për një analizë më të hollësishme, shih Dr. Mustafa Amir Hasanejn, *el-Harabe - Dirase Fikhije Mukarene*, Bejrut 1987, f. 32 e në vijim.

[2] Dr. M. S. el-Ava, vep. e cit., f. 125.

rruese e trishtim tek popullata, sanksione meritore për ta janë përcaktuar në ajetin Kuranor që cekëm më sipër.

II.5. Mbi sanksionet e parapara për veprën penale të *hirabe*-s dhe që të shqiptohen për kryerësit e kësaj vepre kriminale

5.1. Sanksionet e parapara nga sheriati islam për veprën penale të hirabe-s

Ashtu siç është përshkruar kjo vepër penale në Kuranin Famëlartë, po ashtu në të njëjtin ajet është përshkruar edhe sanksioni për këtë vepër penale ku thuhet "**...të vriten, të gozhdohen, (**të gjymtohen**) t`u priten duart dhe këmbët tërthorazi, ose të përzehen prej andej...**"[1]

Në bazë të ajetit mund të konstatohet se për këtë vepër penale janë të parapara katër lloje dënimesh:

a) Vrasje (**el-Katl**-dënim me vdekje)

b) vënia në pozicion të kryqëzuar

c) prerja e një prej ekstremeve të kundërta të trupit (gjymtyrëve)

ç) internimi/syrgjinimi

Nga teksti në gjuhën arabe vërehet qartë se kur përmenden këto sanksione, ato radhiten me lidhësen '***ev***'. Në gjuhën arabe, radhitja e mundësive njëra pas tjetrës e ofruar me këtë lidhëse ka për qëllim përzgjedhjen në kuadër të atyre mundësive, apo llojshmërinë e mundësive që ofrohen për zgjedhje.

II.5.2. Llojet e sanksioneve varësisht nga lloji i veprës penale të kryer gjatë aktit kriminal të hirabe-s

Varësisht se çfarë pasoje shkaktohet gjatë aktit kriminal të ***hirabe***-s, ndaj kryerësit të veprës penale, juristët muslimanë vlerësojnë se parashihen disa mundësi të shqiptimit të sanksionit, varësisht se çfarë vepre penale është kryer gjatë këtij aktiviteti kriminal.[2]

[1] Sure el-Maide, ajeti 33.

[2] Nga juristët muslimanë vetëm themeluesi i doktrinës së shkollës juridike malikite, imam Maliku ndan qëndrimin se *imami* (kryetari i shtetit) bën përzgjedhjen e një

*a) Vrasje e kryer gjatë aktit krminal të **hirabe**-s*

Nëse gjatë aktit kriminal të ***hirabe***-s kryhet ndonjë vrasje, ndaj kryerësit të veprës penale ekzekutohet sanksioni shprehimisht i përcaktuar *el-Hadd*.[1] Me këtë rast nuk ka rëndësi përkatësia fetare e viktimës.[2]

b) Marrje e pasurisë gjatë këtij aktiviteti kriminal

Në rast se merret pasuria e tjetrit, në bazë të fjalëve të Kuranit Famëlartë kryerësit i pritet njëra dorë, për shkak të marrjes së pasurisë në mënyrë të paligjshme, dhe prerja e këmbës në anën e kundërt të dorës së prerë, për shkak të aktivitetit kriminal të ***hirabe***-s. Edhe në këtë rast nuk ka rëndësi përkatësia fetare e atij që i është marrë pasuria.

*c) Të shkaktohet vrasje dhe marrje e pasurisë gjatë aktit kriminal të **hirabe**-s*

Qëndrimet e juristëve[3] muslimanë janë të ndarë në lidhje me këtë rast. Kështu, një grup juristësh vlerësojnë se ata ose do të vriten ose do të kryqëzohen. Juristët hanefitë vlerësojnë se imami përzgjedh sanksionin ndaj kryerësve të tillë, që t'u prejë gjymtyrët e anëve të kundërta të trupit, pastaj t'i vrasë apo t'i kryqëzojë. Liri e plotë i jepet atij që pas të gjitha analizave të japë vlerësimin se ata duhet të vriten apo të kryqëzohen.

sanksioni, të përmendur në ajetin kuranor, i cili do të japë efektin e vet duke mos pasur nevojë të shqiptohet njëri sanksion pas tjetrit.

[1] Sipas së Drejtës penale islame për vrasjen me paramendim parashihet dënimi *el-Kisas* (Ligj i barazisë në ndëshkim). Mirëpo në këtë rast dënimi është *el-Katl* (vrasje, dënim me vdekje) si lloj dënimi *el-Hadd* - shprehimisht i përcaktuar për të.

[2] Ekzistojnë dallime mes qëndrimeve të juristëve në lidhje me përkatësinë fetare të viktimës me rastin e veprës penale të vrasjes me paramendim. Mirëpo, për vrasjen e kryer gjatë këtij aktiviteti kriminal, kryerësi i veprës penale ekzekutohet me vrasje (vdekje) varësisht përkatësisë së viktimës, qoftë ai musliman apo *edh-Dhimmij* (jomusliman, banor i përhershëm në shtetin islam).

[3] Këtë zgjidhje e ofrojnë juristët e doktrinës së shkollës juridike Shafi'ite dhe Hanbelite, të cilët japin sqarime edhe më të hollësishme në lidhje me këtë problematikë. Duke mos u zgjeruar më tepër, në lidhje me këtë vepër penale shih më gjerësisht qëndrimet e të gjithë juristëve, punimin e mrekullueshëm të dr. Abdulfetah M. Kaid, *el-Harabe fil fikhil islami* (Harabe sipas jurisprudencës islame), Dar et-Tiba'a el-Muhamedije, Kajro, 1987.

ç) Të shkaktohet vetëm panik, frikë e tmerr gjatë këtij akti kriminal

Juristët muslimanë vlerësojnë se individi/ët i cili gjatë këtij aktiviteti kriminal nuk vret dhe nuk e merr pasurinë e tjetrit, por vetëm ndjellë trishtim, frikë dhe e tmerron popullatën, atij i shqiptohet masa e dënimit largim nga vendi.

II.5.3. Mundësia e shuarjes së dënimit el-Hadd të paraparë për këtë vepër kriminale

Në të drejtën penale islame, vepra penale e njohur si *hirabe* (kusaria e rrugës) trajtohet si një nga krimet më të rënda që cenojnë sigurinë publike dhe rendin shoqëror. Kjo vepër përfshin akte të dhunshme, si grabitja e pasurisë, kërcënimi me armë, dhuna ndaj udhëtarëve ose frikësimi publik, që shpesh përfundojnë me dëmtime të rënda ose vrasje. Në kuadër të këtyre veprimeve, kryerësi i krimit të *hirabe*-s mund të kryejë disa vepra penale të ndërlidhura, të cilat në shumë raste lidhen me dënime të kategorisë ***el-Hadd***[1].

Dënimet ***hudud*** janë ndëshkime të paracaktuara dhe të pandryshuara, të cilat bazohen drejtpërdrejt në tekstet kuranore dhe hadithet autentike. Në rastin e *hirabe*[2], dënimet përfshijnë opsione si ekzekutimi, prerja e gjymtyrëve, gozhdimi, ose internimi, bazuar në natyrën dhe pasojat e veprës penale. Megjithatë[3], Kurani përmend një përjashtim për ata që dorëzohen vullnetarisht dhe pendohen para se të kapen nga autoritetet: **"Përveç atyre që pendohen para se t'i kapni. Dijeni se Allahu është Falës dhe Mëshirëplotë."** (el-Maide, 34)

[1] Ibn el-Humam, *Fet'hul Kadir*, vëll. 4, f. 268, Dar el-Fikr, 1995.

[2] El-'Ajni, e*l-'Inaje 'ala el-Hidaje*, vëll. 4, f. 268, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1998.

[3] Në të drejtën penale islame, gjatë kryerjes së veprës penale *hirabe* (plaçkitja e rrugës), kryerësi mund të kryejë vepra të cilat përfshijnë dënime të kategorisë *kisas* (ligji i barazisë në ndëshkim). Këto dënime zbatohen kur shkelet e drejta e individit, si në rastet e vrasjes ose lëndimeve trupore. Dënimi me *kisas* mund të pezullohet vetëm nëse i dëmtuari ose familjarët e viktimës e falin kryerësin ose bien dakord për kompensim (*dije*). Për një trajtim më të detajuar të kësaj çështjeje, shih: Dr. Abdul Kadir Avdeh, *et-Tashri' el-Xhina'i el-Islami*, vëll. 2, f. 658, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 2001.

Ky ajet tregon qartë se nëse kryerësi i veprës penale dorëzohet dhe pranon fajësinë para se të kapet nga organet e ndjekjes[1], dënimi ***el-Hadd*** nuk ekzekutohet[2]. Kjo dispozitë nxit pendimin dhe ndihmon në parandalimin e vazhdimit të aktiviteteve kriminale, duke i dhënë mundësi kryerësit të veprës të rehabilitohet[3].

Edhe pse dënimi ***el-Hadd*** nuk zbatohet në raste të pendimit të sinqertë, kjo nuk nënkupton që kryerësi i veprës penale do të shpëtojë nga ndëshkimi. Në këto raste, e drejta penale islame kalon në dënime të kategorisë ***kisas*** ose ***teazir***[4], varësisht nga dëmi i shkaktuar[5].

Kjo ndarje reflekton fleksibilitetin e sistemit juridik islam në trajtimin e rasteve individuale, duke siguruar kështu përfundimisht një baraspeshë ndërmjet mëshirës dhe drejtësisë.

[1] El-Kurtubi, e*l-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, Dar el-Kutub el-Misrije, Kajro 2002, vëll. 6, f. 155-157.

[2] Për më hollësisht në lidhje me këtë problematikë shih studimin e mrekullueshëm të juristit të shquar arab në këtë fushë, dr. Muhammed A. Abdulkhalik, *el-Mendhur ed-dini vel kanuni lixheraim el-irhab*, Kajro 1999, f. 120-22.

[3] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve Nihajet el-Muktasid*, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 2004, vëll. 2, f. 442.

[4] Ibn el-Humam, Kamal el-Din Muhammad. *Fet'hul Kadir*, vëll. 4, f. 270, bot. Dar el-Fikr, 1995.

[5] El-'Ajni, *Al-'Inaje 'ala el-Hidaje*, vëll. 4, f. 270, Dar el-Kutub el-'Ilmije, 1998.

VEPRA PENALE KUNDËR ÇILTËRSISË MENDORE

Kreu 4

PIJET ALKOOLIKE DHE SUBSTANCAT NARKOTIKE

Një nga dhuntitë më të mëdha dhe më të çmuara që e bëjnë njeriun të dallueshëm nga krijesat e tjera është aftësia për të menduar dhe për të reflektuar mbi veten, shoqërinë dhe botën që e rrethon. Ky proces unik i të menduarit është një funksion i ndërlikuar që përfshin mendimin logjik, emocionet, kujtesën dhe vendimmarrjen. Për ta realizuar këtë proces në mënyrë të plotë dhe të saktë, individi duhet të ruajë kthjelltësinë mendore, e cila është thelbësore për perceptimin e drejtë të realitetit, marrjen e vendimeve dhe zhvillimin e marrëdhënieve të shëndetshme me të tjerët. Kthjelltësia mendore përfshin qartësinë mbi dimensionet e kohës, hapësirës dhe vendit, si dhe aftësinë për të analizuar dhe për të reaguar ndaj situatave në mënyrë të ndërgjegjshme dhe të matur.

Kur individi e humbet këtë ndjenjë të kthjelltësisë, ndikohen të gjitha aspektet e tij mendore dhe emocionale. Një nga faktorët kryesorë që e shkakton këtë humbje të kthjelltësisë është ndërhyrja e substancave të huaja në organizëm. Substancat kimike, të tilla si pijet alkoolike dhe lëndët narkotike, veprojnë drejtpërdrejt mbi sistemin nervor qendror dhe mund të ndikojnë seriozisht në baraspeshën e funksioneve mendore. Alkooli dhe substancat narkotike e ndryshojnë mënyrën se si truri e përpunon informacionin, duke penguar qartësinë mendore dhe duke i bërë individët të paaftë për të perceptuar realitetin në mënyrë objektive.

Konsumimi i pijeve dehëse dhe substancave narkotike shpesh shoqërohet me pasoja shkatërruese si humbja e kontrollit mbi veprimet, rritja e agresivitetit, ulja e aftësisë për të marrë vendime të drejta dhe krijimi i varësisë. Këto pasoja nuk ndikojnë vetëm tek individi, por përhapen në të gjitha sferat e jetës së tij.

Në këtë kontekst, trajtimi i ndikimit të pijeve alkoolike dhe substancave narkotike është një nevojë e domosdoshme, për të vënë në dukje rëndësinë e mbrojtjes së kthjelltësisë mendore si një vlerë e pazëvendësueshme për zhvillimin e individit dhe shoqërisë. Në vijim, do të shtjellojmë perspektivën ligjore dhe fetare mbi ndalimin e tyre.

I. PIJET DEHËSE ALKOOLIKE

I. 1. Vështrim i përgjithshëm

Pijet dehëse, veçanërisht alkooli dhe derivatet e tij, janë ndër substancat më të përhapura që shkaktojnë ndikime të mëdha tek individi dhe shoqëria. Konsumimi i tyre ka pasoja të thella, jo vetëm në shëndetin fizik dhe mendor të individit, por edhe në stabilitetin dhe moralin e gjithë shoqërisë. Për këtë arsye, legjislacioni penal islam ka vendosur një ndëshkim të veçantë për këtë vepër, të njohur si *el-Hadd*, që ka për qëllim të parandalojë përhapjen e tyre dhe të mbrojë shëndetin shpirtëror dhe fizik të shoqërisë.

Në shoqërinë paraislame, alkooli ishte shumë i përhapur dhe i pranishëm në pothuajse të gjitha aspektet e jetës sociale. Ai luante një rol qendror në gazmende, festime dhe aktivitete të tjera shoqërore. Arabët e asaj kohe e konsideronin verën një simbol të begatisë dhe të shoqërimit të mirë, dhe konsumimi i saj ishte një normë e zakonshme që përshkonte të gjitha shtresat e shoqërisë. Pavarësisht nga kjo, pasojat e rënda që konsumimi i tij solli mbi individët dhe komunitetin, si humbja e kthjelltësisë mendore dhe përkeqësimi i marrëdhënieve shoqërore, u bënë të dukshme.

Në këtë kontekst, Ligjvënësi Islam vendosi të ndalojë alkoolin në mënyrë graduale, duke krijuar kështu një proces edukimi dhe ndërgjegjësimi për popullatën. Ndalimi përfundimtar i konsumimit, prodhimit dhe tregtimit të tij u shpall përmes shpalljes së qartë të ajetit kuranor: **"Me të vërtetë, vera, bixhozi, idhujt dhe shigjetat (**për short**) janë punë të ndyra nga veprat e shejtanit, prandaj shmangini ato që të mund të jeni të shpëtuar!"** (Maide: 90)

Ky ajet kuranor jo vetëm që e ndalon alkoolin, por e lidh atë me praktikat e tjera të dëmshme, si bixhozi dhe adhurimi i idhujve, duke theksuar natyrën e tij shkatërruese dhe ndikimin negativ në shpirtin dhe trupin e njeriut. Përmes këtij ajeti, Ligjvënësi kërkon të ndërtojë një shoqëri të bazuar në pastërti shpirtërore, kthjelltësi mendore dhe përgjegjësi morale.

Për të përcaktuar nëse një individ mund të konsiderohet fajtor për konsumimin e pijeve dehëse sipas normave të jurisprudencës islame, duhet të plotësohen disa elementë thelbësorë në mënyrë vazhduese. Juristët muslimanë i kanë përcaktuar këta elementë për të siguruar që akti të klasifikohet si një shkelje penale. Këta elementë përgjithësisht përfshijnë që: konsumimi i tij duhet të përfshijë një substancë që shkakton dehje; substanca duhet të merret në një mënyrë që është e ndaluar dhe e përcaktuar qartë; si dhe akti i konsumimit duhet të kryhet me ndërgjegje dhe pa detyrim.

Në rast të plotësimit të kushteve, konsumuesi i alkoolit mund të konsiderohet si kryerës i kësaj vepre penale dhe i nënshtrohet ndëshkimit të përcaktuar nga ligji islam[1]. Ndëshkimi ka për qëllim jo vetëm disiplinimin e individit, por edhe parandalimin e përhapjes së kësaj praktike në shoqëri.

I.2. Elementet dhe kushtet e veprës penale të konsumimit të pijeve dehëse

Një ndër temat që ka nxitur debate mes juristëve muslimanë është natyra dhe lloji i pijes dehëse. Konsensusi mes juristëve ekziston për konsumimin e verës së prodhuar nga rrushi: ajo është rreptësisht e ndaluar, pavarësisht nëse konsumohet në sasi të vogla ose të mëdha, dhe nëse shkakton dehje ose jo. Kjo ndalesë është një qëndrim unanim i të gjitha shkollave juridike islame.

Brenda shkollës juridike Hanefite, Imam Muhamedi, një nga figurat qendrore të kësaj shkolle, ka theksuar qartë se të gjitha pijet që shkaktojnë dehje janë të ndaluara rreptësisht. Megjithatë, ai thekson se konsumuesi nuk dënohet me dënimin *hadd* nëse substanca e konsumuar është prodhuar nga bimë ushqimore si gruri, elbi ose thekra[2].

Ndalimi i alkoolit dhe konsensusi mes juristëve lidhen pra me efektet dehëse të pijeve të ndryshme[3]. Megjithatë, kur bëhet fjalë për pijet që nuk janë të prodhuara nga rrushi, qëndrimet ndryshojnë. Juristët e shkollës

[1] Es-Sarakhsi, *Kitab el-Mabsut...*, vep. e cit., vëll. 24, f. 9.
[2] Esh-Shejbani, *Kitab el-Asl*, vep. e cit., f. 112-114.
[3] Esh-Shejbani, *Kitab el-Asl*, vëll. 3, Dar el-Fikr, Kajro 1974, f. 112.

klasike të Irakut, të ndjekur nga shkolla juridike Hanefite[1], argumentojnë se pijet që nuk dehin kur konsumohen në sasi të vogla nuk janë të ndaluara[2]. Në të kundërt, juristët e shkollës së Medinës i konsiderojnë këto pije gjithashtu të ndaluara[3].

Në jurisprudencën islame, ndëshkimi me *Hadd* për konsumimin e pijeve dehëse kushtëzohet nga fakti që substanca e konsumuar duhet të ketë efektin e dehjes. Nëse një substancë nuk të deh, juristët kanë qëndrime të ndryshme për ndëshkueshmërinë e saj. Ky kusht bazohet në hadithet e Profetit Muhammed a.s., ku theksohet: "***Çdo gjë që të deh me shumicë, edhe pirja e saj me pakicë është gjithashtu haram***"[4].

Shkolla juridike Hanefite thekson se nëse alkooli përzihet me ujë dhe humb emrin dhe efektin e tij si substancë dehëse, atëherë nuk ndëshkohet me *Hadd*. Por, nëse përzierja ende ruan emrin dhe efektin e alkoolit, atëherë konsumuesi ndëshkohet[5].

Për juristët më të ashpër, si ata të shkollës Malikite, vera dhe alkooli konsiderohen të ndaluar rreptësisht, pavarësisht nga transformimet e mundshme që mund të pësojnë gjatë përzierjes ose gatimit. Ky qëndrim buron nga qëndrimi se substanca origjinale (vera) nuk i humb karakteristikat e saj të ndaluara[6].

Shkollat juridike si Malikite dhe Hanbelite kanë një qasje më strikte, duke theksuar se efekti dehës është i pandashëm nga natyra e substancës, edhe nëse përzierjet zvogëlojnë përqindjen e saj. Juristët argumentojnë se uji nuk e ndryshon realitetin e substancës dehëse[7].

Nga kushtet e tjera që vepra e konsumimit të pijeve dehëse të jetë e ndëshkueshme me *Hadd* është që personi të përjetojë dehje të plotë si rezultat i konsumimit të tyre. Sipas Ebu Hanifes, kjo gjendje dehjeje përkufizohet si humbje totale e vetëdijes, duke përfshirë pamundësinë për të

[1] Ibn Nuxhejm el-Hanefi. *el-Behr erl-Ra'ik Sherh Kenz ed-Deka'ik,* vëll. 8. Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1997, f. 232-234.
[2] Kamali, *Principles...*, vep. e cit., f. 290.
[3] Jusuf Ibn Abd el-Berr, *el-Istidhkar,* vëll. 8. Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1993, f. 417.
[4] Et-Tirmidhi, *Sunen et-Tirmidhi*, Dar el-Fikr, Bejrut 1998, vëll. 4, f. 308.
[5] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vep. e cit., vëll 24. f. 8-9.
[6] Malik ibn Enes, *el-Muvetta*', vëll. 1, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1992, f. 134.
[7] Ibn Kudame, *el-Mugni*. vëll. 10, Maktabat er-Rijad el-Hadithe, Rijad 1997, f. 259-260.

dalluar mashkullin nga femra apo qiellin nga toka[1]. Kjo humbje e ndjenjës së realitetit dhe e dimensioneve hapësinore është elementi kyç që e bën një person të klasifikohet si konsumues i plotë i pijeve dehëse dhe për rrjedhojë të jetë përgjegjës për dënimin *hadd* të parashikuar nga legjislacioni penal islam.

Dy nxënësit e tij, Ebu Jusufi dhe Imam Muhamedi, kanë një qasje të ngjashme, por me disa nuanca. Ata theksojnë se dehja konsiderohet e plotë nëse personi humb totalisht kontaktin me realitetin objektiv[2]. Sipas tyre, një person është i dehur kur fjalët e tij nuk kanë ndonjë lidhje logjike apo kuptim të qartë. Megjithatë, nëse në shumicën e rasteve fjalët e tij ruajnë kuptimin logjik, ai nuk klasifikohet si i dehur në mënyrë të plotë dhe për këtë arsye nuk ndëshkohet me *Hadd*.

Vera është një pije dehëse e cila, sipas shumicës së juristëve muslimanë, është rreptësisht e ndaluar (*haram*) për konsumim. Por një çështje që ka nxitur debat ndër juristët është nëse vera si lëng është e pastër apo e papastër (*Nexhis*).

Shumica e juristëve muslimanë e konsiderojnë verën si një substancë të papastër, duke argumentuar se çdo substancë që shkakton dehje ka ndikim negativ si në trup ashtu edhe në shpirt, dhe për këtë arsye trajtohet si e ndaluar dhe e papastër. Ky qëndrim mbështetet nga shumica e shkollave juridike tradicionale[3].

Një numër i vogël juristësh nga shkolla juridike Shafi'ite, duke përfshirë er-Rebiun, el-Lejthin dhe Muziniun, kanë mbajtur një qëndrim të ndryshëm. Ata argumentojnë se vera si lëng është e pastër, ndërsa konsumimi i saj është rreptësisht i ndaluar[4]. Ata e mbështesin këtë qëndrim me një fakt historik: kur ndalimi i verës u shpall në Medinë, ajo u derdh në rrugët e qytetit. Argumenti i tyre është se nëse vera do të ishte e papastër, ajo nuk do të derdhej në rrugët publike, pasi Pejgamberi Muhamed a.s. kishte urdhëruar që ndyrësitë të largoheshin nga rrugët për të ruajtur pastërtinë publike.

[1] Es-Sarakhsi, e*l-Mebsut,* vëll. 24. Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1993, f. 10.
[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ...,* vep. e cit., vëll. 5. Dar el-Fikr, Bejrut 1992, f. 235.
[3] En-Nevevi, e*l-Mexhmu' sherh el-Muhedheb.* vëll. 9. Dar el-Fikr, Bejrut 1985, f. 391.
[4] El-Muzeni, *Mukhtesar el-Muzeni,* Dar el-Fikr, Kajro 1983, f. 45.

Juristët që e konsiderojnë verën të papastër e kundërshtojnë këtë qëndrim duke argumentuar se në atë kohë në Medinë nuk kishte sisteme kanalizimi për ta larguar atë në mënyrë më të përshtatshme. Përveç kësaj, ata theksojnë se sasia e verës së derdhur ishte shumë e vogël dhe nuk përbënte një problem të madh për pastërtinë e rrugëve[1].

Megjithtë, konsumimi i pijeve dehëse mbetet një prej veprave më të rrepta të ndaluara në Islam, me kushte të qarta për dënimin e saj. Debatet mbi pastërtinë e verës dhe mënyrën e trajtimit të saj pas ndalimit historik në Medinë reflektojnë një diversitet të mendimit islam, por gjithashtu theksojnë rëndësinë e pastërtisë dhe shmangien e ndyrësisë si parime themelore të jetës islame.

Kushtet që duhen plotësuar për ekzekutimin e sanksionit ndaj kryerësit të kësaj vepre penale

Sanksioni i paraparë *hadd* për konsumimin e pijeve dehëse nuk zbatohet ndaj çdo konsumuesi pa kushte. Juristët muslimanë kanë përcaktuar disa kritere që duhet të plotësohen në mënyrë grumbulluese nga konsumuesi për t'u ekzekutuar ky dënim. Këto kushte janë[2]:

- *Konsumuesi duhet të jetë mendërisht i shëndoshë*: Çdo person me sëmundje mendore apo shpirtërore përjashtohet nga përgjegjësia penale, pasi ai nuk është përgjegjës për veprimet e tij. Në këtë rast, atij i mungon elementi i aftësisë mendore për të mbajtur përgjegjësi për veprën e kryer.

- *Konsumuesi duhet të jetë i moshës madhore*: Një fëmijë që konsumon pije dehëse nuk konsiderohet përgjegjës sipas jurisprudencës islame. Arsyeja është se fëmijët nuk janë të përgjegjshëm në mënyrë penale deri në arritjen e moshës madhore.

- *Konsumuesi duhet të jetë musliman*: Sipas shumicës së juristëve muslimanë, jomuslimanët (*dhimmi*, *muste'mini*) nuk dënohen me *hadd* për konsumimin e pijeve dehëse, pasi ligji islam penal nuk aplikohet mbi ta në raste të tilla.

- *Konsumuesi duhet të jetë i vullnetshëm*: Për një person që vepron nën presion, dhunë fizike ose psikologjike, mungesa e vullnetit të lirë ia

[1] Ibn Kudame, *el-Mughni.* vël. 10, f. 259.
[2] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar...,* vep. e cit., vëll. 5. f. 233-235.

përjashton përgjegjësinë penale. Për të qenë përgjegjës për veprën, personi duhet të ketë vepruar me autonomi dhe vullnet të lirë, i cili është një ndër elementet themelore të përgjegjësisë penale.

- *Qëllimi për të arritur dehjen:* Për të aplikuar dënimin *hadd*, konsumuesi duhet të ketë qëllimin e qartë për të arritur dehjen. Nëse një person konsumon një pije duke menduar se ajo nuk është dehëse dhe përjeton dehje si pasojë e saj, ai nuk dënohet me *Hadd*, sepse mungon elementi i qëllimit penal.

Pra, nëse mungon ndonjë prej këtyre kushteve, dënimi *Hadd* nuk mund të zbatohet, dhe në vend të tij mund të vendosen masa disiplinore alternative nga kuadri i dënimeve *Te'azir*.

II. SUBSTANCAT NARKOTIKE

II.1. Në përgjithësi mbi substancat narkotike dhe qëndrimi i juristëve në lidhje me të

Në sistemin nervor nuk ndikojnë vetëm pijet dehëse, të cilat shkaktojnë turbullimin e vetëdijes dhe mjegullimin e dimensioneve hapësinore dhe kohore. Substancat narkotike gjithashtu përbëjnë një grup të rëndësishëm substancash që kanë efekte të ngjashme ose të ndryshme mbi trurin dhe mendjen e njeriut. Këto substanca, të cilat shpesh përdoren për arsye argëtuese ose terapeutike, në shumë raste shkaktojnë varësi dhe dëm të madh në shëndetin mendor dhe fizik të individit. Për këtë arsye, legjislacioni penal islam i konsideron këto substanca si të ndaluara dhe të dënueshme, duke i trajtuar me një qasje të veçantë juridike.

Në jurisprudencën islame, ruajtja e kthjelltësisë mendore dhe e vetëdijes së pastër konsiderohet një ndër parimet më të rëndësishme. Zgjuarsia, talenti dhe vizioni i juristëve klasikë muslimanë kanë dalë gjithmonë në pah, veçanërisht kur bëhet fjalë për mbrojtjen e çiltërsisë dhe shëndetit të mendjes së njeriut. Ky parim bazohet në mbrojtjen e "pesë domosdoshmërive" (*el-Darurijjat el-khamse*), të cilat janë jeta, feja, mendja, pasuria dhe nderi. Mbrojtja e mendjes, si njëri nga këto elemente sublime, është thelbësore për të garantuar stabilitetin shpirtëror dhe moral të individit

dhe të shoqërisë. Substancat narkotike[1] - *drogat*[2], për shkak të ndikimeve të tyre shkatërruese mbi mendjen dhe sistemin nervor, janë përfshirë në kategorinë e ndalesave që e shkelin këtë parim. Juristët klasikë kanë treguar një aftësi të madhe për të adresuar problemet e kohës së tyre,

[1] Një ndër studiuesit e shquar muslimanë që kanë bërë punime të shkëlqyera për bimët që ndikojnë në mendjen e njeriut, duke shkaktuar mjegullim të dimensioneve hapësinore dhe kohore, ishte Dija' ed-Din Abdullah ibn Ahmed el-Maliki, i njohur gjerësisht si Ibn el-Bejtar. Ai njihet si prijësi i botanikës në literaturën islame dhe një nga dijetarët më të famshëm të botës bimore. Ibn el-Bejtar lindi në vitin 646 h. (1258) në qytetin e Malaga-s, në atë kohë një qendër e rëndësishme intelektuale e Andaluzisë (Spanjë). Ai studioi mjekësinë dhe shkencat natyrore dhe udhëtoi në mënyrë të gjerë nëpër botë, duke përfshirë tokat e Shamit, Azisë së Largët dhe vendet e Greqisë antike, për të hulumtuar llojet e ndryshme të bimëve dhe për të mbledhur njohuri nga ekspertët lokalë. Ai u bë një autoritet shkencor i njohur në fushën e botanikës dhe mjekësisë, duke përpiluar një nga veprat më të rëndësishme të kohës së tij, "*Kitab el-Xhami' li-Mufredat el-Edvije ve el-Egdhije*" (Libri i përmbledhjes mbi substancat mjekësore dhe ushqimore), i cili përmban përshkrime të hollësishme mbi mijëra bimë dhe përdorimet e tyre mjekësore. Ibn el-Bejtar vdiq në vitin 1248 në Damask. Më shumë mbi këtë shihni Khajr ed-Din Zerkali, *el-A'lem*, vëll. 2, Dar el-Ilm lil-Melajin, Bejrut 2002, f. 167.

[2] Drogat janë substanca që përfshijnë çdo element të huaj kimik që futet në organizëm, qoftë me prejardhje bimore apo sintetike, dhe që ndikon në ndryshimin e funksionimit normal të një sistemi biologjik. Pas marrjes së tyre të shumëfishtë, ato shkaktojnë ndryshime psiko-fizike te konsumuesi. Drogat nuk konsumohen vetëm në gjendje të lëngët, por mund të thithen përmes hundës, të injektohen ose të merren në forma të tjera. Nga literatura profesionale mund të lexojmë se substancat narkotike mund të ndahen në: *Opiatet* që përfshijnë substanca si morfina, një derivat i bimës së opiumit (jo hashashit). Gjithashtu, në këtë kategori përfshihen drogat sintetike si metadoni; *Depresantët* që përfshijnë alkoolin, i cili konsiderohet një drogë që ngadalëson funksionet e sistemit nervor qendror; *Stimulantët* që përfshijnë substanca si kokaina dhe nikotina, të cilat rrisin aktivitetin e sistemit nervor qendror. *Psikodeliktet* që përfshijnë substanca si marijuhana, e cila ndikon në perceptimin dhe mendimin e individit; *Psikoaktivet* që përfshijnë një gamë të gjerë substancash që ndikojnë në sjelljen dhe emocionet e konsumuesit. (American Psychiatric Association. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5). 5th ed. Arlington, VA: APA, 2013, f. 481-490). Në literaturën klasike islame, termat për këto substanca shpesh lidhen me ndikimin e tyre mbi kthjelltësinë mendore dhe përgjegjësinë penale. Për shembull, përdorimi i opiateve dhe marijuhanës ka qenë i diskutuar nga juristët muslimanë, të cilët kanë dhënë dispozita të qarta për ndalimin e tyre. Juristët i kanë trajtuar këto substanca në kapitujt që merren me llojet e ushqimeve dhe pijeve, duke diskutuar dispozitat lidhur me përdorimin e tyre. Për këtë arsye, termi "pije" dominon kur trajtohen substancat narkotike në këtë literaturë. Juristët muslimanë kanë dhënë shpjegime mbi ndikimin e tyre në mendje dhe trup, duke vendosur rregulla që mbrojnë shëndetin e njeriut dhe kthjelltësinë mendore. Shih es-Sarakhsi, *el-Mabsut*. vëll. 24. Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1993, f. 10-12.

duke ofruar zgjidhje ligjore për çdo substancë që shkakton dëmtim të kthjelltësisë mendore dhe të shëndetit të përgjithshëm. Ata kanë kategorizuar substancat që ndikojnë në sistemin nervor, duke përfshirë ato që shkaktojnë dehje dhe ato që vetëm humbasin përkohësisht vetëdijen.

Në jurisprudencën islame, substancat narkotike klasifikohen si një ndër kërcënimet më të mëdha për shëndetin mendor të individit. Pavarësisht nga lloji apo përdorimi i tyre, ato trajtohen me një qasje të baraspeshuar që përfshin ndalimin, rehabilitimin dhe në disa raste ndëshkimin. Juristët muslimanë kanë vendosur se çdo substancë që ka efekt mbi mendjen dhe shkakton humbjen e kthjelltësisë konsiderohet e ndaluar. Për këtë arsye, ata kanë zhvilluar mekanizma ligjorë për të trajtuar ndikimin e tyre, duke përfshirë klasifikimin, përcaktimin e efektit dhe sanksionet për përdorimin e tyre.

Në këtë kontekst, zgjuarsia dhe vizioni i juristëve klasikë reflektohen në përcaktimin e qartë të rregullave për mbrojtjen e mendjes. Ata e kanë bazuar këtë qasje në hadithet e Profetit Muhammed a.s. që ndalojnë çdo substancë që shkakton humbje të vetëdijes dhe kthjelltësisë. Për shembull, hadithi profetik thotë: ***"Çdo gjë që deh me shumicë, është e ndaluar edhe kur pihet me pakicë."***[1]

Prandaj, juristët kanë theksuar se këto substanca nuk janë vetëm një kërcënim për individin, por edhe për shoqërinë, duke kontribuar në destabilizimin e strukturave sociale dhe morale. Kjo qasje për të mbrojtur mendjen, e cila është një nga dhuntitë më të çmuara të njeriut, mbetet një prej shtyllave kryesore të jurisprudencës islame.

Konsumimi i substancave narkotike, nga aspekti i legjislacionit penal islam, është i ndaluar dhe konsiderohet si një veprim penal[2]. Megjithatë, lloji i dënimit ndryshon varësisht nga substanca narkotike e konsumuar dhe efektet që ajo shkakton.

[1] Et-Tirmidhi, *Sunan et-Tirmidhi*, Dar el-Fikr, Bejrut 1998, vëll. 4, f. 308.
[2] Ibn Tejmije, *Mexhmu' el-Fetave,* vëll. 34. Dar el-Vatan, Rijad 1998, f. 204-207.

Juristët klasikë[1] e trajtuan problematikën e substancave narkotike duke i ndarë në dy grupe kryesore[2]:

Substanca që dehin: Në këtë grup hyjnë ato substanca që shkaktojnë dehje dhe mjegullim të vetëdijes, të ngjashme me pijet dehëse. Hashashi është një nga substancat më të njohura të këtij grupi, i cili në jurisprudencën islame konsiderohet si një veprim i ndëshkueshëm me dënimin *hadd*, duke u trajtuar njësoj si konsumimi i pijeve dehëse.

Substanca që nuk dehin, por humbin vetëdijen: Nëse substancat narkotike nuk shkaktojnë dehje, por vetëm humbje të vetëdijes, atëherë dënimi për konsumimin e tyre është *et-Te'azir*. Ky është një sanksion i papërcaktuar, që jepet sipas zgjedhjes nga autoriteti përgjegjës dhe varësisht nga rrethanat e veprës.

Legjislacioni penal islam e trajton konsumimin e substancave narkotike si një veprim të dënueshëm, duke i kategorizuar ato sipas efektit që shkaktojnë në vetëdijen dhe kthjelltësinë mendore të individit. Ky klasifikim dhe trajtimi juridik reflektojnë përpjekjen e juristëve klasikë për të mbrojtur mendjen si një nga pesë parimet themelore në Islam, duke ruajtur një baraspeshë midis ndëshkimit dhe rehabilitimit të individit.

Në literaturën klasike gjithashtu sqarohet çështja e hashashit se ajo nuk ka qenë e njohur si *"pije"* konsumuese në kohën e gjeneratës së parë,

[1] Një punim i shkëlqyer që trajton llojet e ndryshme të substancave narkotike, të cilat sot njihen si heroina, kokaina, keptanoni, LSD, etj., dhe sqaron dispozitat dhe sanksionet për to, është realizuar nga juristi bashkëkohor musliman, Dr. M. Ebu Rukhije. Në veprën e tij ai analizon me kujdes ndikimin e këtyre substancave në shëndetin fizik dhe mendor të individit, si dhe efektet e tyre në shoqëri. Ai i ndan substancat narkotike sipas kategorive të njohura ndërkombëtarisht dhe u përmbahet parimeve të jurisprudencës islame për të përcaktuar ndalimin dhe dënimet për përdorimin e tyre. Ai sqaron se këto substanca, për shkak të ndikimit të tyre shkatërrues mbi kthjelltësinë mendore dhe integritetin moral, trajtohen si veprime të ndaluara (*haram*) dhe meritojnë sanksione specifike sipas sheriatit. Ky punim, që përfshin edhe analiza krahasuese me literaturën bashkëkohore mbi drogat, është një kontribut i çmuar në fushën e studimeve islame bashkëkohore. Për dispozitat dhe sanksionet për këtë vepër penale shih punimin e juristit bashkëkohor musliman Ebu Rukhije, Maxhid Muhamed, *el-Eshribe ve Ahkamuha fi esh-Sheriatil Islamije*, bot. 1, Dar en-Nefa'is, Amman 2002, f. 243.

[2] El-Kurafi ndalet te dallimet mes substancave që shkaktojnë dehje dhe atyre që shkaktojnë humbje të vetëdijes, duke ofruar sanksione të ndryshme në varësi të rrethanave. El-Kurafi, *el-Furuk*, vëll. 1, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1998, f. 217.

prandaj nuk janë zgjeruar aq shumë në analiza mbi konsumuesit e hashashit dhe për këtë arsye prononcoheshin se atyre që e përdorin duhet t'u shqiptohet sanksioni *hadd*. Kështu, Imam Dhehebiu thekson se *hashashi* u bë i njohur si një "*pije*" ose substancë narkotike me ardhjen e tatarëve në tokat islame. Ai e cilëson *hashashin* si një substancë që shkakton dëme të mëdha në mendjen dhe moralin e individit, duke e përfshirë atë ndër mëkatet e mëdha (*kebair*). Po ashtu, *afioni* cilësohet si një pije narkotike që "***deh***", megjithatë, nëse ai nuk shkakton dehje, por vetëm humbje të vetëdijes, personi që e konsumon i nënshtrohet një sanksioni me zgjedhje (*Te'azir*) nga autoritetet islame[1].

Kati, një nga substancat narkotike, përdoret gjerësisht në Jemen dhe në disa vende të tjera, dhe shpesh nuk konsiderohet një veprim i ndaluar. Për këtë arsye, nuk ka dënime të qarta as për ata që e konsumojnë, as për ata që e tregtojnë këtë bimë. Megjithatë, disa juristë klasikë muslimanë[2] e kanë kritikuar ashpër dhe e kanë gjykuar "***kati***"-n si një pije të dëmshme narkotike, duke paralajmëruar për efektet e saj mbi trupin dhe mendjen e njeriut.

Një ndër juristët që ka analizuar çështjen e drogave është el-Maverdi, një dijetar i njohur i shkollës Shafi'ite. Ai, duke trajtuar ndikimet e drogave në organizëm, thekson se substancat narkotike të fuqishme që shkaktojnë dëm serioz ndëshkohen me *et-Te'azir*, një dënim me zgjedhje, pasi në legjislacionin penal islam analogjia (*Kijas*-i) nuk është e pranueshme për

[1] Nga literatura klasike islame mësojmë se substanca si hashashi, kati, afioni, benxhi dhe shumë lloje të tjera narkotike ishin të njohura për juristët klasikë muslimanë. Ata i trajtuan këto substanca duke ofruar qartësi mbi dispozitat e tyre në lidhje me përdorimin dhe sanksionet përkatëse. Këto substanca konsideroheshin elemente që ndikonin në kthjelltësinë mendore dhe shëndetin shpirtëror të individit dhe trajtoheshin me kujdes në jurisprudencën islame. Edh-Dhehebi e përmend hashashin si një substancë që shkakton dëme të mëdha në individ dhe shoqëri, duke e cilësuar përdorimin e saj si një gjynah të madh (*kebair*) që meriton ndëshkim të ashpër. Konsulto edh-Dhehebi, *el-Kebair*, Dar el-Mea'rife, Bejrut 1980, f. 88.

[2] Ibn Haxher el-Mekki, një jurist i shquar e i njohur për qëndrimin e tij të ashpër kundër përdorimit të "***kati***"-t dhe substancave të ngjashme. Në librin e tij ai trajton gjynahet e mëdha dhe ndëshkimet për to. Në këtë vepër, ai dënon ashpër përdorimin e substancave narkotike si "***kati***", duke i konsideruar ato të ndaluara dhe të dëmshme për shëndetin dhe moralin e individit. Më gjerësisht shih për substancat narkotike duke përfshirë edhe **kati**-n. Ibn Haxher el-Hejtemi el-Mekki, *ez-Zevaxhir 'an Iktiraf el-Keba'ir*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1987.

të sajuar një dënim të ri *hadd*. Në fjalët e tij, ai thotë se nuk mund të bëhet krahasim mes pijeve dehëse dhe drogave për sa kohë që për këto të fundit nuk ka një tekst të prerë në Kuran apo Sunnet, siç ekziston për pijet dehëse. Ai thekson gjithashtu se, ndonëse nuk ndëshkohen me *Hadd*, konsumimi i substancave narkotike është rreptësisht i ndaluar (*Haram*) për shkak të dëmeve të mëdha që ato shkaktojnë në trup dhe mendje[1].

Përdorimi i substancave narkotike në kontekstin islam është trajtuar gjerësisht nga juristët, të cilët për të ndërtuar qëndrimet e tyre bazohen në parimet e sheriatit, në tekste si hadithet. Një prej haditheve është ky që thekson se: "***Pejgamberi a.s. e ka ndaluar çdo pije dehëse dhe çdo pije opiante***"[2]. Ky hadith shërben si pikënisje për debatet ndërmjet juristëve muslimanë lidhur me ndëshkimin për konsumimin e substancave narkotike.

Një grup juristësh, në të cilin bën pjesë si Imam Ibn Tejmije, vlerësojnë se substancat narkotike që shkaktojnë dehje janë të ndaluara (*haram*) dhe konsumimi i tyre ndëshkohet me dënim *Hadd*[3]. Kjo qasje mbështetet në krahasimin e narkotikëve me alkoolin, duke argumentuar se efektet e tyre mbi mendjen dhe trupin janë të ngjashme.

Një grup tjetër juristësh nga shkollat juridike Shafi'ite[4], Malikite[5] dhe Hanefite[6], ndajnë mendimin se konsumimi i substancave narkotike është rreptësisht i ndaluar[7], por ndëshkohet vetëm me dënime *Te'azir*. Sipas tyre, dënimi *Hadd* rezervohet vetëm për pijet dehëse të cilat përmenden qartë në hadithe.

Përpjekjet për luftimin e narkotikëve nuk duhet të kenë asnjë lloj dallimi, por duhet të jenë në vijë nga të gjithë shtetet në mbështeje të luftës

[1] El-Maverdi, *el-Ahkam es-Sultanije ve el-Vilajet ed-Dinije.* Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1996, f. 150-152.
[2] Ahmed bin Hanbel, *Musned*, vëll. 5, Dar el-Mea'arif, 1990, f. 200.
[3] Ibn Tejmije, *Mexhmu' el-Fetava*, vëll. 34, Dar el-Wafa, 1987, f. 211.
[4] En-Nevevi, *el-Mexhmu' sherh el-Muhedhdheb*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1996, f. 309.
[5] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid*, vëll. 2, Dar el-Hadith, 1995, f. 465.
[6] Ibn Nuxhejm, *el-Bahr er-Ra'ik sherh Kenz ed-Daka'ik*, Dar el-Kutub el-'Ilmije, vëll. 8, Bejrut, f. 64-66.
[7] Përdorimi i substancave narkotike për qëllime mjekësore është i lejuar dhe nuk ndëshkohet. Shih Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 6, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1992, f. 591.

ndërkombëtare kundër drogës, duke përkrahur masa të ashpra për të ndëshkuar tregtinë, përpunimin dhe shpërndarjen e saj. Këto masa konsiderohen thelbësore për të mbrojtur shoqërinë nga efektet shkatërruese të kësaj "*sëmundje të zezë*".

Prof. Dr. M. Ebu Rukhaje thekson se legjislacioni penal islam duhet të ndëshkojë me dënimin më të madh të mundshëm tregtinë e drogës, duke e krahasuar këtë vepër me *hirabe,* të shkaktimit të shqetësimit publik. Ai argumenton se për dëmet që sjell në shoqëri, tregtia e drogës duhet të ndëshkohet me dënim kapital[1].

II.2. Masat parandaluese kundër narkomanisë

Entet edukativo-arsimore, institucionet përmirësuese, institucionet fetare dhe qendrat mjekësore janë faktorë thelbësorë që ndikojnë në krijimin e një ambienti jetësor të shëndetshëm, të një sistemi shoqëror dhe të vlerave morale. Këto institucione përfaqësojnë një bazë të rëndësishme për parandalimin e përhapjes së veprimeve devijuese dhe dukurive negative, si narkomania, si dhe të së keqes në përgjithësi.

Në këtë kontekst, nuk duhet shpërfillur roli i ambientit politik dhe juridik të shoqërisë, i cili me instrumentet e tij politike dhe juridike krijon rrjedhën e ngjarjeve në shoqëri. Këta faktorë mund të kontribuojnë në parandalimin e përhapjes së dukurive si narkomania, toksikomania dhe llojeve të tjera të tjetërsimit, devijimeve dhe veprimeve shkatërruese në një shoqëri të caktuar.

Margjinalizimi i rolit të fesë dhe vlerave fetare, si dhe mospërfillja e konceptit të përgjegjësisë - si në këtë botë, ashtu edhe në botën tjetër - dhe lënia pas dore e vlerësimit të edukatës shpirtërore dhe shkencore, çojnë në rritjen e devijimeve në shoqërinë moderne. Fokusimi i opinionit publik në mburrjen për të ashtuquajturat arritje qytetëruese, duke hapur dyer për të gjitha llojet e së keqes, dhunës, kriminalitetit, padrejtësisë dhe abuzimeve të ndryshme, kërcënon seriozisht qenien njerëzore. Një situatë e tillë është përmendur edhe në Kuranin Famëlartë, ku thuhet: **"Meqë lanë pas dore atë me të cilën u këshilluan (**t'i drejtohen Allahut**), Ne ua**

[1] M. Ebu Rukhaje, *et-Teshriul xhinail islami vel mukhadderat*, Xhamiatu el-Az'har, Kajro 2005, f. 87.

hapëm dyert e çdo gjëje (begatie**) derisa, kur u gëzuan për atë që u ishte dhënë, i kapëm befas, e ata mbetën të zhgënjyer."**[1]

Për sa kohë që proceset e përmendura nuk ndalohen dhe shkaqet nuk çrrënjosen, lufta me pasojat e tyre mund të konsiderohet një përpjekje sizifiane. Veprimi parandalues, në të cilin sheriati islam vendos theksin, është i vetmi ilaç efikas për krijimin e një ambienti human dhe një jete të shëndetshme njerëzore.

Vetëm përmes përforcimit të bindjes fetare dhe ngritjes së vlerave islame, duke kuptuar dhe zbatuar stilin e jetës që promovon Sheriati Islam, mund të arrihet suksesi në luftën kundër drogës. Kjo qasje nuk pengon vetëm përhapjen e narkomanisë, por ndihmon gjithashtu në eliminimin e llojeve të tjera të patologjive sociologjike, toksikomanisë dhe veprimeve devijuese që dëmtojnë shoqërinë. Në këtë mënyrë, shmanget dëmi kolateral që mund të godasë shoqërinë në përgjithësi dhe atë islame në veçanti.

Lufta kundër "*të keqes së madhe*" të këtij shekulli - narkomanisë - kërkon një qasje shumëdisiplinuese për të arritur rezultatet e dëshiruara. Juristët, sociologët, psikologët, mjekët, mësuesit, prindërit dhe edukatorët kanë të gjithë një rol të rëndësishëm në neutralizimin e kësaj dukurie sociopatologjike.

E drejta e Sheriatit Islam, veçanërisht e drejta penale islame, ofron një platformë juridike të suksesshme dhe efektive për trajtimin e kësaj çështjeje. Pa nevojën e një studimi të thellë sociologjik, mjekësor, psikologjik apo ekonomik, zgjidhjet juridike islame në lidhje me lejimin apo ndalimin e disa substancave narkotike janë praktika të suksesshme që ofrojnë rezultate pozitive dhe të qëndrueshme për shoqërinë.

II.3. Trajtimi penalo-juridik islam në lidhje me substancat psikoaktive

Në periudhën e hershme të Islamit, theksuam edhe më herët, substancat narkotike nuk ishin të përhapura në mesin e arabëve muslimanë. Megjithatë, me kalimin e kohës dhe zgjerimin e territoreve islame, disa

[1] Sure el-En'am, ajeti 44.

substanca psikoaktive filluan të depërtojnë në shoqëritë islame. Ka disa faktorë dhe grupe që kanë kontribuar në përhapjen e këtyre substancave:

Kontakti me kultura të tjera: Ndërsa Perandoria Islame u zgjerua, muslimanët hynë në kontakt me kultura dhe qytetërime të ndryshme që kishin tradita të përdorimit të substancave psikoaktive. Për shembull, persianët, indianët dhe grekët kishin histori të përdorimit të disa substancave dehëse dhe narkotike.

Tregtia dhe shkëmbimi kulturor: Tregtarët dhe udhëtarët nga territore të ndryshme sillnin me vete substanca psikoaktive që më parë nuk ishin të njohura në botën arabe. Tregtia me Lindjen e Largët, veçanërisht me Indinë dhe Kinën, solli opiumin dhe *hashashin* në botën islame.

Sektet dhe grupet mistike: Disa sekte dhe grupe mistike brenda Islamit eksperimentuan me substanca psikoaktive në përpjekje për të arritur gjendje të ndryshuara të ndërgjegjes. Një shembull i njohur është sekti i *Hashashinëve*, që thuhet se e përdornin hashashin për të motivuar dhe manipuluar ndjekësit e tyre.

Ndikimi i shkencës dhe mjekësisë: Në epokën e artë të Islamit, shkencëtarët dhe mjekët muslimanë studionin substancat e ndryshme, përfshirë edhe ato psikoaktive, për qëllime mjekësore. Ky hulumtim shpesh rezultonte në përhapjen e njohurive dhe përdorimit të këtyre substancave.

Një nga substancat e para psikoaktive që u bë e njohur në mesin e muslimanëve ishte *hashashi*. Ka dëshmi që përdorimi i hashashit filloi të përhapet në botën islame rreth shekullit të 11-të, kryesisht përmes kontaktit me Persinë dhe territoret e tjera përreth.

Prandaj, përdorimi dhe përhapja e *hashashit* në botën islame është një temë me një histori të pasur dhe komplekse, e cila, siç thamë dhe më sipër, filloi të bëhet më e dukshme rreth shekullit të 11-të. Disa nga detajet më të hollësishme mbi këtë periudhë dhe rrethanat që ndihmuan në përhapjen e *hashashit* janë:

Hashashi, një derivat i bimës së kanabisit, kishte përdorim të njohur në Persi dhe rajone të tjera të Lindjes së Mesme. Përdorimi i tij fillimisht ishte mjekësor dhe ritual, duke qenë i lidhur me praktika të ndryshme kulturore dhe fetare.

Rrjetet tregtare dhe udhëtimet e shpeshta ndërmjet territoreve islame dhe fqinjëve të tyre ishin rrugët kryesore për përhapjen e *hashashit*. Tregtarët dhe udhëtarët nga Persia, India dhe territoret e tjera, siç thamë, e sollën *hashashin* në vendet e tjera islame, duke përfshirë rajonet arabe.

Një nga tregimet më të njohura të lidhura me përhapjen e *hashashit* është ai i sektit të *Hashashinëve*, i udhëhequr nga Hasan Sabbah. Ky sekt, i njohur si Nidhari Ismaili, ishte aktiv në Persi dhe Sirinë e sotme. Thuhet se përdorimi i *hashashit* ishte një mjet për të manipuluar dhe motivuar ndjekësit e tyre për të kryer misione të rrezikshme. Sipas disa burimeve historike, anëtarët e sektit të *Hashashinëve* (të njohur ndryshe si *Assassin*) e përdornin *hashashin* për të krijuar gjendje të ndryshuara të ndërgjegjes, që më pas shfrytëzoheshin për t'i bindur ata të kryejnë vrasje politike dhe akte të tjera të dhunshme. Megjithatë, vërtetësia e këtyre tregimeve është shpesh e diskutueshme dhe mund të jetë pjesërisht legjendë[1].

Sido që të jetë shkaku i depërtimit të substancave psikotrope, është e vërtetë dhe në përgjithësi mund të konstatojmë se, ndërveprimi me kulturat e ndryshme dhe zgjerimi i kufijve të Perandorisë Islame na jep të drejtë që me plot gojë të pohojmë se kanë luajtur një rol vendimtar në sjelljen dhe përhapjen e substancave psikoaktive në mesin e arabëve muslimanë.

Por ama, një gjë është shumë e saktë se parim i përgjithshëm i së Drejtës Penale Islame është se muslimanit i ndalohet konsumimi i secilës substancë e cila në mënyrë direkte apo indirekte rrezikon jetën e njeriut, qoftë të sferës psikike apo fizike të tij. Nuk ka dilemë se nga aspekti mjekësor dhe përvoja e deritanishme e institucioneve mjekësore, psikiatrike etj., është dëshmuar, duke argumetuar faktin se përdorimi i drogave[2]

[1] Farhad Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis*. I.B. Tauris, London 1994, f. 12-25.

[2] Teknikisht, drogat janë lëndë kimike që ndikojnë në funksionimin normal të trupit dhe/ose të trurit. Prandaj, jo të gjitha drogat përbëjnë problematikën me të cilën shoqëria jonë përballet sot në masë të madhe dhe që trajtohet në këtë punim. Për shembull, kafeina (e cila gjendet në kafe ose në pijen "Coca-Cola") nuk konsiderohet drogë në kuptimin tradicional dhe, për këtë arsye, nuk do të ndalemi në qasjen juridike islame ndaj kësaj pijeje ekzotike. Po ashtu, nikotina (e cila gjendet në cigare) teknikisht është një drogë, edhe pse zakonisht nuk quhet e tillë. Megjithatë, nuk mund të nxirret një dispozitë e njëjtë për drogat dhe për cigaren. Pra, nuk mund të bëhet analogji ligjore në këtë rast për të nxjerrë dispozitën e njëjtë për të dyja. Kokaina, për

të ndryshme dëmton në masë të madhe mendjen e njeriut dhe organizmin e tij. Përdorimi i drogave shkakton tek njeriu sëmundje vartëse, duke e sjellë narkomanin në atë gjendje psikike që krijon mundësinë e zhvillimit të formave të ndryshme të sjelljeve devijuese kriminale në shoqëri. Në mënyrë kategorike mund të përfundohet se përdorimi i drogave në të drejtën penale islame është në mënyrë të rreptë i ndaluar (***haram***) dhe kontrabanda dhe shpërndarja ilegale e substancave narkotike[1] është e ndëshkuar me norma përkatëse penalo-juridike.

Imam Ibn Tejmije në këtë kuadër thotë se, çdo substancë që çrregullon funksionin mendor është rreptësisht e ndaluar, edhe nëse ajo nuk shkakton gjendje euforike. Fakti që dëmtimi i qartësisë së të menduarit, pa ndonjë arsye të justifikuar nga ligji i Sheriatit islam, konsiderohet i ndaluar në mënyrë të prerë. Këtë përfundim e ka pranuar edhe ***ixhma***-i (konsensusi i dijetarëve myslimanë)[2].

shembull, i jep përdoruesit një ndjesi gjallërie shpirtërore dhe e vendos atë në një gjendje euforie. Gjithashtu, përdoruesi shpesh përjeton një rritje të përkohshme të gatishmërisë nervore dhe energjisë, ndërsa uria dhe lodhja shtyhen në kohë. Efektet afatshkurtra përfshijnë humbjen e oreksit, shpejtimin e frymëmarrjes, rritjen e temperaturës së trupit dhe të rrahjeve të zemrës. Përdoruesit mund të sillen në mënyra të çuditshme dhe të parregullta dhe, në disa raste, edhe në mënyrë të dhunshme. Doza të tepërta të kokainës mund të shkaktojnë spazmë, kriza epilepsie, hemorragji cerebrale ose mosfunksionim të zemrës, gjendje këto që nuk shkaktohen nga konsumimi i tepërt i duhanit. Një fakt tjetër që e përforcon këtë dallim është se tymi i kanabisit përmban 50% më shumë katran se cigaret me përmbajtjen më të lartë të katranit, duke e vendosur përdoruesin në një rrezik më të madh për kancer të mushkërive dhe sëmundje të tjera të sistemit të frymëmarrjes. Shih Neal L. Benowitz, *Nicotine Safety and Toxicity*, Oxford University Press, Oxford 1998, f. 5-15; World Health Organization (WHO), *The Health and Social Effects of Nonmedical Cannabis Use*, WHO, Geneva 2016, f. 45-52.

[1] Barnat, qofshin ato që shiten me recetë mjekësore apo ato që shiten pa recetë në farmaci, konsiderohen si "droga të ligjshme" që ndihmojnë në trajtimin dhe shërimin e sëmundjeve të caktuara. Megjithatë, edhe këto mund të keqpërdoren dhe të përdoren për qëllime të dëmshme, si mjete për dehje apo mjegullim të mendjes. Keqpërdorimi i barnave mund të pengojë seriozisht zhvillimin psikologjik dhe emocional, veçanërisht tek të rinjtë. Në fakt, drogat kanë potencialin të shkatërrojnë aftësitë dhe mundësitë jetësore të përdoruesve, një humbje që nuk mund të rikuperohet. Këto substanca shpesh zëvendësojnë mekanizmat jetësorë të nevojshëm për funksionimin tonë të përditshëm, duke shkaktuar pasoja afatgjata në cilësinë e jetës.

[2] Ibn Tejmije, *el-Mexhmua...*, vëll. 34, f. 198, 204, 211.

Prandaj, për faktin se substancat psikotrope nuk ishin të përhapura e të njohura në mjedisin e shoqërisë në periudhën e hershme të Islamit, porse gjatë periudhës kur jetuan të katër imamët e shkollave juridike, që të gjithë pa asnjë përjashtim janë prononcuar rreth pyetjes në lidhje me narkomaninë, përkatësisht me përdorimin e llojeve të ndryshme të drogave, duke e dënuar atë dhe duke e konsideruar rreptësisht të ndaluar përdorimin dhe tregtinë me të. Kështu, rezulton që Imam Kurafi dhe Ibn Tejmije kanë ndërtuar qëndrimin se ekziston marrëveshje nga dijetarët muslimanë për sa i përket ndalesës në formë të rreptë (*haram*) për përdorimin e *hashashit*[1].

[1] Juristët muslimanë të kohës kanë treguar aftësi të jashtëzakonshme në trajtimin e çështjeve nga çdo këndvështrim. Analizat e tyre, ndonëse mund të konsiderohen të thjeshta në krahasim me mundësitë, mjetet dhe metodat bashkëkohore, dëshmojnë për thellësinë e mendimit të tyre. Duke shqyrtuar pasojat e drogës, veçanërisht *hashashit*, mbi përdoruesit, ata kanë arritur në përfundimin e prerë se përdorimi i këtyre substancave është rreptësisht i ndaluar. Përdoruesit e kanabisit apo hashashit përballen me rrezikun e krijimit të varësisë psikologjike deri në atë masë sa të humbasin interesin për aktivitetet e tjera jetësore, si puna apo marrëdhëniet ndërpersonale. Një gjendje e ngjashme shkaktohet edhe nga konsumimi i pijeve alkoolike. Duke u bazuar në analogjinë e pasojave që shkaktojnë këto substanca dhe duke iu referuar teksteve ligjore që e trajtojnë në mënyrë të tërthortë këtë problematikë, juristët muslimanë kanë arritur në përfundim se përdorimi i drogave është i ndaluar.

Ibn Tejmije duke e trajtuar këtë problematikë vlerëson se individi i cili pohon se përdorimi i *hashashit*[1] është i lejuar[1], sipas së drejtës islame me këtë thënie konsiderohet se është *murted* (ka dalë nga feja).

[1] Vaji i kanabisit është një nga problematikat aktuale që vazhdon të diskutohet ndërmjet studiuesve. CBD është një përbërës që gjendet në bimën e kanabisit dhe, ndryshe nga homologu i tij THC (tetrahidrokanabinoli), është jo psikoaktiv, që do të thotë se nuk prodhon ndjesinë "e lartë". Në vend të kësaj, besohet se ofron efekte terapeutike, duke përfshirë lehtësimin e dhimbjeve, reduktimin e ankthit dhe përmirësimin e gjumit. Në Islam, disa substanca dhe aktivitete klasifikohen si *hallall* (të lejuara) ose *haram* (të ndaluara), bazuar në Sheriat. Ndërsa alkooli dhe mishi i derrit janë të njohur gjerësisht si haram, statusi i CBD mbetet një temë debati ndër studiuesit. Nëse CBD është hallall apo e lejuar në Islam, varet nga disa faktorë. Së pari, është thelbësore të merret parasysh burimi i CBD. Në Islam, ndalohet konsumimi i substancave dehëse ose atyre që ndikojnë në gjendjen shpirtërore. Megjithatë, prodhuesit mund të prodhojnë CBD nga kërpi industrial, i cili përmban nivele të papërfillshme të THC dhe mund të konsiderohet hallall, pasi nuk ka efekte dehëse. Debati lind për shkak të lidhjes së bimës së kanabisit, e përdorur gjithashtu për të prodhuar marijuhanë, me CBD-në. Ndërsa marijuhana është haram për shkak të vetive të saj psikoaktive, CBD nuk ka efekte të tilla. Nëse vërtetohet se CBD nuk është e dëmshme dhe nuk përmban THC ose përmban sasi të vogël që thithet plotësisht dhe nuk lë gjurmë, atëherë mund të konsiderohet e lejuar për konsumim. Një ndër studiuesit e shquar të doktrinës juridike shafi'ite, el-Hatib esh-Sherbini, ka thënë: "Dallimi i mendimeve të studiuesve në lidhje me përdorimin e tij - përkatësisht alkoolit - si ilaç ka të bëjë me alkoolin e pastër (me të cilin nuk përzihet asgjë tjetër). Sa i përket ilaçeve që mund të përmbajnë pak alkool, ose ilaçeve në të cilat alkooli thithet plotësisht, lejohet përdorimi i tij për trajtimin e sëmundjeve, kur nuk mund të gjendet ndonjë ilaç tjetër efektiv i përbërë nga përbërës të pastër që mund të sjellë të njëjtin rezultat. Kjo është e njëjtë me çështjen e përdorimit të substancave të papastra, si mishi i gjarprit dhe urina, për qëllime mjekësore. Kjo është e lejuar edhe nëse përdoret vetëm për të përshpejtuar shërimin, me kusht që të kërkohet këshilla e një mjeku musliman me karakter të mirë ose i një mjeku që ka përvojë në përdorimin e atij ilaçi për trajtimin e sëmundjeve." (*Mugni el-Muhtaxh*, vëll. 5, f. 518). Gjithashtu, në një deklaratë të Këshillit Islam të Fik'hut, që i përket Organizatës së Bashkëpunimit Islamik (OIC), në pyetjen se "A lejohet përdorimi i barnave që përmbajnë sasi të ndryshme alkooli?", nga Instituti Ndërkombëtar për Mendimin Islam (IIIT), thuhet: "Ka shumë ilaçe që përmbajnë sasi të ndryshme alkooli, që variojnë nga 0,01% deri në 25%. Shumica e këtyre ilaçeve janë për trajtimin e ftohjes, dhimbjeve të fytit, kollës dhe sëmundjeve të tjera të zakonshme; këto barna përbëjnë afërsisht 95% të barnave në këtë fushë, gjë që e bën të vështirë ose të pamundur marrjen e barnave pa alkool. Pacienti musliman mund të marrë ilaçe që përmbajnë një përqindje të alkoolit, nëse ilaçet pa alkool nuk janë në dispozicion dhe ai ilaç është përshkruar nga një mjek i besueshëm" (*Mexhelat el-Mexhm'ea*, nr. 3, vëll. 3, f. 1087). Bazuar në këtë, mund të përfundohet se nëse vërtetohet se CBD nuk është e dëmshme dhe nuk përmban THC ose përmban një sasi të vogël që thithet plotësisht dhe nuk lë gjurmë, atëherë nuk ka asgjë të keqe në konsumimin e saj.

Rrumbullakësojmë qëndrimin e Ibn Tejmijes, nga të rrallët eruditë muslimanë, i cili drejtpërdrejt ka trajtuar problematikën e substancave psikoaktive, duke përfshirë bashkë me pijet alkoolike edhe drogat. Siç theksuam më sipër, sipas tij, përdorimi i këtyre substancave është rreptësisht i ndaluar (*haram*) në Islam, dhe argumentet e tij bazohen në disa parime kryesore[2]:

Ndikimi negativ në mendje dhe shëndet: Ai thekson se substancat psikoaktive kanë një ndikim të dëmshëm në mendjen dhe trupin e njeriut. Ai beson se ruajtja e shëndetit mendor dhe fizik është një detyrim për çdo musliman, dhe çdo gjë që dëmton këto aspekte është e ndaluar.

Ndikimi në aftësinë për të kryer obligimet fetare: Ai argumenton se përdorimi i këtyre substancave mund të pengojë individin nga kryerja e obligimeve fetare, si namazi e agjërimi. Për këtë arsye, ai e konsideron përdorimin e tyre si një pengesë për përmbushjen e detyrimeve fetare.

Parimi i parandalimit të së keqes (*Saddu edh-Dhara'i*): Ai përdor parimin e parandalimit të së keqes për të justifikuar ndalimin e substancave psikoaktive. Ai beson se ndalimi i përdorimit të tyre parandalon dëme më të mëdha që mund të shkaktohen nga efektet e këtyre substancave.

Argumente nga Kurani dhe Hadithet: Ky jurist dhe erudit i madh musliman patjetër që mbështetet në tekste ligjore të shenjta islame që ndalojnë përdorimin e substancave që dehin apo dëmtojnë mendjen.

Në përgjithësi, qëndrimi i Ibn Tejmijes ndaj substancave psikoaktive është strikt dhe në përputhje me ligjin islam, i cili kërkon ruajtjen e shën-

[1] Në kuadër të llojeve të produkteve të kanabisit, që klasifikohen si droga opiate, dallohen tre produkte kryesore:
a) Kanabisi bimor - marijuhana
b) Kanabisi rrëshirë - hashashi
c) Vaji i kanabisit
Ky lloj droge, me përmbajtje të tetrahidrokanabinolit (THC) si përbërës aktiv që i jep fuqi psikoaktive produktit të kanabisit, është ndër më të përhapurit dhe për të ekziston një kuptim i qartë rreth ndikimit të tij. Edhe sot, sipas raporteve të hartuara nga organizata ndërkombëtare, produktet e paligjshme të kanabisit llogariten si droga më të përhapura në shumë vende të botës. Për më shumë, shih: Raporti mbi gjendjen e krimit të organizuar dhe krimit ekonomik në Europën Juglindore, Projekti CARPO & Këshilli i Europës dhe Bashkimi Europian, Strasburg 2006, si dhe faqja zyrtare: www.coe.int/economiccrime

[2] Ibn Tejmije, *Mexhmu' el-Fetava*, vëll. 32, bot. 3, Dar el-Vefa', Rijad 2005, f. 85-87.

detit dhe mendjes, përmbushjen e detyrimeve fetare dhe parandalimin e çdo lloj të keqeje që mund të vijë nga përdorimi i tyre.

Përdorimi i drogave dhe abuzimi me to nga popullata muslimane, është e mirënjohur se u paraqit nga fundi i shek. 6 dhe fillimi i shek. 7 sipas hixhretit, saktësisht në kohën e depërtimeve barbare të tatarëve, që sollën me vete drogat[1] në tokat e atëhershme islame ku dhe themeluan pushtetin e tyre në këto territore[2].

Në veprën e tij "*ez-Zavaxhir 'an Iktiraf el-Kabair*" (Paralajmërime hyjnore (ndalime) kundër mëkateve të mëdha), Ibn Haxher el-Hejtemi trajton ndalimin e substancave që shkaktojnë dehje, duke përfshirë edhe *hashashin*. Ai thekson se përdorimi i *hashashit* çon në sjellje imorale dhe veprime të dëmshme, duke ndikuar negativisht në jetën shpirtërore dhe morale të individit. Në këtë kuadër, ai citon dhe mbështetet në mendimet e disa dijetarëve dhe burime të ndryshme për të përforcuar qëndrimin e tij[3].

Imam en-Neveviu, një dijetar nga më të shquarit e shkollës shafi'ite, po ashtu e konsideron përdorimin e substancave që dehin si *haram*. Në komentimin e tij mbi "*Sahihul Muslim*", ai thekson se çdo gjë që shkakton dehje është e ndaluar, duke përfshirë *hashashin*. Qëndrimin e tij ai e argumenton me faktin se hadithet e Profetit Muhamed a.s. që ndalojnë alkoolin, zbatohen në mënyrë të barabartë për të gjitha substancat që shkaktojnë dehje[4].

Imam el-Kurtubiu, një komentues i njohur i Kuranit nga shkolla malikite, në komentimin e tij "*Tefsirul Kebir*" përmend që çdo lloj substance që dëmton mendjen është e ndaluar. Ai bazohet në parimin e mbrojtjes së

[1] Gjersa flasim për narkotikët, dhe veçanërisht për kanabisin (*hashashin*), për të cilin juristët muslimanë janë prononcuar, duket se kjo substancë është përzgjedhur nga tatarët dhe është sjellë në territoret e pushtuara islame për shkak të efekteve të saj. Kur konsumohet, *hashashi* (hashishi) shkakton një ndjesi relaksimi dhe, në disa raste, euforie tek përdoruesi. Përveç këtyre efekteve, thuhet se ai rrit ndjeshëm perceptimin shqisor, si shikimin, nuhatjen, shijen dhe dëgjimin, gjë që mund të ketë kontribuar në ashpërsimin e sjelljes së tatarëve, duke i bërë ata "edhe më të tërbuar".

[2] Abdullah el-Nu'exhmi, *el-Mukhaddirat fi el-Islam*, bot. 1, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 2004, f. 75-78.

[3] Ibn Haxher el-Hejtemi, *ez-Zevaxhir 'an Iktiraf el-Kebair*, vëll. 1, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 2002, f. 118-120.

[4] Imam en-Nevevi, *Sharh Sahih Muslim*, vëll. 6, Dar Ihya et-Turath el-Arabi, Bejrut 1972, f. 68-70.

shëndetit dhe mendjes si një nga objektivat më të larta të sheriatit (*Hifdh el-'Akl*)[1].

El-Makrizi[2], një ndër historianët më të njohur egjiptianë, është gjithashtu ndër dijetarët që ka trajtuar çështjen e substancave psikotrope, përfshirë edhe **hashashin**, në veprën e tij të mirënjohur *"El-Meva'iz ve'l-I'tibar bi Dhikr el-Khitat ve'l-Athar"*.

Kjo vepër është një përmbledhje historike dhe gjeografike e Egjiptit, e cila përfshin edhe diskutime mbi ndikimin social dhe moral të përdorimit të substancave të ndryshme, duke përfshirë edhe *hashashin*. Ai në këtë vepër përshkruan përhapjen dhe ndikimin e *hashashit* në shoqërinë egjiptiane, ku mes të tjerash thotë se "Përdorimi i *hashashit* është përhapur në mesin e disa shtresave të shoqërisë. Ky zakon i keq ka çuar në rënie morale dhe në shumë të këqija shoqërore. Dijetarët dhe sundimtarët kanë ndërmarrë masa për të luftuar këtë fenomen dhe për të ndaluar përdorimin e kësaj substance".

Me këtë rast, ai përmbledh shqetësimit e tij për efektet negative të *hashashit* dhe përpjekjet për ta ndaluar atë. Ai thekson se përdorimi i tij ka shkaktuar probleme të mëdha morale dhe sociale në shoqëri, dhe kjo ishte një çështje që kërkonte vëmendje dhe ndërhyrje nga autoritetet. Ai ofron një perspektivë historike mbi përhapjen dhe ndikimin e substancave psikotrope si *hashashi* në shoqërinë islame, duke theksuar dëmet morale dhe sociale që ato shkaktojnë. Kjo vepër është një burim i vlefshëm për të kuptuar qasjen e shoqërisë islame ndaj substancave dehëse dhe përpjekjet për t'i luftuar ato.

Mund të përfundojmë se, të gjithë juristët mbajnë unanimisht të njëjtin qëndrim se, arsyeja e ndalimit të përdorimit të narkotikëve është fakti se substancat e tilla kanë ndikim të dëmshëm në tërë organizmin e njeriut duke e intoksikuar atë, e jo thjesht vetëm pse janë substanca narkotike.

Prandaj, duke pranuar këtë logjikë juridike mund të konstatojmë se substancat narkotike mund të jenë të lejuara për qëllime mjekësore e

[1] Imam el-Kurtubi, *el-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 1994, f. 221-223.
[2] El-Makrizi, *el-Mevaidh vei I'tibar bi Dhikr el-Khitat vel el-Athar*, vëll. 2, Dar el-Mearif, Kajro 1987, f. 337-340.

farmaceutike, si për përgatitjen e ilaçeve, kurimin dhe trajtimit mjekësor për vartësit nga drogat, në raste kur nuk ka alternativa të tjera.

Efektet e dëmshme që shkaktojnë drogat mbi shëndetin e njeriut, aftësitë e tij fizike, psikike dhe intelektuale, pastaj efektet e dëmshme në dimensionin sociologjik si në mbarëvajtjen e ekonomisë, sigurisë dhe në përgjithësi të gjendjes shoqërore, janë arsye të mjaftueshme për t'i kualifikuar si veprime të ndaluara.

Duke diskutuar në një trajnim, nga prizmi i së drejtës islame, në lidhje me përdorimin e drogave, juristët muslimanë si argument për ndalimin e tyre, pos arsyeve të theksuara, si ndikimet marramendëse të dëmshme mbi mbarë shoqërinë, përmendin hadithin e Pejgamberit Muhamed a.s. të cilin e regjistron Ebu Davudi në sunenin e tij të transmetuar nga Ummu Seleme, që thotë se "***I Dërguari i Allahut a.s. ka ndaluar gjithçka që deh dhe mjegullon mendjen***"[1].

Disa juristë të kohës, në mesin e të cilëve dhe dr. Jusuf Karadavi[2] i konsiderojnë drogat në kategorinë e intoksikantëve të cilët dehin. Prandaj, ato janë të ndaluara rreptësisht, fakt ky që një ndalesë e tillë është e shfaqur edhe në Kuran: "**O ju që keni besuar, vera, bixhozi etj. janë të ndaluara e të dëmshme..."**[3].

Në momentin kur i Dërguari i Allahut a.s. u pyet në lidhje me pijet e ndryshme të ndaluara, pejgamberi a.s. u përgjigj duke thënë: ***"Çdo gjë që deh është verë (****pije dehëse****), dhe çdo verë është e ndaluar (****haram****)"***[4].

Thënia e Profetit Muhamed a.s.: "***Pije dehëse është çdo pije që e mjegullon mendjen***", edhe pse ka dallime midis drogave dhe pijeve dehëse alkoolike, ajo që i bashkon këto dy grupe konsumesh është fakti se të dyja ndikojnë dëmshëm në mendjen njerëzore, duke e intoksikuar atë. Por jo vetëm kaq; ato ndikojnë negativisht edhe në shëndetin psikik dhe fizik të njeriut, duke e çuar përdoruesin e drogës deri në atë shkallë të çrregullimeve akute të përkohshme apo kronike të përhershme mendore.

[1] Ebu Davud, *Sunan Ebu Davud*, vëll. 4, Dar el-Kitab el-Arabi, (nr. hadithit 3686), Bejrut 1999, f. 207.
[2] Dr. Jusuf el-Karadavi, *el-Halalu vel haramu fil islam*, f. 122.
[3] Sure el-Maide, ajeti 90.
[4] Muslim, *Sahih Muslim*, Dar Ihja' et-Turath el-'Arabi, vëll. 3, hadithi nr. Bejrut 2003, f. 158.

Përkundër faktit se motivi i ligjit për ndalimin e konsumimit të alkoolit qëndron te efekti i tij dehës, mund të thuhet se për këto konsumime mund të zbatohet e njëjta normë ligjore islame.

Me vetë faktin e ndalimit për konsumimin e substancave që dehin, siç është thënë në mënyrë eksplicite në hadithin e Profetit Muhamed a.s., mund të konstatohet se, ashtu si ndalohet përdorimi i sasive të vogla të pijeve dehëse, po ashtu ndalohet edhe konsumimi i drogave, pavarësisht nëse ato janë të lehta apo të rënda. Ndalimi për konsumim nuk mund të përpjesëtohet apo selektohet.

Ndërsa, kur flasim për dënimet dhe masat sanksionuese, pavarësisht nëse bëhet fjalë për këtë botë apo në botën tjetër, ato mund të individualizohen, në kuptimin që masat e dënimit mund të zvogëlohen apo të rriten, varësisht nga shkaqet që kanë çuar në kryerjen e kësaj vepre të ndaluar. Gjithashtu, kur flasim për lartësinë e sanksionit, merren parasysh pasojat dhe rrethanat e tjera lidhëse, të cilat, me rastin e përcaktimit të lartësisë së dënimit nga ana e gjykatësit, luajnë një rol vendimtar.

II.4. Konsideratat juridike islame për veprimet e personave që përdorin substanca dehëse

Drogat, përveçse mund të përdoren për qëllime mjekimi dhe kurimi si një lloj terapie për pacientët, shpeshherë keqpërdoren. Narkomanët, duke qenë në gjendje euforike dhe të paaftë për të kontrolluar veprimet e tyre, kryejnë veprime juridike të ndryshme. Sipas juristëve muslimanë, vlefshmëria e këtyre veprimeve varet nga rrethanat dhe rrjedha e ngjarjes, duke përfshirë faktin nëse narkomanët kanë ndjekur rekomandimet dhe terapinë e përcaktuar nga mjeku specialist apo jo. Kjo përcakton nëse veprimi ka shkaktuar pasoja juridike apo jo.

Në rastet kur përdorimi i drogës është brenda kufijve të caktuar nga mjeku specialist dhe nuk tejkalohet doza e përshkruar, ky veprim nuk konsiderohet i ndaluar nga perspektiva islame. Megjithatë, kur përdorimi përshkruhet në sasi të mëdha për raste specifike që kërkojnë një trajtim të tillë, sipas së drejtës islame, veprimet juridike të kryera nga konsumuesit në këtë gjendje, sipas shumicës së juristëve muslimanë, nuk konsiderohen të vlefshme dhe nuk ekzekutohen.

Nga ana tjetër, në rastet kur konsumuesit, të cilët janë në terapi me anë të drogës, i keqpërdorin këto substanca duke tejkaluar dozën e përcaktuar nga mjeku specialist, sipas juristëve hanefitë, të gjitha veprimet juridike të kryera nga këta individë do të konsiderohen të vlefshme dhe të ekzekutueshme.

Rrethana e dytë e konsumuesit dallon nga e para për faktin se veprimi konsiderohet mëkat, të cilin konsumuesi e kryen në këtë rast. Në bazë të logjikës juridike të pastër, rezulton se një veprim të tillë nuk mund ta konsiderojmë si rrethanë ku konsumuesi mund të arsyetohet për të drejtën e përdorimit të drogës, as ta marrim këtë situatë si rrethanë lehtësuese për të. Prandaj, të gjitha veprimet që kryen konsumuesi, ndërsa ndodhet i ndikuar nga droga, përjashtojnë vetëm:

- ***apostazinë*** (daljen nga feja);

- raste të vetëpranimit (***el-Ikrar***) si provë e ofruar nga personi i droguar, i cili ka kryer vepra penale për të cilat, sipas së drejtës penale islame, parashikohen sanksione ***el-Hadd***;

Duhet vënë theksi se personi i droguar, i cili përjashtohet nga përgjegjësia penale në raste të veprës penale ***er-Ride*** (apostazi) dhe për veprimet juridike në fushën e së drejtës së marrëdhënieve bashkëshortore (***et-Talak*** - shkurorëzimit dhe ***el-Khul'*** - shkurorëzimit me marrëveshje), duhet realisht të jetë në gjendje të plotë mendore dhe me vetëdije të kthjellët. Sipas juristëve muslimanë, ai nuk duhet të jetë në një gjendje ku nuk ka qartësi për dimensionet e hapësirës, vendit dhe kohës ose, siç thuhet figurativisht, "nuk di të dallojë qiellin nga toka".

Juristi i shquar hanefit Ibn Abidin, lidhur me hashashin dhe drogimin, thotë: "*...është i qartë fakti se paraqitja dhe përhapja e llojeve të ndryshme të veprimeve devijuese vijnë si rezultat i përdorimit të hashashit. Kështu, juristët hanefitë dhe shafi'itë mbajnë qëndrimin për të refuzuar edhe veprimet juridike të personit që, duke qenë nën ndikimin e drogës së përdorur gjatë terapisë, kryen këto veprime*"[1].

[1] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut 1994, f. 478-480.

Një qëndrim i tillë është paksa i diskutueshëm, për shkak të faktit se personi i droguar e ka humbur aftësinë e gjykimit të drejtë, jo për ndonjë qëllim të pajustifikueshëm, por sepse konsumimi i drogës në rastin e tij ka qenë i lejuar dhe i justifikuar. Prandaj, ai, për shkak të gjendjes në të cilën është sjellë, nuk mund të ngarkohet me përgjegjësi penale për pasojat e shkaktuara, duke pasur parasysh që veprimi që e ka çuar në atë gjendje ka qenë i lejuar dhe i justifikueshëm.

Gjersa flasim për veprime të personave që shkaktojnë pasoja të ndaluara, në raste kur ata kryejnë vepra penale për të cilat parashikohet dënim shprehimisht i përcaktuar (***el-Hadd***), si dhe për veprat penale apo shkeljet ligjore me karakter material, ose për veprime juridike si shkurorëzimi, të gjitha këto vepra konsiderohen se e ngarkojnë të droguarin me përgjegjësi penale dhe do të konsiderohen si veprime të vlefshme dhe të ekzekutueshme. Ky qëndrim është i pranuar në të drejtën islame nga shkolla juridike Malikite.

Kur trajtohet çështja nëse të gjitha veprimet juridike të të droguarit janë të vlefshme, juristët e shkollës Malikite bëjnë dallimin ndërmjet veprimeve juridike që kryhen në fushën e së drejtës civile, si dhe lidhjes së kontratave reale, kontratave të kurorëzimit dhe vetëpranimit. Sipas mendimit më të përhapur të juristëve të kësaj shkolle, veprimet juridike në fushat e përmendura trajtohen si të vlefshme, duke shkaktuar pasoja juridike, dhe kontratat e lidhura konsiderohen të ekzekutueshme[1].

Juristët shafi'itë i konsiderojnë të vlefshme të gjitha veprimet juridike të kryera nga personat narkomanë, të cilët e kanë sjellë veten në një gjendje të vetëdijes së zvogëluar përmes konsumimit të drogave. Ata nuk bëjnë dallim dhe konstatojnë se veprimet juridike janë të vlefshme, qoftë kur kryhen nga persona në gjendje me vetëdije të plotë, me kthjelltësi mendore të zvogëluar, apo me vetëdije të mjegulluar[2].

Sipas mendimit të juristëve hanbelitë, shkurorëzimi i bërë nga një person nën ndikimin e drogave konsiderohet i pavlefshëm dhe nuk shkakton pasoja juridike, njëlloj si veprimet e kryera nga persona të papërgjegj-

[1] Khalil ibn Is'hak el-Xhundi, *Mukhtasar Khalil*, vëll. 1, Dar el-Me'arif, Kajro 1997, f. 346-348.
[2] Imam en-Nevevi, *el-Mexhmu' Sharh el-Muhedheb*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1996, f. 249-252.

shëm. Për kategorinë e personave të droguar vlejnë të njëjtat norma që zbatohen në Sheriat për personat që, me vullnet të lirë, konsumojnë pije dehëse. Ky qëndrim është i pranuar nga juristët e mëvonshëm Hanbelitë, me arsyetimin se droga ka cilësi të ngjashme me pijet alkoolike dhe shkakton efekte dehëse. Problematika qëndron në faktin se ky veprim përbën një shkelje të rëndë të së drejtës islame dhe, për pasojë, meriton ndëshkim në formën ***et-Te'azir***[1].

II.5. Dispozitat penale islame për përdoruesit e substancave dehëse

II.5.1. Sanksionet për keqpërdorimin e substancave dehëse

Juristët muslimanë janë unanimë në qëndrimin e tyre se përdorimi terapeutik i drogave, edhe nëse rezulton në dehje të mendjes, nuk është i ndëshkueshëm, për sa kohë që ky përdorim është i justifikuar nga nevoja mjekësore dhe brenda kufijve të lejuar nga sheriati. Në anën tjetër, keqpërdorimi i drogave konsiderohet një gjynah i rëndë dhe në mënyrë kategorike është i ndaluar (*haram*), duke qenë i ndëshkueshëm si në këtë botë, ashtu edhe në botën tjetër.

Islami e trajton keqpërdorimin e drogave si një formë vetëshkatërrimi, një veprim që bie në kundërshtim me porosinë e Allahut të Lartmadhëruar: **"... dhe mos e hidhni veten tuaj në shkatërrim"**[2].

Nga këndvështrimi islam, trupi i njeriut nuk është pronë absolute e individit, por një *amanet* (besim) i dhënë nga Allahu i Madhëruar. Njeriu nuk ka të drejtë të disponojë me trupin e tij sipas dëshirës së tij të pakufizuar, por është i detyruar ta ruajë dhe ta trajtojë atë në përputhje me rregullat hyjnore. Çdo veprim që e dëmton trupin, mendjen, pasardhësit, pasurinë apo jetën e njeriut përbën një keqpërdorim të lirisë dhe tejkalim të autorizimeve të dhëna nga Allahu, për të cilat janë të parapara sanksione në të drejtën islame.

Sanksionet e tilla mund të jenë:

[1] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vëll. 7, Dar Alam el-Kutub, Rijad 2003, f. 367-369.
[2] Sure el-Bekare, ajeti 195.

- *në këtë botë*: Ato përfshijnë dënime të caktuara që lidhen me dispozitat e *Hadd*-it, *Te'azir*-it, ose masa të tjera të përcaktuara nga autoriteti shtetëror islam.

- *në botën tjetër*: Ato përfshijnë dënime të paqarta në detaje, por që janë të dokumentuara në ajete dhe hadithe si paralajmërime për pasojat e mëkateve të rënda.

Sidoqoftë, Islami njeh fuqinë e pendimit të sinqertë (*teube*) për të shlyer gjynahet. Pendimi i sinqertë, i shoqëruar me përpjekjen për t'u larguar nga veprat e ndaluara, është një mundësi për mëkatarin (përfshirë narkomanin) që të pastrohet dhe të shmangë dënimin, siç nënvizohet në shumë tekste fetare.

Ky trajtim i çështjes së përdorimit dhe keqpërdorimit të drogave nga perspektiva islame reflekton një qasje baraspeshuese (ekuilibruese) mes ndëshkimit dhe mëshirës, duke mbështetur përpjekjet për rehabilitimin e individit dhe rikthimin e tij në rrugën e drejtë.

Sipas mendimit të shumicës së juristëve muslimanë, keqpërdorimi i drogave pa një arsye të justifikuar dhe të ligjshme nuk i nënshtrohet ndëshkimit me një prej dënimeve ***el-Hadd***. Megjithatë, Ibn Tejmije mban një mendim të veçantë lidhur me çështjen nëse dehja e shkaktuar nga konsumimi i *hashashit* përbën një vepër të barazvlefshme me konsumimin e pijeve dehëse. Ai argumenton se konsumimi i hashashit duhet të dënohet njësoj si konsumimi i alkoolit, duke bërë kështu një dallim midis *hashashit* dhe llojeve të tjera të drogave, përfshirë opiumin. Këtë qëndrim e mbështet me faktin se për hashashin ka një dispozitë të qartë, ndërsa për opiumin[1] nuk ekziston një qëndrim i ngjashëm[2].

Juristët muslimanë gjithashtu janë unanimë se personi që konsumon drogë pa një arsye të justifikuar dhe të lejuar juridikisht dënohet me një

[1] Nga lulet e bimës së opiumit përftohen opiatet si heroina dhe morfina. Një ndër drogat që më parë ishte më pak e njohur është kokaina. Arsyeja lidhet me faktin se ajo prodhohet nga gjethet e bimës së kakaos, e cila kultivohet kryesisht në Amerikën Jugore, në vende si Kolumbia, Peruja, Bolivia, etj. Shih United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC), *World Drug Report 2023*, United Nations Publications, New York, f. 112-113.

[2] Ibn Tejmije, *Mexhmu' el-Fetava*, Metabi' er-Rijad, vëll. 34, Rijad 1961, f. 204-205.

sanksion të papërcaktuar (*et-Te'azir*), lartësia dhe forma e të cilit përcaktohet nga gjykata kompetente[1].

Juristët shafi'itë mbështesin një qëndrim specifik në lidhje me përdorimin e opiumit dhe drogave të tjera të forta që treten dhe fermentohen në ujë. Sipas tyre, personi që i përdor këto lloje drogash duhet të ndëshkohet sikurse për veprën e konsumimit të pijeve dehëse, duke përdorur parimin e analogjisë (*Kijas*) për këtë kategori. Ky qëndrim zbatohet në rastet kur personi nuk ka arritur në një shkallë të varësisë së madhe që e detyron atë të konsumojë drogë. Në rastin kur personi ka arritur një varësi të tillë, juristët shafi'itë theksojnë se ai nuk duhet të dënohet me ndëshkime penale, por duhet të detyrohet të ndalojë përdorimin e drogave[2].

Në këto raste, gjykata mund të urdhërojë trajtimin e tij në ente të specializuara për kurimin e varësisë nga droga, duke përdorur metoda të përshtatshme terapeutike. Këto përfshijnë përdorimin e substancave alternative ose metodën e pakësimit gradual të dozave, në varësi të planit terapeutik të përcaktuar nga mjeku specialist që e ndjek pacientin.

II.5.2. Mjekimi dhe rehabilitimi i detyrueshëm i personave të varur nga droga në të drejtën penale islame

Juristët muslimanë nuk e kanë anashkaluar problematikën e trajtimit të personave të varur nga droga, gjendje e cila zakonisht shfaqet pas një periudhe të gjatë konsumimi. Megjithatë, ata theksojnë se varësia mund të ndodhë edhe pas përdorimit të drogës vetëm një herë, duke theksuar kështu nevojën për kujdes maksimal dhe masa parandaluese. Edhe pse raste të tilla janë të rralla, parimi i jurisprudencës islame është të parandalojë dëmin dhe të ruajë shëndetin e individit.

Ibn Haxher el-Mekki, një jurist i shquar shafi'it, kur u pyet për një person që kishte rënë nën ndikimin e substancave narkotike si opiumi, hashashi dhe droga të forta, për të cilin ndërprerja e përdorimit të tyre do të shkaktonte vdekje, deklaroi: "Nëse dihet me siguri se ndërprerja e përdorimit të tyre do të rezultojë në vdekje, atëherë atij personi i lejohet të vazhdojë përdorimin e drogës". Ai argumentoi se në këto rrethana,

[1] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, Dar Alam el-Kutub, vëll. 10, Rijad 1997, f. 155.
[2] Er-Ramli, *Nihajet el-Muhtaxh ila sherh el-Minhaxh*, Dar el-Fikr, vëll. 8, Bejrut 1999, f. 487.

konsumimi i drogave bëhet i obligueshëm (*vaxhib*), për të shpëtuar jetën e tij, duke e krahasuar këtë situatë me konsumimin e coftirave në raste të nevojës ekstreme[1].

Megjithatë, ai shtoi se personi i tillë duhet të ndjekë një trajtim të kontrolluar dhe të zvogëlojë në mënyrë graduale dozën e drogës derisa të çlirohet nga varësia. Kjo qasje bazohet në parimin e ruajtjes së jetës, një ndër qëllimet më sublime dhe më të larta të sheriatit (*Mekasid esh-Sheria*).

Udhëzimi gjyqësor për kurimin e detyrueshëm të narkomanëve në ente shëndetësore dhe rehabilituese konsiderohet si një masë që mbron interesin e individit, familjes dhe shoqërisë. Në të drejtën islame, shteti mund të kërkojë pjesëmarrjen financiare të vetë narkomanit dhe të familjes së tij për mbulimin e kostove të shërimit, duke siguruar një baraspeshë midis përgjegjësisë personale dhe ndihmës sociale.

Në shumë legjislacione bashkëkohore laike, krahas ndëshkimit të tregtimit dhe shpërndarjes ilegale të drogave, narkomanët udhëzohen për rehabilitim në ente të posaçme, shpesh me mbështetje nga buxheti shtetëror. E drejta penale islame, ndërkohë, ndjek një qasje të dalluar:

Për konsumuesit e drogave zbatohen dënime të veçanta (*et-Te'azir*), duke përfshirë këshillimin moral dhe ndëshkime të tjera të përcaktuara nga gjykata.

Për shpërndarësit dhe kontrabanduesit e drogave, disa shkolla juridike, nëpërmjet *ixhtihad*-it, kanë parashikuar ndëshkime më të rënda, përfshirë dënimin me vdekje, duke marrë parasysh ndikimin shkatërrues të këtyre veprimeve në shoqëri.

II.6. Ndalimi i tregtimit dhe shpërndarjes së drogës

Shitja dhe shpërndarja e paligjshme e drogave konsiderohet një mëkat i madh në të drejtën penale islame dhe është kategorikisht e ndaluar (*haram*). Ky veprim jo vetëm që bie ndesh me parimet e sheriatit, por shkakton pasoja të rënda për individin dhe shoqërinë. Ndëshkimi më i

[1] Ibn Haxher el-Hejtami, *Tuhfat el-Muhtaxh fi sherh el-Minhaxh*, Dar el-Kutub el-Ilmije, vëll. 10, Bejrut 1997, f. 201-202.

rëndë për këtë veprim është në botën tjetër, përveç nëse shpërndarësi pendohet sinqerisht dhe ndalon aktivitetin e tij kriminal.

Shitësit dhe shpërndarësit e drogës e përfitojnë pasurinë në mënyrë të paligjshme, gjë që ndalohet qartë në Islam. Allahu i Madhëruar thotë në Kuran: **"O ju që besuat, mos e hani mallin e njëri-tjetrit në mënyrë të palejuar, përpos tregtisë në të cilën keni pajtueshmëri mes vete, dhe mos e vrisni veten tuaj (**duke vrarë njëri-tjetrin**). Vërtet, Allahu është i mëshirueshëm për ju"** (Nisa: 29).

Ky ajet nxjerr në pah dy shkelje madhore që kryhen nga shitësit e drogës:

- *Fitimi i pasurisë në mënyrë të paligjshme:* Tregtia e drogës bie ndesh me parimin islam të fitimit hallall dhe konsiderohet një nga format më të ndyra të shkeljes ekonomike, pasi është një formë përfitimi në kurriz të të tjerëve,

- *Shkatërrimi i jetës njerëzore:* Narkotrafikantët, nëpërmjet tregtisë së drogës, kontribuojnë në vrasjen e drejtpërdrejtë ose të tërthortë të njerëzve dhe shkatërrimin e strukturës shoqërore. Substancat narkotike përbëjnë një rrezik për individët dhe shoqërinë, duke helmuar jetën e njerëzve dhe duke shkatërruar familjet e tyre.

E drejta penale islame e trajton tregtinë e drogës si një krim të rëndë që dëmton themelet e shoqërisë dhe shkakton pasiguri ekonomike, shoqërore dhe morale. Për këtë arsye, disa juristë muslimanë, nëpërmjet *ixhtihad*-it, kanë parashikuar ndëshkime të ashpra për shpërndarësit dhe kontrabandistët e drogave, duke përfshirë dënimin me vdekje në raste të veçanta kur dëmi i shkaktuar është jashtëzakonisht i madh dhe përhapja e drogave përbën një kërcënim serioz për sigurinë e shoqërisë.

Ky trajtim i krimit të shitjes dhe shpërndarjes së drogës bazohet në parimin islam të mbrojtjes së pesë qëllimeve themelore të sheriatit (*Mekasid esh-Sheriah*), që janë: feja, jeta, mendja, pasardhësit dhe pasuria. Narkotrafiku shkatërron të paktën tri prej këtyre shtyllave: jetën, mendjen dhe pasurinë, dhe për këtë arsye konsiderohet një nga krimet më të rënda në sheriatin islam.

Në rast se një person e shkatërron drogën që gjendet tek shpërndarësit e saj, të cilët e shesin atë në mënyrë të paligjshme, ai nuk ngarkohet me asnjë lloj përgjegjësie, qoftë penale, qoftë civile, për dëmin e shkaktuar. Kjo justifikohet me faktin se veprimi synon parandalimin e një krimi më të madh dhe mbrojtjen e shoqërisë.

Ndryshe është rasti kur shkatërrohet ose dëmtohet droga që përdoret për qëllime të ligjshme, si në industrinë farmaceutike për përgatitjen e barnave, anestezive, ose substancave narkotike që përdoren për trajtime terapeutike për vartësit e rëndë nga droga. Në këto raste, personi që shkakton dëmin ngarkohet me përgjegjësi për dëmin e shkaktuar, ndërsa niveli dhe masa e përgjegjësisë përcaktohen nga organi përgjegjës.

Në disa shtete arabo-islame, legjislacionet penale parashikojnë dënimin kapital për shitësit dhe shpërndarësit e paligjshëm të drogës[1]. Ky dënim është pjesë e kategorisë së sanksioneve të veçanta të papërcaktuara (*et-Te'azir*), që zbatohet në raste të caktuara për krime të rënda. Jurisprudenca islame e lejon këtë ndëshkim bazuar në ajetin kuranor: "**Dënimi i atyre që e luftojnë (**kundërshtojnë**) Allahun, të Dërguarin e Tij dhe bëjnë shkatërrime (**çrregullime**) në tokë, nuk është tjetër përveç se të mbyten, të gozhdohen, (**të gjymtohen**) t'u priten duart dhe këmbët e tyre të anëve të kundërta, ose të dëbohen nga vendi. Kjo (**masë ndëshkuese**) është poshtërim për ta në këtë botë, dhe në botën tjetër ata do të kenë dënim të madh."** (Maide: 33)

Shpërndarja e paligjshme e drogës, duke marrë parasysh pasojat fatale dhe shkatërruese për individin dhe shoqërinë, është cilësuar nga disa juristë muslimanë si "**luftë kundër Allahut dhe të Dërguarit të Tij"** dhe si **"përhapje e çrregullimit në tokë"**. Për këtë arsye, shpesh është parashikuar dënimi kapital për të ndaluar dhe parandaluar këtë veprim të rëndë.

Nuk ka asnjë dilemë se një dënim kaq i rreptë për narkotrafikantët, kontrabandistët dhe tregtarët e drogës konsiderohet si një masë parandaluese për reduktimin e aktiviteteve të paligjshme, si dhe për uljen e numrit

[1] Muhammad Abdel Haleem, "The Penal Code in Sharia and Its Application in Contemporary Islamic States", Journal of Islamic Studies, vëll. 15, nr. 3, Oxford University Press, 2004, f. 235-240.

të narkomanëve dhe të vartësve nga droga në ato shtete që praktikojnë politika të tilla parandaluese.

Islami ka paraparë dënimin *el-Kisas* për individin që kryen vrasje me paramendim (*el-Katl el-Amd*). Arsyeja për një dënim të tillë gjendet në ajetin kuranor ku thuhet: **"O ju të zotët e mendjes, kjo masë e dënimit (**kisas**) është jetë për ju."** (Bekare: 179)

Nëse një person që kryen vrasje me paramendim dënohet me dënim kapital për faktin se ka kryer një akt të rëndë duke vrarë një njeri, atëherë, sipas logjikës juridike islame, cili duhet të jetë dënimi për ata që shkatërrojnë një shoqëri të tërë, dëmtojnë një popullatë të tërë dhe e drejtojnë atë drejt shkatërrimit duke shpërndarë drogë, që përfundimisht i shpie drejt vdekjes?!

Konsumimi i drogës është në kundërshtim të hapur me qëllimet më sublime dhe më të larta të sheriatit islam (*Mekassid esh-Sheria*), të cilat përfshijnë:

- ruajtjen e fesë,

- jetës,

- mendjes,

- pasardhësve dhe

- pasurisë.

Hulumtimet kanë treguar qartë se droga rrezikon, dhe thënë më mirë, i shkatërron të gjitha këto vlera universale. Mbrojtja e tyre është, në të vërtetë, thelbi i të gjitha rregullave të sheriatit[1].

Jo vetëm se ulja e aftësive fizike si dëgjimi, shikimi, lëvizjet e shpejta apo kontrolli i refleksit duhet të shqyrtohen tek një person i droguar, por edhe paaftësia e tij për të gjykuar në mënyrë objektive dhe mungesa e koordinimit të aftësive për të perceptuar qartë dhe thellë rreth asaj që ndodh përreth tij. Kjo paaftësi prek një nga dhuratat më të mrekullueshme që Allahu i ka falur njeriut: mendjen, e cila e dallon atë nga të gjitha

[1] Islamic Research and Training Institute (IRTI), "The Social and Economic Impact of Drug Abuse in Islamic Contexts", Islamic Development Bank, Jeddah, 2015, f. 89-95.

krijesat. Përmes saj, njeriu arrin të mbrojë edhe interesat e tjera thelbësore që sheriati synon të ruajë.

Dëmet e shkaktuara nga droga janë të shumta, duke përfshirë:

- Dëmet sociale, që prekin strukturën e familjes dhe shoqërisë;

- Dëmet fizike, si dëmtimi i rëndë i mëlçisë dhe organeve të tjera jetësore[1]; dhe

- Dëmet mendore, të cilat shpesh janë shkaktare për përkeqësimin e mëtejshëm të aspekteve të tjera.

Duke u nisur nga këto dëme, nuk është për t'u habitur që juristët bashkëkohorë muslimanë thërrasin për të marrë në konsideratë këto pasoja kur përcaktohet masa e dënimit për tregtinë e paligjshme të drogës. Këta tregtarë me të drejtë mund të quhen "**tregtarë të shpirtrave**" dhe shkatërrues të jetës së njerëzve, duke qenë shkaktarë të drejtpërdrejtë të vuajtjeve dhe shkatërrimit të shoqërisë.

Mund të rrumbullakësojmë se përhapja gjithnjë e më e madhe në botë e dukurisë së keqpërdorimit të drogës është rezultat i një hedonizmi të theksuar në të kuptuarit e jetës dhe vlerave njerëzore. Kjo rrjedh nga tejkalimi i kufirit të quajtur liri, si dhe nga shkeljet dhe mospërfillja e urdhërave dhe rregullave të zbritura nga Allahu i Lartmadhëruar. Për më tepër, një konceptim i tillë mbi jetën e njeriut ka lindur nga lënia pas dore e fesë dhe nga inferioriteti që i është atribuar asaj në shoqëri. Mospërfillja e rolit të fesë në edukimin e mirëfilltë të njeriut, veçanërisht në '**shërimin'** e

[1] Në kohën e Profetit Muhamed (paqja dhe bekimi i Allahut qofshin mbi të!), sahabëve dhe gjeneratave të mëvonshme, zhvillimi shkencor nuk kishte arritur nivelin e sotëm, dhe për shkak të kufizimeve objektive dhe subjektive, nuk kishte mundësi për kryerjen e studimeve sistematike si ato që njohim sot. Megjithatë, juristët e hershëm muslimanë, duke iu referuar hadithit të Profetit Muhamed a.s. (paqja qoftë mbi të!) se "***Alkooli është nëna e të gjitha të këqijave***", përdorën këtë bazë për të bërë analogji me drogat. Qëndrimet e tyre mund të thuhet se ishin mjaft të sakta, pasi janë verifikuar nga hulumtimet bashkëkohore, të cilat tregojnë se alkooli dhe drogat janë burim i shumë dëmeve dhe, në njëfarë mënyre, '**nëna e të këqijave'**. Hulumtimet e sotme kanë treguar qartë se ndikimi i këtyre substancave përhapet në shumë dimensione, duke përfshirë dëmet sociale, fizike, mendore dhe shpirtërore. Këto dëme janë të gjera dhe prekin aspekte të ndryshme të jetës së individit dhe shoqërisë, duke përforcuar qëndrimet e juristëve të hershëm mbi analogjinë mes alkoolit dhe drogave.

imagjinatave të kota që kanë ndikuar thellë tek gjeneratat e reja, ka qenë një tjetër faktor i rëndësishëm.

Të rinjtë, duke u përpjekur të materializojnë këto imagjinata dhe iluzione të kota, përfundojnë shpesh në ndjekjen e gjynaheve të mëdha. Mund të thuhet me bindje se shumë nga këto '**rreziqe'** të promovuara nga '**mendja e njeriut modern**' janë ndër shkaqet kryesore të paraqitjes dhe përhapjes së dukurisë së rrezikshme të narkomanisë.

Kjo është një arsye e fuqishme që Sheriati Islam të ketë një qëndrim të qartë dhe të prerë ndaj substancave psikotrope, duke përfshirë drogat dhe substancat e tjera që ndikojnë në mendjen dhe sjelljen e njeriut. Në përgjithësi, mund të pohojmë me plot bindje se përdorimi i këtyre substancave është rreptësisht i ndaluar (*haram*) në Islam për disa arsye:

- *Shëndeti dhe mirëqenia*: Sheriati thekson rëndësinë e ruajtjes së shëndetit fizik dhe mendor. Përdorimi i drogave dhe substancave të tjera psikotrope mund të ketë pasoja serioze për shëndetin dhe mirëqenien e individit.

- *Mendja e shëndoshë*: Islami thekson ruajtjen e mendjes së shëndoshë dhe arsyeshmërinë. Substancat psikotrope shpesh ndikojnë në aftësinë e njeriut për të menduar qartë dhe për të marrë vendime të drejta.

- *Ndikimi në jetën shoqërore dhe familjare*: Përdorimi i drogave mund të ketë një ndikim negativ në jetën shoqërore dhe familjare të individit. Ato mund të çojnë në konflikte, shkatërrimin e marrëdhënieve dhe probleme të tjera sociale.

- *Ligji dhe rendi*: Sheriati gjithashtu përkrah respektimin e ligjit dhe rendit publik. Përdorimi i substancave psikotrope shpesh është i lidhur me aktivitete të paligjshme dhe krimin.

Megjithatë, ka një përjashtim të rëndësishëm kur bëhet fjalë për përdorimin mjekësor të substancave që kanë efekt psikotrop. Nëse një mjek i kualifikuar përshkruan një ilaç për të trajtuar një sëmundje ose gjendje mjekësore të veçantë, dhe nuk ka alternativa të tjera të lejueshme, atëherë përdorimi i tij mund të jetë i pranueshëm, për aq sa përdoret në përputhje me udhëzimet mjekësore.

Sheriati Islam, e në veçanti e drejta penale islame e ndalon përdorimin e substancave psikotrope për qëllime argëtuese dhe pa justifikim mjekësor të vlefshëm, për të mbrojtur individët dhe shoqërinë nga dëmet e mundshme.

Nga kuadri i objektivave më sublime dhe të larta të Sheriatit Islam, siç sqaruam më sipër, theksohet edhe rëndësia e ruajtjes së shëndetit dhe mirëqenies së individit, duke e konsideruar me këtë rast trupin dhe mendjen si dhurata nga Zoti që duhen mbrojtur dhe mirëmbajtur. Kjo pikëpamje bazohet në disa parime themelore:

- *Trupi si amanet*: Në Islam, trupi konsiderohet si një amanet (besim) nga Zoti, dhe individi është përgjegjës për ta ruajtur atë në mënyrën më të mirë të mundshme. Kjo nënkupton shmangien e çdo gjëje që mund të dëmtojë shëndetin fizik ose mendor, përfshirë substancat psikotrope.

- *Hifdh en-Nefs* (Ruajtja e jetës): Një nga pesë objektivat më sublime dhe më të larta të Sheriatit (*Makasid esh-Sheriah*) është ruajtja e jetës. Substancat psikotrope mund të jenë jashtëzakonisht të dëmshme dhe të rrezikshme, duke çuar në varësi, mbidoza dhe në shumë raste, vdekje. Prandaj, ndalimi i tyre shërben për të mbrojtur jetën dhe shëndetin e individëve.

- *Ndikimet fiziologjike*: Përdorimi i substancave psikotrope mund të ketë pasoja të rënda për shëndetin fizik. Këto mund të përfshijnë dëmtimin e organeve të brendshme, problemet kardiovaskulare, dëmtimin e sistemit nervor qendror dhe shumë të tjera. Disa substanca mund të shkaktojnë çrregullime kronike që mund të përfundojnë me aftësi të kufizuara të përhershme ose vdekje.

- *Ndikimet psikologjike*: Substancat psikotrope mund të ndikojnë rëndë në shëndetin mendor. Ato mund të shkaktojnë çrregullime mendore si depresioni, ankthi, psikozat dhe çrregullime të tjera të shëndetit mendor. Varësia nga këto substanca mund të shkatërrojë kapacitetin e individit për të funksionuar normalisht në jetën e përditshme.

- *Ndikimet sociale*: Shëndeti dhe mirëqenia nuk janë vetëm çështje personale, por kanë ndikim të madh edhe në shoqëri. Përdorimi i substancave psikotrope shpesh çon në sjellje të rrezikshme dhe të papërgjegjshme që mund të dëmtojnë të tjerët. Kjo përfshin aksidente automobilistike,

dhunë, dhe sjellje kriminale që mund të ndikojnë negativisht në komunitet.

- *Precedenti fetar dhe ligjor*: Islami ofron udhëzime të qarta mbi çfarë është e lejueshme dhe çfarë është e ndaluar për të mbrojtur besimtarët nga dëmet e mundshme. Ndalimi i substancave psikotrope është një masë paraprake për të ruajtur shëndetin dhe mirëqenien e *ummetit* (komunitetit musliman).

Të analizosh vetëm pasojat e një dukurie, duke lënë pas dore shkaqet që i kanë shkaktuar ato, veçanërisht kur bëhet fjalë për një krizë të thellë shpirtërore dhe morale si ajo me të cilën përballet njeriu "**modern**", nuk do të japë rezultatet e dëshiruara dhe nuk do të mundësojë arritjen e synimeve të shpresuara.

Islami, në legjislacionin e vet, ka parashikuar të gjithë mekanizmat e nevojshme për reduktimin, neutralizimin dhe, më në fund, vënien nën kontroll të plotë të kësaj të keqeje të mundshme që e prek shoqërinë moderne. Kjo qasje është e ngjashme me atë që Islami ka zbatuar me sukses në luftën kundër një të keqeje tjetër analoge: alkoolizmit.

Një fakt i rëndësishëm që duhet theksuar është se shpëtimi i shoqërisë njerëzore i mbetet vetë njeriut. Megjithatë, ky shpëtim nuk mund të arrihet duke ndjekur logjikën e "**modernizmit**" që shpesh e justifikon lirinë pa kufij. Përkundrazi, njeriu duhet të ndjekë një logjikë të bazuar në parimet islame për të shmangur ose ulur intensitetin e kësaj "**sëmundjeje të kohës moderne**".

Prandaj, është e nevojshme të shihet dhe studiohet përvoja e shteteve të përparuara në trajtimin dhe luftimin e kësaj dukurie fatkeqe. Në raste kur mungon njohuria e mjaftueshme, muslimanët duhet të ndjekin urdhërin profetik: ***"Urtësia është gjëja e humbur e besimtarit, kudo që ta gjejë, ai është më i duhuri dhe më i denji për ta përvetësuar.***"[1]

Ata që dëshirojnë të trajtohen dhe shërohen nuk duhet të përballen me dhunë, por me metoda edukuese dhe trajtime në institucione të posaçme për këtë qëllim. Duhet vepruar me maturi dhe asnjëherë nuk duhen

[1] Ibn Maxheh, *Sunan Ibn Maxheh*, Kitab ez-Zuhd, Dar Ihja el-Kutub el-Arabije, vëll. 2, Bejrut 2009, f. 1395.

zbatuar ndëshkime si masa të para. Sanksionimi duhet të jetë masa e fundit (**ultima ratio**) që ndërmerret nga organet përgjegjëse.

Sheriati Islam merr një qëndrim të rreptë ndaj përdorimit të substancave psikotrope, dhe kjo për të siguruar që besimtarët të mbeten të shëndetshëm, të arsyeshëm dhe të aftë për të përmbushur detyrimet e tyre fetare dhe shoqërore. Ky qëndrim është pjesë e përpjekjeve të sheriatit për të mbrojtur dhe ruajtur shëndetin dhe mirëqenien e individëve dhe të komunitetit në tërësi.

VEPRAT PENALE KUNDËR LIRISË SË BESIMIT

Kreu 5

APOSTAZIA (*ER-RIDDE)*

Apostazia ose ***Riddeh*** - braktisja e fesë, përfaqëson një nga veprat më të debatueshme dhe komplekse në kuadrin e jurisprudencës penale islame. Kjo vepër lidhet me aktin e *ridde*-s ose braktisjes së besimit islam nga një individ, duke pranuar një besim tjetër ose duke mohuar Islamin publikisht. Në jurisprudencën klasike islame, apostazia konsiderohet një krim i rëndë, i ndëshkueshëm me sanksione të ashpra. Kjo ndodh sepse ai lidhet me prishjen e rendit social dhe fetar dhe, në disa raste, trajtohet si një formë tradhtie ndaj shtetit islam dhe komunitetit besimtar[1].

Njeriu është krijesë e krijuar nga Allahu, më e ngritura dhe më e vlerësuara ndër të gjitha krijesat. Është e vetmja krijesë e pajisur me logjikë, e cila i mundëson perceptimin dhe reflektimin mbi vetveten dhe botën përreth tij. I pajisur me një shpirt të pastër dhe të çiltër, njeriu është në gjendje të përballet me sfidat dhe të shmangë rënien në akte kriminale. Bindja në Zotin Një është kulmi i harmonisë midis logjikës së pastër dhe

[1] Me zhvillimin e të drejtave moderne dhe përparimin e konceptit të lirisë fetare, një pjesë e juristëve bashkëkohorë muslimanë kanë nisur të rishikojnë qëndrimet tradicionale mbi ndëshkimin për apostazinë (***Riddeh***). Ata propozojnë një qasje më të moderuar dhe kontekstuale, duke marrë parasysh realitetet e sotme dhe interpretimet më të thelluara të teksteve burimore islame. Kjo qasje përfshin trajtimin e çështjeve si roli i lirisë së zgjedhjes në besim, ndikimet sociale dhe politike të apostazisë, dhe rëndësinë e dialogut dhe edukimit për të adresuar mospajtimet në vend të ndëshkimeve të rënda. Juristët bashkëkohorë argumentojnë se, duke qenë se Kurani thekson lirinë e besimit në ajetin: **"Nuk ka detyrim në fe"** (Kurani, 2:256), trajtim më i butë dhe i bazuar në edukim dhe dialog është më në përputhje me shpirtin e sheriatit islam. Ata vënë theksin mbi përdorimin e ndëshkimit vetëm si një masë të fundit (**ultima ratio**), kur aktet e apostazisë shoqërohen me akte konkrete të tradhtisë që dëmtojnë rendin publik dhe interesat e shoqërisë. Ky qëndrim më i moderuar pasqyron një përpjekje për të harmonizuar traditën islame me parimet e të drejtave të njeriut dhe për të ruajtur baraspeshën midis ruajtjes së identitetit islam dhe respektimit të të drejtave universale. Shih për më hollësisht Abdullah Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam*, Ashgate Publishing, Aldershot, Hampshire, UK, 2004, f. 45-48.

shpirtit të ndershëm të njeriut. Rruga logjike dhe ajo shpirtërore e çojnë njeriun drejt pranimit të besimit në Allahun Një.

E drejta për të besuar është e garantuar sipas të gjitha normave të sheriatit islam. Njeriu nuk është i detyruar të pranojë një besim të caktuar dhe ka të drejtën e zgjedhjes së besimit, e cila njihet dhe garantohet nga normat juridike dhe penale islame.

Pasi një person deklarohet si ithtar i besimit islam, ai është i detyruar të respektojë dhe zbatojë të gjitha normat dhe urdhëresat që përcakton sheriati (ligji) islam. Në rast se një individ renegon dhe nuk pranon më parimet e sheriatit islam, ai kryen një vepër penale. Sipas së drejtës penale të sheriatit islam, kjo vepër cilësohet si një krim për të cilin jepet dënimi ***hadd***.

Apostazia në të drejtën penale islame konsiderohet një vepër penale që përfshin kalimin e një personi nga feja islame në mosbesim. Juristët muslimanë, gjatë trajtimit të kësaj çështjeje, kanë theksuar se kjo vepër penale mund të kryhet në shumë forma dhe mënyra, duke përfshirë deklaratat publike, aktet e dukshme që mohojnë Islamin ose pranimin e një besimi tjetër në kundërshtim me parimet islame.

Gjithashtu, juristët theksojnë se, për të kualifikuar një akt si vepër penale të apostazisë, është e nevojshme të plotësohen disa elemente themelore. Këto elemente janë të rëndësishme për të siguruar që ndëshkimi i kësaj vepre të jetë në përputhje me drejtësinë dhe parimet bazë të ligjit islam. Ky proces përfshin shqyrtimin e motivimit, ndërgjegjes dhe kontekstit të aktit për të përcaktuar nëse plotësohen kriteret për ta konsideruar si vepër penale.

Në trajtimin e kësaj problematike, në vijim do të diskutojmë kushtet thelbësore që e përcaktojnë këtë krim dhe ndikimet e tij juridike dhe shoqërore në jurisprudencën penale islame. Analiza do të përfshijë kontributet e dijetarëve klasikë[1] si dhe të juristëve bashkëkohorë[2], të cilët kanë

[1] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 315-318,
[2] Wael B. Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, f. 314-319.

dhënë perspektiva të ndryshme për të baraspeshuar ruajtjen e identitetit islam me drejtësinë dhe tolerancën.

1. Format me të cilat realizohet veprimi penal i apostazisë

Apostazia si vepër penale në të drejtën penale islame mund të kryhet në forma të ndryshme, dhe nuk kufizohet vetëm në një mënyrë specifike. Juristët muslimanë, sidomos ata të shkollës hanefite[1], kanë theksuar tre forma kryesore përmes të cilave mund të realizohet kjo vepër penale.

a. Apostazia e kryer në formë të shprehjes gojore

Apostazia është njëra ndër ato vepra penale që shpesh kryhen përmes të shprehurit verbal. Nëse një person fyen profetët - të dërguarit e Allahut të Plotfuqishëm, tallet me personalitetin, veprat, thëniet ose çfarëdo që lidhet me ta, kjo konsiderohet një akt i hapur apostazie sipas së drejtës penale islame. Ky veprim përfshin të gjitha rastet ku shprehja gojore mohon në mënyrë të qartë ose tallet me parimet themelore të besimit islam.

b. Apostazia e kryer me veprim konkret

Një musliman është i detyruar të adhurojë vetëm Allahun e Madhëruar. Nëse një person adhuron një qenie tjetër përveç Allahut, ai konsiderohet se ka kryer akt apostazie. Për më tepër, edhe veprime të tilla si hedhja e Kuranit Famëlartë në vende të ndyta, shkelja ose përbuzja e tij, gjithashtu cilësohen si akte të apostazisë. Këto veprime konkrete përfaqësojnë një devijim të hapur nga parimet e Islamit dhe si të tilla konsiderohen shkelje të rënda.

c. Apostazia e kryer përmes bindjes ose besimit

Një musliman konsiderohet se ka kryer aktin e apostazisë nëse mohon ose refuzon të pranojë tërësinë e parimeve të përcaktuara nga legjislacioni i sheriatit islam. Kjo përfshin raste kur një individ ndryshon një normë të qartë të së drejtës islame, si p.sh., të deklarojë se një vepër e ndaluar rreptësisht (*haram*) është e lejuar (*hallall*). Po ashtu, mohimi i një elementi thelbësor të besimit islam, si parimet bazë të monoteizmit, profetësisë apo

[1] El-Marginani, *el-Hidaje*, Dar el-Kutub el-Ilmije, vëll. 2, Bejrut 1995, f. 370-374.

të tjera çështje themelore të fesë, konsiderohet një shkelje e rëndë që hyn në kuadrin e apostazisë.

2. Figura e veprës penale të apostazisë

Për të kualifikuar një vepër si apostazi në të drejtën penale islame, është e nevojshme të plotësohen një sërë kushtesh që përbëjnë elementet themelore të kësaj vepre penale. Këto elemente duhet të jenë të plotësuara në mënyrë vazhduese, pasi vetëm atëherë një akt mund të konsiderohet vepër penale e ndëshkueshme. Juristët muslimanë numërojnë tri kushte kryesore që duhet të plotësohen për të kualifikuar një akt si apostazi. Në vijim do të përmendim dhe sqarojmë këto kushte një nga një:

1) Braktisja e Islamit në mënyrë të vetëdijshme dhe publike

Akti i braktisjes së fesë islame duhet të jetë i qartë, i vetëdijshëm dhe i bërë publikisht. Kjo nënkupton se individi pranon hapur largimin nga feja islame, qoftë përmes pranimit të një feje tjetër, qoftë përmes mohimit të besimit islam në ndonjë formë tjetër. Imam Nevevi[1], një nga dijetarët e shquar të shkollës shafi'ite, thekson se për ta konsideruar këtë akt si apostazi, duhet të jetë një veprim i qëllimshëm dhe i ndërgjegjshëm.

2) Vazhdimi në mosbesim

Një element tjetër i rëndësishëm është që individi të qëndrojë në mosbesim pas braktisjes së Islamit. Dijetarët muslimanë, zakonisht, kërkojnë një periudhë reflektimi dhe pendese përpara se të ndërmerren masa ndëshkimore. Ibn Kudame[2], dijetar i shquar i shkollës hanbelite, thekson se individi duhet të ketë kohë të mjaftueshme për t'u penduar dhe për t'u rikthyer në Islam para se të merret ndonjë vendim për ndëshkimin.

3) Plotësimi i kushteve juridike për ndëshkimin

Përpara zbatimit të ndëshkimit për apostazi, jurisprudenca islame kërkon që të plotësohen disa kushte specifike. Kjo përfshin një proces të drejtë gjyqësor, mundësinë për pendesë dhe vendimin e një autoriteti legjitim fetar dhe juridik. Juristët hanefitë kanë theksuar rëndësinë e një

[1] Imam Nevevi, *el-Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 20, f. 198.
[2] Ibn Kudame, *el-Mugni*, Dar Alam el-Kutub, vëll. 10, Rijad 1997, f. 87.

gjykimi të drejtë dhe ofrimin e një periudhe reflektimi përpara zbatimit të ndëshkimit[1].

Jo çdo person që renegon nga Islami konsiderohet automatikisht si kryerës i veprës penale dhe i ndëshkuar për aktin e tij. Pikërisht për këtë arsye, për të gjykuar një person si përgjegjës për veprën penale të apostazisë, është e nevojshme që të plotësohen disa kushte.

Një person mund të mbajë përgjegjësi penale vetëm nëse plotëson dy kushte themelore, që përbëjnë bazën e përgjegjësisë penale:

- stabiliteti mendor

- mosha e pjekurisë

I çmenduri dhe fëmija nuk i plotësojnë këto kushte. Prandaj, nëse ata kryejnë ndonjë veprim që mund të klasifikohet si apostazi, ata nuk mbajnë përgjegjësi penale, pasi nuk përmbushin kriteret për të qenë të përgjegjshëm. Kjo kategori personash që nuk mund të ngarkohen me përgjegjësi penale është përmendur në një thënie të Profetit Muhamed a.s., i cili ka thënë: ***"Lapsi nuk regjistron (****mëkate****) për tre kategori njerëzish: për të çmendurin derisa të stabilizohet mendërisht, për fëmijën derisa të arrijë moshën e pjekurisë dhe për atë që është në gjumë derisa të zgjohet."***

Nga kjo thënie e Profetit Muhamed a.s. mund të konstatojmë se në kategorinë e personave me stabilitet jo normal mendor, të cilët nuk mbajnë përgjegjësi penale, përfshihen edhe:

- Personat e alivanosur;

- Personat që vuajnë nga sëmundje që ndikojnë në uljen e vetëdijes;

- Personat që, për shkak të përdorimit të medikamenteve, kanë reduktuar fuqinë e vetëdijes.

Të gjitha këto kategori, nëse kryejnë ndonjë nga format e apostazisë, konsiderohen penalisht të papërgjegjshëm dhe, për këtë arsye, nuk ndëshkohen për veprën penale.

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 134-136.

Ajo që shkakton qëndrime të ndryshme ndërmjet juristëve muslimanë është trajtimi i një personi që renegon nga Islami në gjendje të përgjegjësisë së zvogëluar, veçanërisht në rastet kur një besimtar musliman është i dehur dhe deklaron largimin nga feja islame. Juristët muslimanë ndajnë mendime të ndryshme lidhur me këtë çështje, duke paraqitur dy qëndrime kryesore për trajtimin e kësaj problematike:

a) Qëndrimi i shumicës së juristëve të shkollave juridike Shafi'ite[1]*, Hanbelite*[2] *dhe Malikite*[3]

Juristët e këtyre shkollave juridike konsiderojnë se, nëse një person e sjell veten në një gjendje të përgjegjësisë së zvogëluar (p.sh., duke u dehur) dhe kryen veprime që përbëjnë apostazi, ai konsiderohet si përgjegjës penal dhe ndëshkohet për këtë vepër penale. Për ta, gjendja e dehjes nuk e justifikon aktin, pasi dehja konsiderohet një veprim i ndërgjegjshëm dhe i zgjedhur nga personi.

*b) Qëndrimi i juristëve Hanefit*ë: Juristët e shkollës hanefite mbajnë qëndrim të ndryshëm[4]. Ata vlerësojnë se një person që është në gjendje dehjeje dhe kryen veprime që përbëjnë apostazi, nuk konsiderohet si përgjegjës penal për këtë vepër, dhe për këtë arsye nuk mund të dënohet për aktin e apostazisë.

Këta juristë argumentojnë se gjendja e dehjes ul aftësinë e personit për të vepruar me përgjegjësi të plotë dhe se apostazia është një akt që kërkon vetëdije të plotë dhe qëllim të qartë. Megjithatë[5], ata bëjnë përjashtime për dy raste të caktuara:

- Nëse një person, duke qenë i dehur, del prej feje (apostazi), por gjendja e tij është e administruar me prova të vetëpranimit.

- Nëse kryen vepra të tjera për të cilat është paraparë një ndëshkim i përcaktuar qartë ***hadd***, por ato vërtetohen vetëm me pranimin e tij personal.

[1] En-Nawawi, *Revdat et-Talibin*, Dar el-Minhaxh, vëll. 10, Xheddeh 2003, f. 67-69.
[2] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, Dar Alam el-Kutub, vëll. 8, Rijad 1997, f. 204-206.
[3] El-Karafi, *el-Dhekhireh*, Dar el-Garb el-Islami, vëll. 12, Bejrut 1994, f. 36-38.
[4] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...,* vep. e cit., vëll. 7, f. 134-136.
[5] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, Dar el-Mea'rifa, vëll. 9, Bejrut 1986, f. 179-181.

Kështu pra, njeriu është përgjegjës për të gjitha veprat që kryen me vullnetin e tij të lirë dhe autonom. Nëse një besimtar musliman renegon me vullnetin e tij të lirë, atëherë ai konsiderohet si kryerës i veprës penale të apostazisë, për të cilën është parashikuar dënimi i përcaktuar (***hadd***). Por, nëse ai renegon nën presionin fizik ose psikologjik të ushtruar mbi të, atëherë ai nuk konsiderohet penalisht përgjegjës dhe nuk dënohet për këtë vepër penale.

Në këtë drejtim, Kurani flet qartë, ku Allahu thotë: **"Ai që mohon Allahun pasi ka besuar - përveç atij që detyrohet (***nën presion***), ndërkohë që zemra e tij mbetet e palëkundur në besim - ata që hapin gjoksin ndaj mosbesimit, mbi ta do të jetë zemërimi i Allahut dhe ata do të kenë një ndëshkim të madh."** (Nehl: 106)

Gjithashtu, kjo çështje trajtohet edhe në hadithin e Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimi i Allahut qofshin mbi të!), i cili ka thënë: ***"Ithtarëve të ummetit (popullit) tim nuk u regjistrohet si gjynah ajo që e kryejnë gabimisht, nga harresa apo nën presion."***[1]

Jo çdo besimtar që renegon konsiderohet si kryerës i veprës penale të ndëshkueshme. Ai që e bën këtë me dashje, qëllim të qartë dhe ndërgjegje, qoftë përmes fjalës, veprimit ose bindjes, konsiderohet si apostat (i dalë nga feja) sipas së drejtës penale islame. Por nëse një individ vepron, flet ose krijon një bindje në mënyrë të pavetëdijshme ose pa e kuptuar domethënien e asaj që thotë apo bën, ai nuk konsiderohet përgjegjës penal për apostazi[2]. Për këta persona, edhe nëse veprimet e tyre duket se përbëjnë apostazi, ata nuk njihen juridikisht si kryerës të veprës penale dhe[3], për këtë arsye, nuk mbajnë përgjegjësi penale e as nuk dënohen[4].

---

[1] Ibn Maxheh, *Sunan Ibn Maxhe*, Dar Ihja el-Kutub el-Arabije, vëll. 1, Bejrut 1999, f. 659.

[2] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 134-136.

[3] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 10, f. 92-95.

[4] Nëse një besimtar, pa dashje, shqipton fjalë që lidhen me mosbesimin (*kufrin*), qoftë gjatë një ligjërimi, për të sqaruar një shprehje, gabimisht apo nga lajthitja, ai nuk konsiderohet se ka reneguar nga feja islame. Po ashtu, mund të ndodhë që, për shkak të një gëzimi të madh dhe nën ndikimin e emocioneve, një besimtar të shqiptojë fjalë që, në rrethana normale, do të përbënin akt apostazie. Një person i tillë nuk është penalisht përgjegjës për veprën e apostazisë. Një shembull i qartë i kësaj është tregimi i një personi që, i kapluar nga gëzimi dhe emocionet e mëdha pasi kishte gjetur hijen

3. Dënimi i paraparë sipas së drejtës penale islame për renegatin

Nga veprat penale për të cilat e drejta penale islame ka parashikuar sanksion të përcaktuar (***hadd***)[1], që nuk mund të falet, zëvendësohet apo shlyhet, konsiderohet edhe apostazia. Kjo vepër penale bën pjesë në grupin e veprave që sipas së drejtës penale islame vlerësohen si jashtëzakonisht të dëmshme për shoqërinë islame në tërësi. Për më tepër, për vetë kryerësin e saj, dëmi është edhe më i madh, pasi me këtë veprim penal apostati humb shumë, ashtu siç thotë Allahu në Kuran: **"...mosbesimi është më i madh se vrasja."** (El-Bekare, 217)

1) Obligimi i gjykatës për t'i dhënë mundësi apostatit që të pendohet nga veprimi penal i apostazisë

Për t'u ekzekutuar dënimi i parashikuar për veprën penale të apostazisë, paraprakisht vendimi gjyqësor duhet të jetë i formës së prerë. Ekzekutimi i këtij vendimi mund të ndodhë vetëm pasi apostatit (*murtedit*) i është dhënë mundësia për t'u penduar dhe për t'u rikthyer nga akti i kryer penal.

---

ku mund të pushonte pas lodhjes, tha: "*O Zot, Ti je robi im dhe unë jam Zoti Yt*". Ky tregim tregon qartë se fjala e shqiptuar nga ai person nuk ishte e qëllimshme, por rezultat i emocioneve të forta dhe i lajthitjes momentale. Ky tregim është përmendur në një hadith të transmetuar nga Enesi r.a. (Allahu qoftë i kënaqur me të!), të cilin e gjejmë në koleksionin e Imam Muslimit. Shih Muslim, *Sahih Muslim*, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, vëll. 4, Bejrut 1998, f. 2104.

[1] Juristët bashkëkohorë kanë ofruar qasje më të moderuara. Fazlur Rahman, një nga mendimtarët më të njohur bashkëkohorë të Islamit, sugjeron që ndëshkimi për apostazinë duhet të jetë më i moderuar dhe të marrë parasysh kontekstin politik dhe social të individit që e ka braktisur Islamin. Rahman thekson se apostazia duhet të trajtohet si një çështje personale dhe jo politike, dhe ndëshkimet duhet të jenë të lidhura me rrethanat e veçanta të individit, duke shmangur ndëshkimet ekstreme. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1982, f. 125; Njëjtë me këtë mendim është Abdullah Ahmed en-Na'im, një tjetër jurist dhe mendimtar bashkëkohor, i cili thekson se ndëshkimi për apostazinë është në kundërshtim me parimet themelore të drejtësisë dhe lirisë fetare në kontekstin modern. Ai argumenton se çdo ndëshkim për braktisjen e fesë duhet të hiqet, duke përmendur se liria e besimit është një e drejtë e patjetërsueshme e çdo individi dhe nuk duhet të kufizohet nga ligji penal. Abdullahi Ahmed en-Na'im, *Islam and the Secular State*, Harvard University Press, 2008, f. 200-210.

a) Qëndrimi i juristëve malikitë[1], shafi'itë[2] dhe mendimi i përzgjedhur i atyre hanbelitë[3]

Juristët muslimanë ndajnë qëndrime të ndryshme mbi çështjen e formës së prerë të vendimit dhe momentin kur ai mund të ekzekutohet. Përsa i përket obligimit të gjykatës për t'i dhënë mundësi apostatit (*murtedit*) që të pendohet, shumica e juristëve janë të mendimit se një mundësi e tillë duhet të ekzistojë. Megjithatë, qëndrimet ndryshojnë mbi natyrën e këtij obligimi: disa juristë e konsiderojnë të detyrueshëm, ndërsa të tjerë e shohin si të preferuar, por jo të domosdoshëm.

Juristët e këtyre shkollave juridike vlerësojnë se vendimi gjyqësor merr formën e prerë vetëm pasi të kenë kaluar tre ditë të plota nga shpallja e tij. Kjo periudhë shërben për t'i dhënë apostatit (*murtedit*) mundësinë e plotë që të reflektojë mbi aktin e kryer dhe të vendosë përfundimisht nëse do të tërhiqet nga veprimi penal apo jo. Gjykata, pas shpalljes së vendimit që e shpall apostatin (*murtedin*) fajtor dhe përgjegjës për veprën penale, është e obliguar (*vaxhib*) të sigurojë një afat prej tre ditësh për t'u penduar.

Sipas këtij grupi juristësh, mosdhënia e këtij afati konsiderohet një shkelje e rëndë e dispozitave të së drejtës penale islame dhe vendimi do të ishte i pavlefshëm.

b) Qëndrimi i juristëve hanefitë[4] dhe disa juristëve hanbelitë

Juristët e kësaj shkolle juridike argumentojnë se, pasi apostati (*murtedi*) të shpallet fajtor nga gjykata për veprën penale të kryer, vendimi gjyqësor merr formën e prerë menjëherë dhe mund të ekzekutohet. Ata theksojnë se dhënia e një afati për pendim nuk është një obligim (*vaxhib*), por një mundësi e parapëlqyer (*mustehab*) që gjykata mund ta zbatojë sipas rastit[5].

Ky grup juristësh argumenton se apostati (*murtedi*), duke qenë se ka pasur njohuri të mëparshme për parimet e sheriatit islam, nuk ka nevojë

[1] El-Karafi, *el-Dhakhireh*, Dar el-Garb el-Islami, vëll. 12, Bejrut 1994, f. 44-46.
[2] El-Nevevi, *el-Mexhmu' sherh el-Muhadhdhab*, Dar el-Kutub el-Ilmije, vëll. 20, Bejrut 1996, f. 198-201.
[3] Ibn Kudame, *el-Mugni*, Dar Alam el-Kutub, Rijad 1997, vëll. 8, f. 212-214.
[4] El-Kasani, *Beda'i aes-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 136-138.
[5] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, Dar el-Mea'rifa, vëll. 9, Bejrut 1986, f. 182-184.

për një periudhë reflektimi të detyrueshme. Mosdhënia e këtij afati nuk konsiderohet shkelje e dispozitave penale islame dhe nuk ndikon në vlefshmërinë e vendimit gjyqësor[1].

2) Afati ligjor i përcaktuar sipas së drejtës penale islame që i jepet apostatit (murtedit) për t'u penduar nga vepra penale

Shumica e juristëve muslimanë janë të mendimit se gjykata duhet t'i japë apostatit (*murtedit*) një afat prej tre ditësh[2] të plota për t'u penduar nga veprimi penal që ka kryer. Ky afat fillon të rrjedhë nga momenti kur gjykata shpall vendimin që e bën apostatin (*murtedin*) fajtor dhe përgjegjës për veprën penale, e jo nga momenti kur ai ka kryer aktin e apostazisë.

Gjatë këtij afati, apostati (*murtedi*) vendoset në burg, ku i kufizohet vetëm liria e lëvizjes. Megjithatë, ai nuk duhet të trajtohet si një i burgosur i zakonshëm. Ai ruan të gjitha të drejtat e tij themelore, dhe çdo formë keqtrajtimi nga gardianët ose institucionet përkatëse është rreptësisht i ndaluar. Kjo qasje synon t'i japë apostatit (*murtedit*) një mundësi të drejtë për reflektim dhe pendim, duke ruajtur dinjitetin e tij njerëzor gjatë kësaj periudhe[3].

3) Sanksionet kryesore dhe ndikimi i përkatësisë gjinore në përcaktimin e ndëshkimit për apostazi

a) Sanksionet kryesore për kryerësit e veprës penale të apostazisë

Sipas së drejtës penale islame, për veprën penale të apostazisë është parashikuar sanksioni kryesor në mënyrë shprehimore. Shumica e juris-

[1] Ibn Kudame, *el-Mugni*, Dar Alam el-Kutub, vëll. 8, Rijad 1997, f. 215-217.

[2] Në mendimin juridik penal islam, ekziston një interpretim që përcakton se afati kohor që i jepet apostatit (*murtedit*) për t'u penduar mund të zgjatet deri në një muaj. Ky qëndrim synon të ofrojë më shumë kohë për reflektim dhe kthim të mundshëm në besim, duke u bazuar në kontekstin dhe rrethanat specifike të çdo rasti. Shih për hollësi Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 8, f. 126.

[3] Apostatit (*murtedit*) duhet t'i sigurohet ushqim, pije, komoditet dhe çdo gjë tjetër që i takon sipas sheriatit islam. Në këtë periudhë, ai ka mundësinë të reflektojë thellë dhe të rikthehet në fenë islame. Nëse vendos të rikthehet, ai lirohet dhe i rikthehen të gjitha të drejtat që i kishte përpara kryerjes së veprës penale. Nëse, megjithatë, edhe pas përfundimit të afatit prej tre ditësh apostati (*murtedi*) nuk rikthehet në fenë islame, atëherë dënimi i përcaktuar nga e drejta penale islame ekzekutohet automatikisht. Shih Ibn el-Haxhib, *Tebjinul Mesalik ila Nukat el-Masalik*, Dar el-Mea'arif, vëll. 4, Kajro 1995, f. 479-480.

tëve muslimanë[1], me disa përjashtime[2], janë të mendimit se dënimi meritor për apostatin (*murtedin*), siç përcaktohet nga e drejta penale islame, është dënimi me vdekje. Ky qëndrim mbështetet në një hadith të Profetit Muhamed a.s. ku ai ka thënë: ***"Kushdo që ndryshon fenë e tij, ekzekutojeni"*** [3]. Prandaj, për kryerësin fajtor dhe përgjegjës të kësaj vepre penale, nëse nuk pendohet brenda afatit kohor të caktuar nga gjykata, zbatimi i dënimit me vdekje konsiderohet i detyrueshëm.

b) Ndikimi i përkatësisë gjinore në qëndrimet e juristëve mbi ndëshkimin e apostazisë

Bazuar në thëniet e Profetit Muhamed a.s., shumica e juristëve muslimanë, përfshirë ata të shkollave juridike shafi'ite, malikite dhe hanbelite, vlerësojnë se dënimi për apostazi është i njëjtë për të dyja gjinitë: dënim kapital me vrasje (***el-Katl***). Në këtë qëndrim nuk bëhet dallim midis burrave dhe grave si kryerës të kësaj vepre penale[4].

Nga ana tjetër, juristët e shkollës hanefite mbajnë një qëndrim të ndryshëm. Sipas tyre, gratë që kryejnë veprën e apostazisë nuk duhet të ekzekutohen me dënimin kapital, por duhet të dënohen me burgim[5]. Ky qëndrim mbështetet në argumentin se gratë nuk përfaqësojnë një kërcënim të drejtpërdrejtë për stabilitetin e rendit publik dhe fetar të komunitetit, ashtu si burrat.

Të dyja grupet e juristëve paraqesin argumente të bazuara në hadithe dhe në kontekstin e zbatimit të së drejtës penale islame për të mbështetur mendimet e tyre.

c) Dënime pasuese

• *Konfiskimi i pasurisë së apostatit (murtedit)*

Në kuadër të së drejtës penale islame, konfiskimi i pasurisë së apostatit (*murtedit*) është një nga masat pasuese që mund të zbatohen ndaj tij. Kjo çështje lidhet me rregullat e trashëgimisë dhe të drejtës së pronësisë,

[1] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 139-141.
[2] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, Dar el-Mea'arif, vëll. 10, Bejrut 1986, 10, f. 110-112.
[3] Bukhari, *Sahih el-Bukhari* (*Kitab el-Xhihad)*, vëll. 4, Dar et-Tekva, Kajro 1997, f. 171-173.
[4] En-Nevevi, *el-Mexhmu'...*, *vep. e cit.,* vëll. 20, f. 205-208.
[5] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 134-136.

duke dalluar situatat kur apostati (*murtedi*) është gjallë dhe kur ai vdes ose ekzekutohet. Juristët muslimanë kanë ndarë mendime të ndryshme mbi këtë temë, duke u bazuar në argumente fetare dhe juridike.

✓ *Konfiskimi i pasurisë së apostatit (murtedit) pas ekzekutimit të dënimit me vdekje*

- *Qëndrimi i shkollave juridike Shafi'ite, Malikite dhe Hanbelite*: Juristët e këtyre shkollave vlerësojnë se, pas vdekjes ose ekzekutimit të apostatit (*murtedit*), pasuria e tij konfiskohet nga shteti dhe depozitohet në arkën shtetërore (*Bejt al-Mal*). Trashëgimtarët e tij nuk kanë të drejtë mbi pasurinë, pasi *murtedi* konsiderohet pabesimtar, dhe sipas rregullave të së drejtës së trashëgimisë, një besimtar nuk mund të trashëgojë nga një pabesimtar dhe anasjelltas[1].

- *Qëndrimi i shkollës juridike Hanefite:* Sipas Imam Ebu Hanifes, trashëgimtarët kanë të drejtë të trashëgojnë pasurinë që *murtedi* ka fituar para momentit të apostazisë, ndërsa pasuria e fituar pas aktit të apostazisë konfiskohet nga shteti. Ky qëndrim argumenton se një person që ka qenë besimtar dhe më pas ka dal prej feje (ka bërë apostazi) nuk mund të trajtohet njësoj si ai që ka qenë pabesimtar nga fillimi[2].

- *Qëndrimi i nxënësve të Ebu Hanifes, Ebu Jusufit dhe Muhamedit*: Sipas tyre, të gjithë trashëgimtarët e ligjshëm të apostatit (*murtedit*) kanë të drejtë të trashëgojnë pasurinë e tij, pa dallim nëse ajo është fituar para ose pas aktit të apostazisë. Ata dallojnë nga mësuesi i tyre në trajtimin e kësaj çështjeje[3].

✓ *Konfiskimi i pasurisë së apostatit gjatë jetës së tij*

Qëndrimi i shkollës juridike Hanefite: Sipas tyre, pasuria e apostatit pezullohet përkohësisht gjatë periudhës kur ai është gjallë dhe nuk mund të arrestohet nga autoritetet. Nëse ai pendohet dhe rikthehet në fenë islame, pasuria e tij i rikthehet plotësisht[4].

---

[1] En-Nevevi, *el-Mexhmu' sherh el-Muhadhdhab*, Dar el-Kutub el-Ilmije, vëll. 20, Bejrut 1996, f. 209-211.
[2] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 7, f. 145-147.
[3] Ibn Abidin, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Mukhtar*, Dar el-Fikr, vëll. 6, Bejrut 1992, f. 259-261.
[4] Es-Sarakhsi, *el-Mebsut*, vep. e cit., vëll. 9, f. 209-211.

Qëndrimi i shkollës juridike Malikite: Apostati (*murtedi*) ruan të drejtën e pronësisë mbi pasurinë e tij gjatë jetës. Nëse pendohet dhe rikthehet në fenë islame, pasuria i rikthehet automatikisht[1].

Qëndrimi i shkollës juridike Shafi'ite: Sipas shumicës së juristëve shafi'itë, pasuria e apostatit (*murtedit*) vendoset nën përkujdesjen e një institucioni të caktuar deri në pendimin ose ekzekutimin e tij. Pas pendimit, pasuria i rikthehet plotësisht[2].

Qëndrimi i shkollës juridike Hanbelite: Juristët hanbelitë argumentojnë se pasuria e apostatit (*murtedit*) nuk duhet të konfiskohet gjatë jetës së tij, përveçse në rastet kur ai vdes ose ekzekutohet. Nëse rikthehet në Islam, të gjitha të drejtat mbi pasurinë i rikthehen[3].

Mund të përfundojmë me konstatimin se, konfiskimi i pasurisë së apostatit (*murtedit*) në të drejtën penale islame përfaqëson një masë me ndikim të thellë që, ashtu si masat e tjera të dënimeve edhe ky dënim, synon të ruajë stabilitetin shoqëror dhe fetar duke vendosur një baraspeshë midis drejtësisë dhe rendit publik. Efekti i kësaj mase shtrihet jo vetëm në nivel individual, duke ndikuar drejtpërdrejt te apostati (*murtedi*) dhe të drejtat e tij pronësore, por edhe në nivel komunitar, duke garantuar mbrojtjen e interesave kolektive dhe vlerave fetare që mbështesin strukturën e shoqërisë islame. Kjo masë përforcon rëndësinë e përmbushjes së detyrimeve fetare dhe ligjore.

• *Ndarja e menjëhershme e murtedit prej gruas së tij*

Nëse burri musliman del nga feja (bëhet *murted*), gruaja e tij ndahet prej tij menjëherë, pasi nuk lejohet në asnjë rrethanë që një jobesimtar të ketë zotërim mbi një grua muslimane. Ndarja mes tyre ndodh automatikisht dhe menjëherë, pa qenë e nevojshme ndërhyrja e gjykatës. Nëse është gruaja ajo që del nga feja (bëhet *murtede*), për këtë, në shkollën e

[1] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid ve Nihajet el-Muktesid*, vëll. 2, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1995, f. 392-394.
[2] En-Nevevi, *el-Mexhmu' sherh el-Muhadhdheb*, Dar el-Kutub el-Ilmije, vëll. 20, Bejrut 1996, f. 212-214.
[3] Ibn Kudame, *el-Mugni*, Dar Alam el-Kutub, vëll. 8, Rijad 1997, f. 215-217.

doktrinës juridike hanefite ekzistojnë tre mendime të ndryshme, të cilat janë të njohura dhe të trajtuara në literaturën klasike të *fikhut* islam[1].

Për të mos u zgjatur në trajtimin e kësaj çështjeje dhe për të mos dalë jashtë kornizës së temës që po shtjellojmë, po e paraqesim këtë problematikë në mënyrë të shkurtër dhe të përmbledhur. Në këtë kontekst, mund të konsultoheni me veprat e *fikhut* islam, ku kjo çështje trajtohet në mënyrë të hollësishme dhe me argumentim të gjerë nga dijetarët e katër *medhhebeve*.

Para se të mbyllim sqarimin e kësaj problematike, duam të vëmë në fokus një çështje shumë delikate. Referuar transmetimit që vjen nga Ibn Mes'udi se i Dërguari i Allahut, Muhamedi a.s. ka thënë: ***"Nuk është e lejuar të derdhet gjaku i një muslimani që dëshmon se nuk ka të adhuruar tjetër përveç Allahut dhe se unë jam i Dërguari i Allahut, përveç në tri raste: për hakmarrje për vrasje (****në bazë të rregullit 'jeta për jetë'****), për të martuarin që bën zina (****imoralitet seksual****), dhe për atë që e braktis fenë e vet dhe largohet nga bashkësia"***[2], kjo është një situatë që shkakton diskutime të thella në mesin e juristëve dhe mendimtarëve muslimanë.

Kështu, në lidhje me pjesën përfundimtare të hadithit, që përmend ekzekutimin e atij që e braktis fenë dhe largohet nga bashkësia ***"...et-tarik li dinihi el-mufarik lil xhema'a"***, paraqet momentin që mendimtarët dhe juristët muslimanë të kenë qëndrime diametralisht të kundërta në interpretimin e kushteve dhe kufizimeve të kësaj dispozite.

Juristët klasikë hanefitë[3], shafi'itë[4], malikitë[5] dhe hanbelitë[6] duke u mbështetur në kuptimin literal të hadithit në lidhje me dispozitën me aktin e braktisjes së fesë (***ridde***), argumentojnë se braktisja e fesë përbën një akt që mund ta destabilizojë bashkësinë islame dhe të çojë në përçarje.

Megjithatë, nëse një person e braktis fenë në mënyrë private dhe nuk shkakton përçarje (***fitne***), mund të mos zbatohet dënimi kapital, bazuar

[1] Abdurrahman el-Xheziri, *Fikh ala medhahibil erbea,* Darul hadith, vëll. 4, Bejrut (pa vit bot.), f. 199.
[2] Imam el-Bukhari, *Sahih el-Bukhari*, Dar Tuk en-Nexhah, vëll. 8, Rijad 2001, f. 25.
[3] El-Kasani, *Beda'i es-Sana'i...*, vep. e cit., vëll. 9, f. 433.
[4] Imam en-Nawawi, *el-Mexhmu'...*, vep. e cit., vëll. 19, f. 234.
[5] Ibn Rushd, *Bidajet el-Muxhtehid...*, vep. e cit., vëll. 2, f. 473.
[6] Ibn Kudame, *el-Mugni*, vep. e cit., vëll. 10, f. 84-85.

në parimin e shmangies së dënimeve për çështje që nuk shkaktojnë rrezik të drejtpërdrejtë për *ummetin*. Ky qëndrim është i disa mendimtarëve bashkëkohorë që theksojnë dallimin ndërmjet braktisjes së fesë (***ridda***) si një akt privat dhe si një akt publik që shkakton ***fitne***. Ata argumentojnë se hadithet që përmendin dënimin janë të lidhura me atë që e braktis fenë jo thjesht me aktin e braktisjes si një çështje private, porse:

- *angazhohet aktivisht për përçarje ose tradhti ndaj komunitetit*

dhe

- *kërcënon rendin publik*[1].

Çështja e dënimit për ***ridde*** (braktisjen e fesë) në kontekstin modern ngre në diskutim rëndësinë e lirisë së besimit dhe kërkon që interpretimi i teksteve islame të jetë në përputhje me parimet universale të të drejtave të njeriut[2].

Mendimtari bashkëkohor Dr. Jusuf el-Karadavi sqaron se, dënimi për ***ridde*** është i lidhur historikisht me përçarjen (***fitne***) dhe kërcënimet ndaj rendit publik në kohën e Profetit Muhamed a.s.. Prandaj, në një kontekst ku braktisja e fesë bëhet privatisht dhe pa dëmtuar komunitetin musliman, ai sugjeron që dënimi kapital mund të mos aplikohet. Ai nuk e kundërshton hadithin literal, por e interpreton atë në dritën e rrethanave historike dhe objektivave më sublime dhe më të larta të sheriatit (*Mekasid esh-Sheri'a*). Ky mendimtar mendimin e vet e mbështet në nevojën për të bërë dallimin ndërmjet kufizimeve të dënimeve për të ruajtur drejtësinë dhe qëllimin e shmangies së padrejtësisë[3].

[1] Abdulaziz Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2009, f. 79-102.

[2] Koncepti i lirisë së besimit në Islam, duke iu mbështetur e referuar ajetit kuranor "**Nuk ka detyrim në fe**" (La ikrahe fi ed-Din), sipas dr. M. Kamali, një dijetar i njohur në fushën e jurisprudencës islame, thekson se nuk duhet të ketë detyrim në fe. Ai argumenton për një qasje që shmang përdorimin e dënimit kapital për *ridde*, kur akti nuk është shoqëruar me kërcënime për rendin publik. Shih për detaje më të hollësishme Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oneworld Publications, Oxford, 2008, f. 141-162.

[3] Jusuf el-Karadavi, *el-Hurrijet el-Ammeh fi ed-Devle el-Islamije*, Mektabet Vehbe, Kajro 1997, f. 217-220.

Është e rëndësishme të theksohet se këto interpretime bashkëkohore synojnë të harmonizojnë parimet islame me kontekstet moderne dhe të promovojnë një kuptim më të thellë të lirisë së besimit dhe të drejtave individuale në shoqëritë islame[1]. Duhet theksuar fakti se, qëndrimet e këtyre mendimtarëve janë të bazuara në rishikime bashkëkohore dhe synojnë të harmonizojnë sheriatin me të drejtat universale të njeriut.

Megjithatë, për të shmangur çdo keqkuptim, gjykojmë që këto çështje duhet të trajtohen me kujdes për interpretime të sakta dhe të përshtatura me rrethanat specifike[2].

Përfundimisht, theksojmë se këto qëndrime janë pjesë e një debati më të gjerë dhe dinamik ndërmjet dijetarëve bashkëkohorë dhe atyre tradicionalë. Ky debat pasqyron përpjekjen e vazhdueshme për të ruajtur baras-

[1] Një vepër shumë interesante e shkruar nga S. Rahman, një ish-kryetar i Gjykatës së Lartë të Pakistanit, ku analizohet në detaje çdo aspekt i jurisprudencës islame lidhur me çështjen e apostazisë. Libri shqyrton dënimet tradicionale për apostazinë dhe diskuton raste historike, duke përfshirë dhe një rast shumë të veçantë me veprën penale të ***ridde*** që i ka ndodhur sahabit të nderuar, Abdullah ibn Se'ad ibn Ebi Sarh. Shih për më tepër S.A. Rahman, *Punishment of Apostasy in Islam,* Institute of Islamic Cuture, Lahore 2006.

[2] El-Ulvani, një nga dijetarët e shquar muslimanë, i njohur për kontributet e tij në fushën e jurisprudencës islame, si dhe mendimin bashkëkohor islam, ishte i njohur për qasjen e tij intelektuale dhe të moderuar, duke u përpjekur të ndërthurë trashëgiminë tradicionale islame me nevojat dhe sfidat e kohëve moderne. Ai diskutoi edhe për këtë vepër penale. Në librin e tij, mes të tjerash sqaron se, shumica e shkollave të njohura të jurisprudencës islame kanë ngatërruar *ridde* (apostazinë) në kuptimin politik me apostazinë në kuptimin e një ndryshimi në bindjet dhe besimet personale. Disa shkolla kanë argumentuar se *apostazia* nga Islami është një krim për të cilin ekziston një ndëshkim i përcaktuar hyjnor, i cili duhet të zbatohet pa asnjë lloj tolerimi. Të tjera kanë mbajtur qëndrimin se *apostazia* është një krim për të cilin ekziston thjesht një ndëshkim me zgjedhje (në varësi të gjykimit të autoriteteve). Ndërkohë, një grup i tretë ka deklaruar se ndëshkimi për apostazinë bie brenda fushës së 'politikave ligjore islame', dhe se udhëheqësit muslimanë janë të lirë ta zbatojnë atë në përputhje me interpretimet e tyre, me qëllim ruajtjen e ligjit, rendit publik dhe unitetit të komunitetit. Disa shkolla kanë bërë dallime midis rrethanave të ndryshme që lidhen me *apostatët*, duke deklaruar disa si *apostatë* të mirëfilltë dhe të tjerë jo. E gjithë kjo konfirmon një fakt të pamohueshëm, domethënë, se nuk ka konsensus mbi këtë çështje, mbi bazën e të cilit mund të argumentohet ekzistenca e një ndëshkimi hyjnor të përcaktuar për *apostazinë*. Për më tepër, edhe nëse do të pranonim, për hir të argumentit, se ekzistonte një konsensus i tillë, dr. Ulvani thekson se "*ai do të ishte një konsensus pa asnjë bazë të vërtetuar*". Më gjerësisht shih Taha Xhabir el-Ulvani, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), Herndon, Virginia 2011.

peshën ndërmjet qëndrueshmërisë së parimeve themelore të Sheriatit dhe sfidave të realitetit bashkëkohor. Pikëpamjet e ndryshme që burojnë nga ky diskutim nuk duhen parë si kundërthënie të dëmshme, por si shprehje e begatisë mendore dhe fleksibilitetit të jurisprudencës islame, e cila ndër shekuj ka përqafuar mendime të shumta brenda kornizës së teksteve burimore dhe parimeve të saj themelore. Megjithatë, me vendosmëri themi se është e papranueshme çdo përpjekje për të dalë jashtë kufijve të pandryshueshëm të Sheriatit. *Ixhtihadi* duhet të kuptohet dhe të ushtrohet si një mekanizëm i brendshëm i sistemit juridik islam për të siguruar zbatimin e drejtësisë hyjnore në rrethana të reja, dhe jo si mjet për të relativizuar ose anashkaluar dispozitat hyjnore. Çdo interpretim apo qasje që shkelë parimet bazë të fesë nuk mund të pranohet as si pjesë e *ixhtihadit* dhe as si përpjekje e ligjshme shkencore.

LLOJET E VEPRAVE PENALE *ET-TEAZIR* DHE SANKSIONET E TYRE

KAPITULLI V

I. LOJET E VEPRAVE PENALE QË NDËSHKOHEN ME *ET-TEA'ZIR*

I.1. Mbi veprat me dënime *et-Te'azir*

Një grup i veçantë veprash penale në të drejtën penale islame ka për objekt mbrojtës të njëjtat vlera themelore që synohen të mbrohen nga veprat e rënda penale, siç janë ato të kategorisë ***Hudud*** dhe ***Kisas***, por që dallohen për nga mënyra e sanksionimit. Ky grup veprash penale trajtohet në kuadrin e dënimeve të njohura si ***et-Te'azir***, të cilat përkufizohen si një kategori ndëshkimesh që nuk janë të përcaktuara shprehimisht e në mënyrë taksative nga sheriati, por caktohen sipas gjykimit të gjykatës apo autoritetit kompetent, në bazë të rrethanave konkrete të rastit.

Kjo formë ndëshkimi ka karakter të ndryshueshëm dhe i jep mundësi autoritetit që të përcaktojë masën e dënimit në përputhje me natyrën e shkeljes dhe rrethanat e saj, duke i lejuar kështu gjykatës që të zbatojë drejtësi në mënyrë të ndjeshme ndaj kontekstit social dhe individual të veprës.

Në këtë kuptim, *Te'azir* përfaqëson një grup më vete të veprave penale, ku dënimi caktohet jo përmes një norme të rreptë, por sipas vlerësimit të gjyqtarit, duke marrë parasysh dëmin e shkaktuar, si dhe faktorë të tjerë që mund të jenë të rëndësishëm për rivendosjen e rendit dhe drejtësisë.

Disa grupe të veprave penale në të drejtën penale islame, të cilat përfshijnë dënimin *et-Te'azir*, dënim ky që përdoret për shkelje të ndryshme, pra që nuk përfshihen në kategoritë e rënda të *Hudud* dhe *Kisas*, por që gjithashtu kërkojnë ndërhyrje për të ruajtur rendin dhe drejtësinë. Në vijim po sjellim disa grupe veprash penale të kësaj kategorie, për të cilat do të japim sqarime të thukta.

I.2. Grupet e veprave penale *et-Te'azir*

I.2.1. Vepra që cenojnë rendin publik dhe moralin

Shkeljet që prekin rendin publik dhe moralin janë shpesh objekt i dënimit *et-Te'azir*. Këtu përfshihen sjelljet që dëmtojnë harmoninë e shoqërisë dhe cenojnë rregullat e moralit publik. Juristët muslimanë theksojnë se ky lloj dënimi varet nga vlerësimi i autoriteteve për shkallën e dëmit që sjell një veprim i tillë[1].

Për shkak të natyrës së tyre, këto vepra nuk përfshihen në grupet ***hudud*** apo ***kisas***, por konsiderohen të rëndësishme për t'u ndëshkuar për të ruajtur stabilitetin shoqëror dhe etikën kolektive.

Një shembull tipik i këtyre shkeljeve është ***përhapja e thashethemeve dhe shpifjeve***, veprime që mund të destabilizojnë komunitetin duke përhapur informacione të pavërteta apo duke shpifur kundër një individi ose grupi. Kjo sjellje, e cila dëmton nderin dhe reputacionin e individëve, mund të çojë në përçarje dhe konflikte mes anëtarëve të shoqërisë. Përhapja e thashethemeve konsiderohet një shkelje morale dhe ndëshkohet me dënime të veçanta për të parandaluar përhapjen e tyre[2]. Duam të theksojmë se, duhet pasur në konsideratë faktin se përhapja e të pavërtetave për dikë jo vetëm që ndikon në reputacionin dhe dinjitetin e tij, por gjithashtu prish marrëdhëniet sociale[3].

Masat ndëshkimore në raste të tilla mund të përfshijnë dënime publike si paralajmërime apo, në raste më të rënda, izolim social për një periudhë të caktuar, për të mbrojtur komunitetin nga përçarja dhe për të rikthyer harmoninë[4].

Një tjetër shembull është ***shkelja e privatësisë së individit***, e cila mund të përfshijë ***hyrjen e paautorizuar në shtëpitë apo hapësirat private të dikujt***, si dhe përhapjen e informacioneve personale pa leje. Në kontekstin islam, mbrojtja e privatësisë është një e drejtë e sanksionuar, dhe çdo

[1] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 10, Dar el-Hadith, Kajro 1984, f. 160.
[2] Ibid.
[3] Khaled Ebu el-Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2004, f. 138.
[4] Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, Islamic Texts Society, Cambridge 1997, f. 87.

cenim i saj trajtohet si një sulm ndaj dinjitetit të personit[1]. Ky lloj veprimi mund të ndëshkohet me *Te'azir*, ku masa e dënimit përcaktohet nga autoriteti gjyqësor në varësi të rrethanave dhe dëmit të shkaktuar. Islami mbron të drejtën e individëve për privatësi si një element thelbësor të dinjitetit njerëzor[2]. Për këtë shkelje, dënimet mund të jenë të larta, si gjoba të larta, e gjithë kjo në drejtim të rritjes së përgjegjësisë individuale, si dhe urdhëra që ndalojnë publikimin e mëtejshëm të informacioneve personale[3], dhe patjetër që qëllim fundor kanë mbrojtjen e privatësisë së individëve[4]. Kjo politikë kriminale islame ka për synim që fuqimisht të mbrojë të drejtën e individëve për privatësi si një element thelbësor të dinjitetit njerëzor[5].

Aktet e dhunshme të kryera në hapësira publike, siç janë grindjet apo përleshjet që prishin rendin dhe qetësinë publike[6], përbëjnë vepra penale që klasifikohen në kategorinë *Te'azir*. Këto veprime jo vetëm që cenojnë sigurinë dhe rendin shoqëror, por krijojnë edhe ndjenja frike dhe pasigurie mes qytetarëve. Përveç pasojave të mundshme fizike për individët e përfshirë, ato kanë ndikim negativ në funksionimin harmonik të komunitetit dhe në perceptimin kolektiv të sigurisë[7]. Për këtë arsye, ndëshkimi për veprimet e tilla është i domosdoshëm dhe përfshihet në kuadrin e dënimeve Te'azir, me qëllim mbrojtjen e rendit dhe edukimin e shkelësve[8]. Masat ndëshkuese në këto raste mund të përfshijnë burgim afatshkurtër, detyrimin për kryerjen e shërbimeve në dobi të komunitetit ose masa të tjera ndëshkuese edukative, me synimin për të parandaluar përsë-

[1] El-Kurtubi, *el-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, vëll. 16, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1994, f. 145.
[2] Ibn Ashur, *Makasid esh-Shari'ah el-Islamijeh*, Dar es-Salam, Kajro 2006, f. 185.
[3] Mohammad Hashim Kamali, *The Right to Privacy in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, f. 96.
[4] El-Kasani, *Bada'i' es-Sana'i' fi Tertib esh-Shara'i'*, vëll. 5, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2003, f. 203.
[5] M. Hashim Kamali, *The Right...*, vep. e cit,, f. 96.
[6] El-Kurtubi, *el-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, vëll. 13, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1994, f. 210.
[7] Ibn Kudameh, *el-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Hadith, Kajro 1984, f. 78.
[8] Ibn Tejmijeh, *el-Hisbeh fil Islam*, Dar el-Fikr, Damask 1985, f. 48.

ritjen e veprimeve të ngjashme dhe për të ndërgjegjësuar individët mbi rëndësinë e ruajtjes së rendit dhe qetësisë publike.[1].

Fyerjet dhe ofendimet e drejtuara ndaj individëve në publik janë veprime që në rend të parë dëmtojnë rendin dhe moralin publik, e që pashmangshmërisht këto janë sjellje që cenojnë respektin e ndërsjellë dhe qëllimin e mirë mes anëtarëve të komunitetit. Ndërsa kjo mund të mos përfshijë një dënim të paracaktuar në sheriat si *Hudud*, ajo konsiderohet një shkelje e rëndë që dëmton ndjenjën e respektit reciprok mes anëtarëve të shoqërisë. Në këto raste, dënimi et-*Te'azir* përdoret për të siguruar një dënim proporcional që të pengojë përsëritjen e sjelljeve të tilla[2]. Islami thekson rëndësinë e nderit dhe respektit të individit, ndaj fyerja apo ofendimi në publik mund të ndëshkohet për të ruajtur harmoninë sociale[3]. Në raste të tilla, ndëshkimi mund të përfshijë gjoba monetare dhe dënime publike[4], për të vetmin qëllim riafirmimin e vlerave të larta islame, respektit dhe ndershmërisë[5].

Sjelljet që cenojnë rendin moral në shoqëri përfshijnë veprime të papërshtatshme në ambiente publike, si përdorimi i fjalëve të pahijshme apo qëndrimi i pahijshëm, të cilat klasifikohen në kategorinë *Te'azir*. Edhe pse këto sjellje nuk janë të parashikuara me dënime të përcaktuara në dispozitat *Hudud*, ato konsiderohen të dëmshme për moralin shoqëror[6] dhe për pasojë ndëshkohen me qëllim ruajtjen e dinjitetit publik[7]. Masat ndëshkuese në këto raste mund të përfshijnë paralajmërime zyrtare, ndalim për një kohë të caktuar nga pjesëmarrja në jetën komunitare, apo masa të tjera edukative parandaluese. Këto dënime kanë për qëllim ndërgjegjë-

[1] Abdur Rahman Doi, *Shari'ah: The Islamic Law*, Ta-Ha Publishers, London 1984, f. 251.
[2] El-Maverdi, *el-Ahkam es-Sultanijeh*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1989, f. 215.
[3] Jusuf el-Karadavi, *el-Halal vel haram fil Islam...*, f. 330.
[4] Nazeer Ahmed, *Islamic Law: Theory and Application*, Islamic Educational Institute, Jeddah 2010, f. 198.
[5] Ibn Tejmijeh, *Mexhmu' el-Fatava*, vëll. 28, Dar el-Vefa, Kajro 2005, f. 329.
[6] Abd el-Kadir 'Avde, *Criminal Law of Islam*, vëll. 2, International Islamic Publishers, Karachi 1987, f. 317.
[7] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vëll. 9, Dar el-Me'arifeh, Bejrut 1993, f. 140.

simin e individëve dhe parandalimin e përsëritjes[1] së sjelljeve të tilla në të ardhmen[2].

Juristët muslimanë theksojnë se këto dënim *Te'azir* janë të ndryshueshme dhe varen nga vlerësimi i autoriteteve për shkallën e dëmit që sjell secili veprim, duke lejuar që dënimi të përshtatet në përputhje me rrethanat dhe qëllimet e ndëshkimit. Dënimi *et-Te'azir* ofron një gamë fleksibiliteti të masave ndëshkimore që variojnë nga paralajmërimet dhe gjobat deri te burgosja ose shërbimi në komunitet, duke u përshtatur me natyrën dhe seriozitetin e shkeljes. Kjo lejon që dënimi të jetë proporcional dhe të kontribuojë në ruajtjen e rendit publik dhe etikës kolektive, duke shmangur rrezikun e përsëritjes së sjelljeve që dëmtojnë komunitetin. Qëllimi kryesor është parandalimi i sjelljeve të dëmshme dhe mbajtja e stabilitetit në shoqëri.

I.2.2. Veprat që cenojnë dinjitetin dhe nderin

Në të drejtën islame, mbrojtja e dinjitetit dhe e nderit të individëve konsiderohet një element thelbësor për një shoqëri të drejtë dhe harmonike. Kështu që, veprat që cenojnë dinjitetin dhe nderin e individëve, si ***shpifja apo fyerja***, janë të ndëshkueshme me *Te'azir* kur nuk arrijnë standardet për *hudud*. Për shembull, shpifja e zakonshme nuk dënohet me ***Hudud***, por mund të ndëshkohet sipas vendimeve të veçanta të gjykatës[3]. Ndërsa ***Hudud*** përfshin shkelje më të rënda si akuzimi i pabazuar për imoralitet seksual (***Kadhf***), veprat që kanë një ndikim më të lehtë mund të trajtohen me masa ndëshkimore sipas gjykimit të veçantë të gjykatës[4].

Shpifja e zakonshme, që përfshin përhapjen e informacioneve të pavërteta që mund të dëmtojnë reputacionin e një personi, nuk përfshihet në kategorinë ***Hudud***, por është gjithashtu një shkelje serioze. Për raste të tilla, gjykata islame mund të shqiptojë dënime si gjoba monetare ose

[1] M. Cherif Bassiouni, *The Islamic Criminal Justice System*, Oceana Publications, New York 1982, f. 125.
[2] El-Kasani, *Bada'i' es-Sana'i' fi Tertib esh-Shara'i'*, vëll. 6, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 2003, f. 89.
[3] El-Kurtubi, *el-Xhami' li Ahkam el-Kur'an*, vëll. 16, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1994, f. 145.
[4] Muhammad Ebu Zahrah, *el-Ukube vel xherime fil islam*, Dare es-Seadevi, Kajro 2001, f. 205.

dënime edukative për të parandaluar përsëritjen e kësaj sjelljeje[1]. Një masë e tillë ka për qëllim të ndalojë përhapjen e shpifjeve që mund të sjellin ndarje dhe konflikte në komunitet.

Fyerja dhe ofendimet publike përbëjnë një tjetër kategori veprash që dëmtojnë dinjitetin e një personi. Këto sjellje cenojnë ndjenjën e respektit reciprok dhe mund të ndëshkohen për të ruajtur paqen dhe stabilitetin social[2]. Dënimet për këto vepra mund të përfshijnë detyrime për kërkim faljeje publike ose urdhra që e ndalojnë shkelësin të frekuentojë vende të caktuara për një periudhë kohe, për të rritur përgjegjësinë sociale dhe ndjesinë e respektit ndaj të tjerëve[3].

Shkelje të tjera të nderit, si ***komentet degraduese për një grup shoqëror***, gjithashtu bien nën dënimin ***Te'azir***. Këto shkelje ndëshkohen jo vetëm për të mbrojtur individët e prekur, por edhe për të ruajtur harmoninë e shoqërisë si dhe për të parandaluar përhapjen e një atmosfere armiqësie[4]. Masa ndëshkimore në këto raste mund të përfshijë paralajmërime të rënda dhe, në disa raste, izolim për periudha të shkurtra, për të dhënë një mësim mbi rëndësinë e ruajtjes së respektit ndërpersonal[5].

I.2.3. Shkeljet ekonomike dhe mashtrimet tregtare

Mashtrimet në tregti dhe sjelljet e tjera që dëmtojnë ndershmërinë ekonomike përfshihen në grupin e veprave që mund të dënohen me *Te'azir*. Për shembull, falsifikimi i mallrave apo rritja e çmimeve në mënyrë mashtruese mund të sanksionohen për të ruajtur drejtësinë në transaksionet ekonomike[6].

Për të mbrojtur mirëbesimin mes tregtarëve dhe konsumatorëve, si dhe për të garantuar qëndrueshmërinë e marrëdhënieve ekonomike,

---

[1] Khaled Abou el-Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2004, f. 145.
[2] V. ez-Zuhajli, *Fikh el-Islami ve Edilletuh*, vëll. 7, Dar el-Fikr, Damask 1989, f. 534.
[3] A. Doi, *Shari'ah: The Islamic Law*, Ta-Ha Publishers, London 1984, f. 274.
[4] M. Cherif Bassiouni, *The Islamic Criminal Justice System*, Oceana Publications, New York, 1982, f. 98.
[5] Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, Islamic Texts Society, Cambridge 1997, f. 115.
[6] Ibn Tejmijeh, *el-Hisbah fil Islam*, Dar el-Fikr, Damask 1985, f. 48.

patjetër që duhen parandaluar këto veprime të ndaluara dhe të ndëshkuara për të cilat parashihen dënime *Teazir*[1].

Falsifikimi i mallrave është një shkelje e rëndë në këtë kontekst, ku një tregtar mund të përpiqet të shesë një produkt të cilësisë më të ulët duke e paraqitur si origjinal ose me cilësi të lartë. Ky veprim është i ndëshkueshëm për shkak të dëmit ekonomik që i sjell konsumatorit dhe për shkak se cenon besimin në tregti[2]. Në raste të tilla, gjykata mund të shqiptojë dënime si gjoba të mëdha për të kompensuar humbjet e konsumatorëve dhe urdhra për të ndaluar tregtimin e mëtejshëm të mallrave të falsifikuara[3].

Rritja e çmimeve në mënyrë mashtruese është një tjetër formë mashtrimi që përfshin manipulimin e tregut për përfitim personal. Kjo praktikë mund të përfshijë tregtarët që rrisin çmimet në mënyrë artificiale duke krijuar mungesë të qëllimshme të një produkti. Dënimet për këtë shkelje mund të përfshijnë dënime financiare dhe, në raste më të rënda, pezullim të përkohshëm nga tregtimi[4]. Qëllimi i ndëshkimit është të ruajë ekuilibrin dhe drejtësinë në treg, duke parandaluar praktikat që cenojnë ndershmërinë ekonomike.

Mashtrimet në peshë dhe masë janë gjithashtu shkelje të ndershmërisë në transaksionet ekonomike. Ky lloj mashtrimi ndodh kur një tregtar përdor njësi matjeje të manipuluara për të ulur sasinë reale të produkteve që shet[5]. Në këto raste, dënimi mund të përfshijë kontrolle rigoroze dhe inspektime periodike, si dhe dënime financiare për të kompensuar dëmin e shkaktuar dhe për të rritur ndershmërinë në tregti[6].

Mashtrimi në përmbajtjen e kontratave është një shkelje tjetër e ndershmërisë ekonomike. Në të drejtën islame, kontratat duhet të jenë transparente dhe të bazuara në mirëbesim. Nëse njëra palë fsheh informa-

[1] V. ez-Zuhajli, *Fikh el-Islami ve Edillatuh*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Damask 1989, f. 431.
[2] A. Doi, *Shari'ah: The Islamic Law*, Ta-Ha Publishers, London 1984, f. 299.
[3] Jusuf el-Karadavi, *el-Halal vel haram fil islam*, Muessesetu el-Felah, Kajro 2001, f. 413.
[4] Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Islamic Texts Society, Cambridge 2003, f. 289.
[5] Ibn Tejmijeh, *el-Hisbah fil Islam*, Dar el-Fikr, Damask 1994, f. 52.
[6] Khaled Abou el-Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2004, f. 213.

cion të rëndësishëm ose paraqet kushte të rreme për përfitim personal, gjykata islame mund të zbatojë dënime *Te'azir* për të mbrojtur drejtësinë e marrëveshjes. Ndëshkimi në këtë rast mund të përfshijë anulimin e kontratës dhe detyrimin për të kompensuar palën e dëmtuar[1].

I.2.4. Mosrespektimi i autoriteteve dhe ligjeve të vendosura

Në disa raste, mosbindja ndaj urdhrave të ligjshëm të autoriteteve, që ka për qëllim ruajtjen e rendit shoqëror dhe shtetëror, mund të ndëshkohet me *Te'azir*.

Në të drejtën islame, respektimi i autoriteteve dhe zbatimi i ligjeve që synojnë mbajtjen e rendit shoqëror dhe shtetëror janë elemente thelbësore për një shoqëri të organizuar dhe të sigurt. Refuzimi për të përmbushur detyrime të caktuara shoqërore, si pjesëmarrja në mbrojtjen e shoqërisë kur kërkohet, konsiderohet një shkelje që mund të ndëshkohet[2]. Mosbindja ndaj urdhrave të ligjshëm të autoriteteve, që përfshin veprime si mosrespektimi i urdhrave të domosdoshëm për mirëqenien e shoqërisë, mund të ndëshkohet me *Te'azir* për të ruajtur rendin dhe disiplinën[3].

Refuzimet të cilat mund të përfshijnë kontributin në mbrojtjen e komunitetit në kohë nevoje ose përmbushjen e detyrimeve që kontribuojnë në sigurinë e vendit, paraqesin një situatë me ç'rast një individ refuzon të përmbushë këto përgjegjësi duke dëmtuar harmoninë dhe sigurinë e komunitetit, dhe ndëshkimi *Te'azir* në këtë rast mund të përfshijë gjoba financiare ose dënime të tjera disiplinore për të nxitur bashkëpunimin me autoritetet[4].

Shkelja e rregullave të qarkullimit apo kufizimeve të lëvizjes, si refuzimi për të respektuar rregullat e vendosura për sigurinë publike apo udhëzimet e dhëna nga autoritetet për arsye të rëndësishme shoqërore, është një tjetër formë e mosrespektimit që mund të ndëshkohet me *Te'azir*. Për raste të tilla, gjykata mund të shqiptojë dënime si pezullim të

[1] M. Cherif Bassiouni, *The Islamic Criminal Justice System*, Oceana Publications, New York 1982, f. 151.
[2] El-Maverdi, *el-Ahkam es-Sultanijeh*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1989, f. 215.
[3] M. H. Kamali, *Principles of Islamic....*, vep. e cit., f. 278.
[4] A. Doi, *Shari'ah...*, vep. e cit., f. 294.

përkohshëm të të drejtave të lëvizjes ose urdhrin për t'u paraqitur në gjykatë për vlerësim të mëtejshëm[1].

Mosbindja ndaj rregullave të shëndetit publik, për shembull në kohë pandemish apo situatash emergjente, kur individët refuzojnë të respektojnë masa të tilla si izolimi ose mbajtja e maskave apo dhe masa të tjera, është gjithashtu një shkelje që mund të ndëshkohet me *Te'azir*. Në raste të tilla, dënimi mund të përfshijë gjoba për shkelësit dhe, në situata të veçanta, izolim të detyruar për mbrojtjen e publikut[2].

Mosrespektimi i urdhrave të vendosura nga autoritetet fetare në çështje që ndihmojnë mbajtjen e rendit dhe disiplinës në shoqëri mund të konsiderohet gjithashtu një shkelje e ndëshkueshme me *Te'azir*. Për shembull, në raste të veçanta ku individët shkelin urdhrat që janë vendosur për të ruajtur vlerat etike dhe morale të shoqërisë, ndëshkimi mund të përfshijë këshillim të detyrueshëm ose detyrim për të kryer punë komunitare për të forcuar kuptimin e rëndësisë së këtyre vlerave[3].

I.2.5. Vepra të lehta që prekin marrëdhëniet familjare

Në të drejtën islame, marrëdhëniet familjare dhe ruajtja e harmonisë brenda familjes kanë rëndësi të madhe, duke qenë se familja konsiderohet themeli i një shoqërie të shëndetshme. Në disa raste, shkeljet e normave familjare, si mosrespektimi i detyrimeve të ndërsjella mes anëtarëve të familjes, mund të ndëshkohen për të ruajtur harmoninë familjare. Këto veprime, që përfshijnë shpesh moskujdesin ndaj detyrimeve të të drejtave të bashkëshortëve, trajtohen me *Te'azir*, sipas rrethanave të çdo rasti[4]. Këto veprime mund të konsiderohen shpesh vepra të lehta, por gjithsesi ato janë të ndëshkueshm. E gjithë kjo bëhet për të ruajtur harmoninë dhe për të parandaluar konflikte më të thella në familje[5].

Një shembull i tillë është ***neglizhimi i detyrimeve të bashkëshortit ndaj bashkëshortes***, ku një burrë mund të shpërfillë detyrimet e tij për

[1] Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2004, f. 198.
[2] V. ez-Zuhajli, *Fikh el-Islami ve Edillatuh*, vëll. 6, Dar el-Fikr, Damask 1989, f. 475.
[3] Jusuf el-Karadavi, *el-Halal...*, vep. e cit., f. 417.
[4] Es-Sarakhsi, *el-Mabsut*, vëll. 10, Dar el-Ma'rifah, Bejrut 1993, f. 140.
[5] V. ez-Zuhajli, *Fikh el-Islami ve Edillatuh*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Damask 1989, f. 453.

sigurimin e mirëqenies së saj ose mosplotësimin e nevojave të saj themelore. Kjo lloj shpërfillje mund të cenojë stabilitetin e familjes dhe mund të ndëshkohet me *Te'azir*, ku masa ndëshkimore mund të përfshijë këshillim të detyrueshëm ose urdhër për të përmbushur detyrimet, për të siguruar që të dy bashkëshortët të respektojnë të drejtat e ndërsjella[1].

Moskujdesi ndaj fëmijëve dhe detyrimeve prindërore është një tjetër veprim që përfshin mosrespektimin e të drejtave të fëmijëve për mbrojtje dhe kujdes të duhur nga prindërit. Nëse një prind refuzon apo shmanget të përmbushë detyrimet prindërore, ai/ajo mund të ndëshkohet me *Te'azir* për të siguruar mbrojtjen e fëmijëve dhe stabilitetin emocional të tyre. Dënimet mund të përfshijnë gjoba ose detyrime për t'u përkujdesur ndaj fëmijëve në mënyrë të vazhdueshme, për të forcuar rëndësinë e përgjegjësisë prindërore[2].

Mosrespektimi i të drejtave të prindërve nga ana e fëmijëve është gjithashtu një shkelje që mund të cenojë harmoninë familjare. Në raste kur fëmijët e rritur refuzojnë të përmbushin detyrimet morale dhe financiare ndaj prindërve të moshuar, ata mund të ndëshkohen me *Te'azir*, ku dënimi mund të përfshijë detyrime për të kontribuar financiarisht ose përkujdesje ndaj prindërve[3].

Sjelljet e padurueshme dhe mungesa e respektit mes anëtarëve të familjes përbëjnë një tjetër kategori veprash që mund të ndëshkohen me *Te'azir* për të mbajtur një mjedis të qetë dhe të respektuar brenda familjes. Nëse një anëtar i familjes përfshihet në sjellje agresive ose të papërshtatshme që cenojnë të tjerët, masa ndëshkimore mund të përfshijë urdhra për këshillim familjar ose dënime të tjera edukative për të rritur ndërgjegjësimin për rëndësinë e respektit reciprok.[4]

I.2.6. Shkeljet që dëmtojnë mjedisin dhe qetësinë e qytetit

Në të drejtën islame, ruajtja e mjedisit dhe qetësisë publike është një parim që lidhet ngushtë me mirëqenien dhe harmoninë e komunitetit. Në disa vende me sistem ligjor islam, veprimet që prishin qetësinë publike

[1] A. Doi, *Shari'ah: The Islamic Law*, Ta-Ha Publishers, London 1984, f. 276.
[2] M. H. Kamali, *Principles...*, vep. e cit., f. 288.
[3] Jusuf el-Karadavi, *el-Halal...*, vep. e cit., f. 431.
[4] Kh. el-Fadl, *Islam...*, vep. e cit., f. 155.

ose që dëmtojnë mjedisin mund të ndëshkohen me *Te'azir*. Për shembull, ndotja e rrugëve apo prishja e burimeve të ujit janë vepra që bien nën këtë kategori[1], dhe kjo bëhet për të parandaluar përkeqësimin e kushteve të jetesës së qytetarëve dhe për të ruajtur burimet natyrore[2].

Ndotja e rrugëve është një nga veprimet e konsideruara të papranueshme në kontekstin e së drejtës islame, pasi mund të rrezikojë shëndetin publik dhe të prishë estetikën e mjedisit ku njerëzit jetojnë dhe veprojnë. Për raste të tilla, gjykatat islame mund të shqiptojnë masa të tilla si gjoba të larta për shkelësit, apo urdhra për pastrim të detyrueshëm të hapësirave të ndotura[3].

Prishja e burimeve të ujit, si ndotja e lumenjve, liqeneve apo prishja e burimeve natyrore të ujit të pijshëm, është gjithashtu një shkelje e rëndë që dëmton mjedisin dhe mirëqenien publike. Në rastet e prishjes së këtyre burimeve, ndëshkimet *et-Te'azir* mund të përfshijnë detyrimin për rehabilitimin e burimeve të ujit ose dënime të tjera që nxisin ruajtjen e këtyre burimeve për të garantuar qasje të sigurt për komunitetin[4].

Shkeljet që përfshijnë zhurmat publike dhe shqetësimet e banorëve janë një kategori që ndikon në cilësinë e jetës dhe qetësinë publike. Këtu përfshihen veprime si krijimi i zhurmave të tepërta në lagje ose ndërtimet që bëhen në orare të papërshtatshme. Në raste të tilla, gjykata mund të zbatojë dënime si urdhra për kufizimin e aktiviteteve ose masa për të ndaluar zhurmat në kohë të caktuara, për të ruajtur qetësinë e qytetarëve[5].

Dëmtimi i mjedisit natyror, përfshirë ***prerjen e pyjeve pa leje*** apo ***shkatërrimin e tokave bujqësore***, është po ashtu një shkelje që mund të ndëshkohet me *Te'azir*. Për të parandaluar veprimet që dëmtojnë mjedisin, gjykatat islame mund të japin ndëshkime që përfshijnë gjoba për ri-

[1] Ibn Ashur, *Makasid esh-Shari'ah el-Islamijeh*, Dar el-Salam, Kajro 2006, f. 150.
[2] Abdullah Ahmed en-Naim, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press, Cambridge 2008, f. 254.
[3] Husain Kassim, *Environmental Protection in Islamic Shari'a*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, 2005, f. 72.
[4] Emad Khalil, *Islamic Environmental Law: A Legal Framework for Environmental Protection*, Dar el-Fikr el-Arabi, Cairo 2010, f. 89.
[5] Siraj Sait & Hilary Lim, *Land, Law and Islam: Property and Human Rights in the Muslim World*, Zed Books, London 2006, f. 195.

parimin e dëmeve dhe, në disa raste, detyrimin për të mbjellë pemë ose për të rehabilituar zonat e dëmtuara[1].

[1] Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, University of Georgia Press, Athens 2006, f. 133.

II. KLASIFIKIMI I SANKSIONEVE *et-Te'azir*

II.1. Vështrim i përgjithshëm

Në sistemin e të drejtës penale islame, *Te'azir* përfaqëson një kategori të veçantë ndëshkimesh të veçanta, të cilat janë të përshtatshme për një gamë të gjerë veprash penale që nuk kanë sanksione të përcaktuara në mënyrë të qartë, si *Hadd* apo *Kisas*. Ndërsa *Hadd* dhe *Kisas* përmbajnë kufizime të qarta të ndëshkimit të bazuar në parimet e sheriatit, *Te'azir* i jep autoritet gjykatës për të vendosur dënime që variojnë nga më të lehta deri te shumë të ashpra, bazuar në kontekstin dhe rrethanat e veprës[1]. Në fakt, disa dijetarë e hulumtues e përshkruajnë *Te'azir* si një formë ndëshkimi që mund të jetë edhe më i rreptë sesa *Hadd* dhe *Kisas* në situata specifike ku ndëshkimi i rreptë shihet si i domosdoshëm për të ruajtur stabilitetin shoqëror dhe për të parandaluar përsëritjen e veprës[2].

Ndëshkimet me *Te'azir*, ku masa e dënimit përcaktohet nga autoriteti gjyqësor në varësi të rrethanave dhe dëmit të shkaktuar, mund të përfshijë një gamë të gjerë, nga më të lehtat gjer te më të rëndat, madje dhe më të rënda se për veprat penale *hadd* dhe *kisas*. Nga literatura profesionale penalo juridike islame mund të lexojmë disa sosh, por kjo nuk nënkupton faktin se të tjera nuk mund të sajohen, si:

...izolim social për një periudhë të caktuar, urdhra për largim nga komuniteti për periudha të shkurtra, gjoba të mëdha, burgime të gjata, konfiskim të pasurisë, masa rehabilituese, ndalim në përfshirje në aktivitete publike, kufizim të lëvizjes, detyrime për kërkim faljeje publike, heqja e të drejtës për të ushtruar aktivitete, urdhra për këshillim familjar, dënime edukative, pezullim i përkohshëm i të drejtave të lëvizjes, urdhra për t'u paraqitur në gjykatë për vlerësim të mëtejshëm, anulim i kontratave, detyrim për të kompensuar palën e dëmtuar, dënimi me vdekje etj..

[1] Abdullahi Ahmed en-Naim. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press, Cambridge 2008, f. 259.
[2] Imran Ahsan Khan Nyazee. *Islamic Jurisprudence (Usul el-Fiqh)*, Islamic Research Institute, Islamabad 2003, f. 310.

II.2. *Te'azir* dhe fleksibiliteti i tij në përshtatjen e dënimit

Dënimet *Te'azir* janë të njohura për fleksibilitetin e tyre, duke i lejuar gjykatës të vendosë për masën dhe llojin e ndëshkimit që është më i përshtatshëm për rrethanat specifike të një rasti. Ky fleksibilitet është kritik, pasi lejon që gjykata të marrë parasysh faktorë të tillë si shkalla e dëmit të shkaktuar, qëllimi i të pandehurit dhe ndikimi i mundshëm i veprës në shoqëri. Për shembull, një vepër e cila prish rëndë rendin publik, si një akt i rëndë vandalizmi ose një shkelje që përhap frikë në komunitet, mund të trajtohet me masa shumë më të ashpra për të mbrojtur qetësinë dhe stabilitetin e shoqërisë[1].

Ndërsa *Hadd* dhe *Kisas* janë dënime të përcaktuara dhe shpesh nuk mund të zbuten apo të rriten për shkak të natyrës së tyre të fiksuar, *Te'azir* ofron mundësinë për të vendosur një dënim që është i rregullueshëm dhe proporcional.

Duhet theksuar faktin se *Te'azir* mund të jetë shumë më i ashpër në dënimin e disa lloje shkeljesh, si veprat që dëmtojnë ekonominë publike apo që shkaktojnë konflikte të thella në komunitet[2]. Për shembull, në rastin e mashtrimeve të rënda financiare që dëmtojnë ekonominë e një komuniteti të tërë, gjykata mund të zbatojë masa *Te'azir* si gjoba të mëdha që mbulojnë dëmin e shkaktuar dhe ndëshkime shtesë si konfiskimi i pasurisë për të parandaluar përsëritjen e veprimeve të tilla[3].

II.3. Roli i *Te'azir* në mbrojtjen e shoqërisë dhe ruajtjen e drejtësisë

Te'azir ofron gjithashtu mundësinë për të vendosur dënime që nuk përfshihen në kategoritë e përcaktuara të *Hadd* dhe *Kisas*, duke përfshirë masa ndëshkimore që synojnë rehabilitimin dhe riintegrimin e të pandehurit në shoqëri. Për shembull, në rastet kur një sjellje e dëmshme nuk është e përsëritur dhe nuk konsiderohet rrezik për shoqërinë, gjykata mund të caktojë masa rehabilituese që synojnë edukimin dhe ndihmën për të përmirësuar sjelljen[4]. Në raste të tjera, kur shkelësi është një rrezik për

[1] Wael B. Halak, *Sharī'a: Theory, Practice...*, vep. e cit., f. 471.
[2] K. Husain, *Environmental...*, vep. e cit., f. 83.
[3] 'Abd el-Vehhab Khalaf, *Ilm Usul el-Fikh*, Dar el-Fikr el-Arabi, Kajro 2010, f. 315.
[4] E. Khalil, *Islamic Environmental...*, vep. e cit., f. 102.

sigurinë publike, *Te'azir* mund të përfshijë dënime që shtrihen për një periudhë të gjatë për të siguruar se individi do të mbajë përgjegjësi për veprimet e tij.

II.4. Dënimet e ashpra të *Te'azir* për ruajtjen e rendit publik

Në disa situata, *Te'azir* mund të përfshijë dënime që janë më të rrepta sesa dënimet për *Hadd* apo *Kisas*, sidomos kur bëhet fjalë për shkelje që rrezikojnë rendin publik apo sigurinë shoqërore. Sjelljet që krijojnë frikë dhe panik në komunitet mund të trajtohen me dënime shumë të rënda përmes *Te'azir*-it si ndalimi i individit nga pjesëmarrja në aktivitete publike apo kufizimi i lëvizjes së tij për një periudhë të caktuar[1]. Në këtë mënyrë, *Te'azir* ndihmon në mbrojtjen e sigurisë publike duke vepruar si një masë parandaluese dhe ndëshkimore për veprimet që dëmtojnë rëndë paqen dhe harmoninë e shoqërisë.

Te'azir është gjithashtu i dobishëm për të ndëshkuar sjellje që ndikojnë negativisht në ndjeshmërinë e komunitetit, por që nuk arrijnë nivelin e dënimeve *Hadd* apo *Kisas*. Kështu, kur një person shkakton një dëm publik duke shpërndarë informacione të pavërteta, përmes të cilave përhap panik dhe shqetësim në komunitet, mund të ndëshkohet me një dënim të ashpër përmes *Te'azir*, me të vetmin qëllim që të parandalohet përhapja e situatave të ngjashme[2].

Në rastet e shkeljeve ekonomike, *Te'azir* ka rreptësinë dhe fleksibilitetin për të siguruar një drejtësi më të madhe për të dëmtuarit dhe për të siguruar se shkelësit nuk do të përfitojnë nga veprimet e tyre të paligjshme. Kur një person kryen një akt që sjell një përfitim të paligjshëm financiar, si një mashtrim në tregti ose një manipulim të çmimeve për përfitim personal, *Te'azir* mund të përfshijë masa ndëshkimore që tejkalojnë gjobat e zakonshme, si dhe masa shtesë si konfiskimi i pasurive dhe heqja e të drejtës për të ushtruar aktivitete të ngjashme[3].

Ky fleksibilitet e bën *Te'azir* një mjet të fuqishëm për ndëshkimin dhe mbrojtjen e interesave të shoqërisë, pasi dënimet mund të rregullohen për

[1] Bernard G. Weiss, *The Spirit...*, vep. e cit., f. 250.
[2] Ebu Hamid el-Gazzali, *el-Mustasfa min Ilm el-Usul*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1997, f. 370.
[3] Siraj Sait & Hilary Lim, *Land, Law and Islam...*, vep. e cit., f. 195.

të siguruar që individët të mbajnë përgjegjësi për dëmin që i shkaktojnë komunitetit.

II.5. Rreptësia e sanksioneve *Te'azir* në të drejtën islame

Në të drejtën islame, *Te'azir* është një formë dënimi që mbulon një gamë të gjerë veprash dhe ndëshkimesh që nuk janë të përcaktuara në mënyrë të qartë si *Hadd* apo *Kisas*. Dënimet *Te'azir* janë të veçanta, që do të thotë se gjykata ka fuqi ligjore për të vendosur masën e dënimit bazuar në rrethanat e veprës dhe qëllimet e ndëshkimit. Ky fleksibilitet shpesh e bën *Te'azir* një mjet të fuqishëm për të ndëshkuar shkeljet që kërkojnë trajtim të rreptë dhe që mund të kenë ndikime të rënda në shoqëri[1].

Në disa raste, dënimet *Te'azir* mund të jenë më të rrepta sesa sanksionet e përcaktuara *Hadd* dhe *Kisas*, duke përfshirë masa të ashpra si burgosje për periudha të gjata, gjoba të larta dhe, në disa raste të veçanta, edhe dënime që synojnë të ndalojnë përsëritjen e veprës përmes masave rehabilituese. Për shembull, një shkelje që nuk përfshihet në kategorinë e dënimeve *Hadd*, por që shkakton dëm të madh për rendin publik ose për integritetin shoqëror, mund të trajtohet me dënime *Te'azir* shumë më të ashpra sesa dënimi që zakonisht do të ishte i përcaktuar në raste të tjera[2].

Një shembull i rreptësisë së *Te'azir* mund të shihet në rastet e shkeljeve ekonomike të rënda, si mashtrimet financiare që dëmtojnë ndjeshëm ekonominë e komunitetit. Në këto raste, gjykatat islame mund të vendosin gjoba shumë të larta ose konfiskime të pasurisë për të kompensuar dëmin dhe për të parandaluar përsëritjen e veprës[3]. Në këtë kuadër, *Te'azir* jo vetëm që siguron një ndëshkim të rëndë për shkelësin, por edhe synon të ruajë ekuilibrin shoqëror duke përmbushur kërkesat e drejtësisë.

Një tjetër aspekt i rreptësisë së *Te'azir* është mundësia për dënime që ndalojnë veprimtarinë ose përfshirjen e personit në aktivitete të caktuara. Për shembull, nëse një individ përfshihet në një sjellje që cenon qetësinë publike, siç është përhapja e informacioneve të rreme që krijojnë panik në komunitet, gjykata mund të zbatojë dënime që i ndalojnë përfshirjen në

[1] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence...*, vep. e cit., f. 310.
[2] Wael B. Hallaq, *Sharī'a: Theory, ...*, vep. e cit., f. 471.
[3] Abdullah Ahmed en-Naim, *Islam and the Secular...*, vep. e cit., f. 259.

aktivitete publike ose që kufizojnë lëvizjen e tij për një periudhë të caktuar[1]. Në këto raste, *Te'azir* luan një rol kyç në mbrojtjen e stabilitetit të shoqërisë dhe në parandalimin e veprimeve që dëmtojnë rendin publik.

Duam të theksojmë faktin që parimisht dënimet *Te'azir*, si një kategori e ndëshkimeve të veçanta, nuk përfshin në mënyrë të rregullt dënimin me vdekje, pasi ky dënim është tradicionalisht i rezervuar për sanksionet *Hadd* dhe *Kisas*, të cilat kanë përcaktime të qarta në sheriat për rastet ku mund të zbatohet. Megjithatë, ka mendime në mesin e juristëve muslimanë të cilët sugjerojnë se në rrethana ekstreme dhe me qëllim të ruajtjes së sigurisë dhe stabilitetit publik, një gjykatë mund të shqiptojë dënimin me vdekje si masë *Te'azir* në rastet kur një vepër penale përbën një rrezik serioz për shoqërinë[2].

Një shembull ku dënimi me vdekje mund të merret parasysh në kontekstin e *Te'azir* është për rastet e spiunazhit në kohë lufte ose kur një individ e ndihmon armikun, duke rrezikuar jetën e një komuniteti të tërë. Disa juristë sugjerojnë se në raste të tilla, nëse spiunazhi ka rrezik për sigurinë kombëtare dhe mund të shkaktojë vdekje masive ose dëme të mëdha, atëherë gjykata mund të shqiptojë dënimin me vdekje për të ruajtur stabilitetin e shtetit dhe për të parandaluar pasoja më të rënda[3].

Një tjetër rast është vrasja e përsëritur pa arsye, ku individi përfshihet në akte të vazhdueshme dhune dhe vrasjeje, duke mos pasur asnjë arsye të pranueshme sipas ligjit islam. Nëse një person kryen vrasje të njëpasnjëshme dhe këto vepra ndikojnë në sigurinë dhe rendin publik, gjykata mund të konsiderojë dënimin me vdekje si një masë *Te'azir* për të parandaluar krime të mëtejshme dhe për të ruajtur sigurinë shoqërore[4].

II.6. Qëndrimet e juristëve mbi dënimin me vdekje përmes *Te'azir*

Ndërsa *Te'azir* është më fleksibël dhe përgjithësisht ndëshkon me masa më të lehta, përjashtimisht, disa juristë si Ibn Tejmije dhe Ibn el-Kajim kanë theksuar se në raste të rënda, kur krimet janë të tilla që e

[1] Husain Kassim, *Environmental Protection...*, vep. e cit., f. 83.
[2] Khaled Abou el-Fadl, *Rebellion and Violence...*, vep. e cit., f. 214.
[3] Wael B. Hallaq, *Sharī'a: Theory...*, vep. e cit., f. 479.
[4] Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, f. 182.

kërcënojnë sigurinë e përgjithshme dhe kur nuk ekzistojnë mundësi të tjera ndëshkimore për të ndalur shkelësin, gjykata mund të japë një dënim të tillë. Sipas tyre, ky vendim duhet të jetë i kujdesshëm dhe të marrë parasysh pasojat e mëtejshme për të mos krijuar një precedent për dënime të tilla të ashpra në kontekstin e *Te'azir*[1].

Megjithatë, kjo çështje mbetet e diskutueshme në mesin e juristëve muslimanë dhe dënimi me vdekje në rastet e *Te'azir* zbatohet rrallë. Në raste të tjera, preferohet që ndëshkimi të kufizohet në burgime të gjata, konfiskime të pasurisë, dhe masa rehabilituese për të ndihmuar në parandalimin e përsëritjes së krimit.

Në tërësi, në përmbyllje të kësaj problematike mund të konstatojmë lirshëm se, *Te'azir* është një mjet ndëshkues dhe rehabilitues që i jep gjykatës fleksibilitetin për të trajtuar shkeljet që nuk mbulohen nga dënimet e paracaktuara *Hadd* dhe *Kisas*. Për shkak të kësaj natyre fleksibile, *Te'azir* mund të jetë shumë më i rreptë dhe i përshtatshëm për raste të ndryshme, duke ndihmuar kështu që për objektiv të fundit të ketë jo vetëm në ndëshkimin e shkelësit, por edhe mbrojtjen dhe stabilizimin e shoqërisë.

[1] Ibn Tejmijeh, *es-Sijaseh esh-Shar'ijeh...*, Dar el-Mea'arif, Kajro 1961, f. 130.

INTERPRETIMET DHE ZBATIMI I NORMAVE PENALE ISLAME NË KOHËT MODERNE

KAPITULLI VI

INTERPRETIMET E NDRYSHME DHE ZBATIMI I NORMAVE PENALE ISLAME NË KOHËT MODERNE

1. Vështrim i përgjithshëm mbi interpretimin dhe zbatimin e së drejtës penale në botën bashkëkohore

E drejta penale islame (*Fikh el-Xhinajat*) përfaqëson një nga aspektet më të ndjeshme dhe të diskutueshme brenda sistemit të jurisprudencës islame. Kjo fushë përfshin ligje dhe rregulla që lidhen me krimet dhe ndëshkimet e përcaktuara nga sheriati, të cilat kanë për qëllim të sigurojnë drejtësi, rend dhe mbrojtjen e vlerave themelore të shoqërisë. Megjithatë, kur bëhet fjalë për zbatimin e këtyre ligjeve në kontekstin e shoqërive moderne, debati është bërë gjithnjë e më i thelluar dhe kompleks, duke reflektuar sfidat që sjellin ndryshimet shoqërore, ekonomike dhe kulturore që kanë ndodhur gjatë shekujve të fundit.[1]

Ndryshimet e thella politike dhe sociale që kanë përfshirë botën muslimane, veçanërisht pas periudhës së kolonializmit dhe hyrjes në epokën e globalizimit, kanë çuar në një rishqyrtim të plotë të mënyrës së zbatimit të ligjeve penale tradicionale. Ndërsa disa shoqëri muslimane janë përpjekur të ruajnë interpretimet dhe zbatimet tradicionale të Sheriatit, të tjera kanë përqafuar qasje më moderne dhe të moderuara, duke kërkuar të harmonizojnë ligjet islame me normat ndërkombëtare të të drejtave të njeriut dhe me kërkesat e një shoqërie globale të ndërlidhur.

Dijetarët bashkëkohorë përballen me një sfidë të dyfishtë: nga njëra anë, ata janë të përkushtuar për të ruajtur autenticitetin dhe qëndrueshmërinë e sheriatit, ndërsa nga ana tjetër, ndiejnë nevojën për të adresuar nevojat dhe sfidat e kohës moderne. Në këtë kontekst, ata përpiqen të gjejnë një baraspeshë të ndjeshme midis ruajtjes së parimeve tradicionale të ligjeve penale islame dhe përshtatjes së tyre për të reflektuar realitetet

[1] Muhammad Salim el-Ava, *Fikh el-Xhinajat: Dirasa Mukarene*, Dar esh-Shuruk, Kajro 2003, f. 45-47.

e sotme. Kjo kërkon jo vetëm riinterpretim të teksteve fetare, por edhe përdorimin e *ixhtihad*-it (interpretimit të pavarur) për të gjetur zgjidhje që janë, në kontekst të kohës, të drejta dhe humane.

Ndryshimet shoqërore kanë sjellë në pah nevojën për të rishikuar ndëshkimet që dikur ishin të përshtatshme për shoqëri të thjeshta rurale dhe tradicionale, por që sot mund të konsiderohen të ashpra dhe të papërshtatshme në një shoqëri moderne urbane. Për shembull, ndëshkime si prerja e dorës për vjedhje ose *rexhmi* (gurëzimi) për ***zina*** janë ligjërisht të përcaktuara në mënyrë shprehimore në sheriat, por zbatimi i tyre ka ngjallur debate të ashpra midis juristëve që mbështesin zbatimin e tyre të drejtpërdrejtë dhe atyre që kërkojnë zgjidhje më të buta dhe më të përshtatshme për kohën e sotme.

Një sfidë tjetër për dijetarët është edhe presioni ndërkombëtar për t'u përputhur me standardet globale të drejtësisë dhe të drejtave të njeriut. Disa vende, si Arabia Saudite, vazhdojnë të zbatojnë ligjet tradicionale të Sheriatit, ndërsa vende të tjera si Tunizia dhe Egjipti kanë ndërmarrë reforma për të zbutur ndëshkimet penale dhe për të përfshirë parimet e drejtësisë moderne. Këto përpjekje janë shpesh një përpjekje për të gjetur kompromis midis ruajtjes së identitetit islam dhe integrimit në komunitetin ndërkombëtar.

Në këtë kontekst, juristët bashkëkohorë janë përballur me pyetje të vështira: Si mund të ruhet integriteti i sheriatit në një botë që kërkon reforma dhe modernizim? Si mund të zbatohet drejtësia, ndërkohë që respektohen parimet tradicionale të mëshirës dhe dhembshurisë? Dijetarë si Dr. Jusuf el-Karadavi, Dr. Muhammad Salim el-Ava, Dr. Vehbe ez-Zuhajli, dhe shumë të tjerë, kanë ofruar qasje të ndryshme, duke mbështetur përdorimin e *ixhtihad*-it për të rishikuar ligjet penale dhe për t'i bërë ato të përshtatshme për realitetet bashkëkohore.

Në fund të fundit, zbatimi i ligjeve penale islame në kontekstin modern kërkon një baraspeshë të kujdesshme midis autenticitetit fetar dhe përshtatjes pragmatike. Kjo përpjekje është e ndërlikuar nga nevoja për të mbajtur parimet thelbësore të sheriatit, ndërsa njëkohësisht adreson sfidat dhe kërkesat e shoqërisë moderne, e cila është gjithnjë e më e ndërgjegjshme për të drejtat e njeriut dhe drejtësinë shoqërore.

2. Interpretimet e normave penale islame

Juristët muslimanë kanë pikëpamje të ndryshme mbi zbatimin e shariatit në kohët moderne, dhe këto mosmarrëveshje kanë çuar në debate të thella brenda komunitetit të dijetarëve. Interpretimet e tyre reflektojnë qasje të ndryshme që ata janë kështu në përballje me realitetet shoqërore dhe presionet ndërkombëtare për të drejtat e njeriut[1]. Një grup dijetarësh, të njohur për qasjen e tyre tradicionaliste, mbështesin zbatimin e rreptë dhe të pandryshuar të ligjeve penale të përcaktuara në Sheriat, si ndëshkimet për vjedhje, ***zina***, pirjen e alkoolit etj.[2]. Ata argumentojnë se ligjet e Sheriatit janë të përjetshme dhe të pandryshueshme, pasi bazohen në urdhërimet e qarta të Allahut dhe të Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Zotit qoftshin mbi të!). Sipas tyre, çdo përpjekje për të ndryshuar ose përshtatur këto ligje përbën një devijim nga parimet e vërteta të Islamit[3].

Nga ana tjetër, juristët me qasje më liberale argumentojnë se Sheriati është një sistem i ndryshueshëm, i cili duhet të interpretohet në përputhje me rrethanat bashkëkohore dhe nevojat e shoqërive të sotme. Këta dijetarë mbështeten në konceptin e *Mekasid esh-Sheriah* (qëllimet e Sheriatit), që përfshin mbrojtjen e jetës, pasurisë, besimit, mendjes dhe nderit[4]. Ata sugjerojnë që zbatimi i ligjeve penale duhet të marrë parasysh kontekstin shoqëror dhe kulturor, si dhe normat ndërkombëtare për të drejtat e njeriut[5]. Sipas tyre, ndëshkimet e ashpra si gurëzimi për ***zina*** ose prerja e dorës për vjedhje mund të zëvendësohen me ndëshkime alternative që janë më të përshtatshme për kohën moderne[6].

Për shembull, Dr. Jusuf el-Karadavi thekson se zbatimi i verbër[7] i ligjeve tradicionale mund të sjellë padrejtësi në një shoqëri moderne dhe

---

[1] V. ez-Zuhajli, *el-Fikh el-Islami ve edillatuh*, Dar el-Fikr, Damask 2004, f. 589-591.
[2] Ibid., f. 112.
[3] Taha Xhabir el-Ulvani, *Ijtihad in Islamic Law: A Study of Its Application*, VA: International Institute of Islamic Thought, Herndon 2007, f. 89.
[4] Jusuf el-Karadavi, *Fikh el-Mekasid: Diraseh li Mekasid esh-Sheriah el-Islamije*, Dar esh-Shuruk, Kajro 2008, f. 45-46.
[5] Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic...*, vep. e cit., f. 203.
[6] Ali Xhomaa, *Tetbik el-Muasit li esh-Sheria*, Dar el-Ma'arif, Kajro 2010, f. 130.
[7] Shprehja "*në mënyrë të verbër*", kur përdoret në kontekstin e zbatimit të ligjeve penale islame, nënkupton zbatimin e ligjit pa marrë parasysh kontekstin, rrethanat

se juristët duhet të përdorin *ixhtihad*-in (interpretimin e pavarur) për të gjetur zgjidhje të përshtatshme për sfidat e reja[1]. Dr. M. H. Kamali, një tjetër dijetar i shquar, argumenton se riinterpretimi i ligjeve penale islame është i nevojshëm për të arritur një drejtësi më të madhe dhe për të shmangur abuzimet që mund të ndodhin për shkak të zbatimit të verbër të ndëshkimeve[2].

Këto dallime në interpretim nuk janë thjesht një debat teorik, por kanë pasoja të drejtpërdrejta në sistemet ligjore të vendeve me shumicë muslimane. Disa vende, si Arabia Saudite, mbeten të përkushtuara ndaj zbatimit të ligjeve tradicionale të Sheriatit, ndërsa vende të tjera, si Tunizia dhe Egjipti, kanë ndërmarrë hapa për të reformuar sistemet e tyre ligjore duke përfshirë ndëshkime më të moderuara[3]. Kjo ndarje pasqyron përpjekjet për të gjetur një baraspeshë midis ruajtjes së identitetit islam dhe përshtatjes me normat moderne.

ose situatat specifike të personit të akuzuar dhe të shoqërisë ku ndodh ngjarja. Çfarë realisht nënkuptohet në praktikë me thënien "*i verbër*"? Kur zbatohet një normë në mënyrë të rreptë dhe të pandryshueshme e ligjeve, theksojmë fuqishëm, pa shqyrtim të detajuar për shembull, që të zbatohen ndëshkimet tradicionale, si gurëzimi për ***zina*** ose prerja e dorës për vjedhje, pa marrë parasysh faktorët si *varfëria* kur dikush kryen një vjedhje për të mbijetuar për shkak të mungesës së ushqimit ose ndihmës sociale. Këtu duhet të krijohet hapësirë për *pendim dhe rehabilitim*. Në rastin kur një person ka kryer aktin e ***zinase*** dhe më pas pendohet sinqerisht, duke shprehur vullnet të qartë për përmirësim, zbatimi i dënimit rigoroz sipas dispozitave të rrepta ligjore duhet të shqyrtohet në kontekst më të gjerë. Rrethanat shoqërore dhe psikologjike janë elementë me peshë thelbësore që nuk mund të anashkalohen. Për shembull, nëse personi ka qenë i detyruar të kryejë veprën penale për shkak të presioneve, shantazhit ose kërcënimeve serioze, këto rrethana duhet të merren parasysh. Po ashtu, është e domosdoshme të shmanget një **zbatim mekanik apo i verbër i normave ligjore**, veçanërisht kur mungon fleksibiliteti në interpretim. Prandaj, interpretimi i Sheriatit duhet të ndërtohet mbi parimet e ***Mekasid esh-Shariah*** - qëllimet themelore (intencat) të së drejtës islame - të cilat përfshijnë drejtësinë, mëshirën dhe mbrojtjen e interesave legjitime të individit dhe të shoqërisë.

[1] Jusuf el-Karadavi, *esh-Shariah vel-Hajat*, Maktebet Vehbe, Kajro 2001, f. 78-80.

[2] M. H. Kamali, *Criminal Law...*, vep. e cit., f. 192-194.

[3] Abou El-Fadl, Khaled *Islam...*, vep. e cit., f. 98-100.

3. Qasjet konservatore *vs*. qasjet liberale mbi normat penale islame

Interpretimi i ligjeve penale islame, gjithashtu edhe çështjet e zbatimit të ligjeve penale islame, kanë qenë nga temat skajshmërisht të debatueshme midis dijetarëve bashkëkohorë. Pikërisht kjo i ka çuar dijetarët të ndahen në dy qasje kryesore: qasjen konservatore dhe qasjen liberale, të cilat ofrojnë perspektiva të ndryshme mbi mënyrën se si duhet interpretuar dhe zbatuar sheriati në kohët moderne.

Qasja konservatore mbështetet në zbatimin e rreptë dhe të pandryshuar të ***hudud***-it, që janë ndëshkime të përcaktuara qartë në Sheriat për krime të caktuara si vjedhja, ***zina***, shpifja për kurvëri (***el-Kadhf muhsanat***), pirja e alkoolit, rebelizmi, ***hirabe*** dhe ***ridde*** (apostazi). Dijetarët që përkrahin këtë qasje argumentojnë se ligjet e sheriatit janë të shenjta dhe të përjetshme, pasi ato bazohen në burime të shenjta si Kurani dhe Sunneti i Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!). Ata theksojnë se këto ligje nuk janë të hapura për ndryshim apo riinterpretim, sepse janë të përcaktuara nga Zoti dhe duhen zbatuar siç janë, pa marrë parasysh rrethanat socio-ekonomike të kohës moderne[1]. Sipas tyre, zbatimi i rreptë i ***hudud***-it është një mjet për të ruajtur drejtësinë, disiplinën dhe rendin moral në shoqëri[2]. Kështu pra, dijetarët konservatorë besojnë se zbatimi i këtyre ligjeve duhet të jetë i pandryshuar, duke argumentuar se çdo ndryshim në ndëshkime përbën një devijim nga urdhrat hyjnorë.

Njëri nga ata, siç është es-Sallabi, thekson se zbatimi i ***hudud***-it është thelbësor për të mbajtur disiplinën dhe rendin shoqëror, duke e parë këtë si një mënyrë për të parandaluar krimet dhe për të mbrojtur vlerat e shoqërisë. Ai beson fuqishëm se ndëshkimet ***hudud*** janë një pjesë thelbësore e sheriatit, që vetëm me anë të tyre sigurohet mbrojtja e rendit moral dhe social në një shoqëri të shëndetshme[3].

[1] V. ez-Zuhajli, *el-Fikh el-Islami ve erdilletuh,* Dar el-Fikr, Damask 2004, f. 450-452.
[2] Muhammad Abu Zahra, *el-Xherime vel ukube fi el-Islam*, el-Azhar University Press, Kajro 2003, f. 90-92.
[3] Ali es-Sallabi, *el-Hudud fi sheriatil islamijeti ve etheruha fil muxhtema*, Kajro 2003, f. 102-104.

Dr. Abdul Fatah esh-Sheikh është një dijetar i njohur po ashtu në jurisprudencën penale islame dhe ka kontribuar gjerësisht në drejtim të zbatimit të ligjeve penale të Sheriatit. Ai thekson se ndëshkimet ***hudud***, si prerja e dorës për vjedhje dhe gurëzimi për ***zina***, janë urdhëresa hyjnore dhe nuk mund të ndryshohen për të përmbushur standardet moderne të të drejtave të njeriut. Ai në librin e tij shfaq qëndrimin dhe argumenton se Sheriati është një sistem i përsosur ligjor që i jep përparësi ruajtjes së rendit publik dhe drejtësisë[1]. Ai beson se zbatimi i ndëshkimeve *hudud* është një mjet për të parandaluar krimin dhe për të mbrojtur moralin e shoqërisë.

Dr. Muhamed Ebu Zahra është një prej juristëve të shquar në fushën e së drejtës penale islame. Edhe pse është i njohur për qasjen e tij të baraspeshuar, kur bëhet fjalë për zbatimin e ***hudud***-it, ai mbetet konservator në interpretimin e tij. Ai argumenton se këto ndëshkime janë pjesë e urdhëresave të pandryshueshme të Islamit dhe se duhet të zbatohen vetëm kur plotësohen të gjitha kushtet e kërkuara. Në veprën e tij "*el-Xherimeh vel Ukubeh fil Islam*" ai thekson se ndëshkimet ***hudud*** nuk janë të hapura për interpretim të ndryshueshëm, pasi ato janë të përcaktuara qartë në burimet e Sheriatit[2]. Sipas tij, për të ruajtur integritetin e ligjit islam, këto ndëshkime duhet të zbatohen me përpikëri.

Dr. Ahmad Fathi Behnesi është një dijetar i specializuar në ligjin penal islam dhe ka shkruar disa libra mbi zbatimin e ndëshkimeve në Sheriat. Edhe ky ka një qasje të rreptë në lidhje me zbatimin e ***hudud***-it, duke argumentuar se ato janë thelbësore për ruajtjen e drejtësisë në shoqërinë islame. Në librin e tij ai mbron pikëpamjen se ndëshkimet tradicionale nuk duhet të modifikohen për t'iu përshtatur presioneve bashkëkohore[3]. Ai beson se ligjet penale të Sheriatit janë të hartuara ekskluzivisht për të mbrojtur shoqërinë nga devijimet morale dhe krimet, me qëllim që ato të parandalohen të ndodhin. Edhe ne ndajmë të njëjtin qëndrim dhe besojmë

[1] Abdul Fatah esh-Sheikh, *el-Xhinajat fi el-Fikh el-Islami*, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Kajro 2005, f. 45-48.
[2] M. Abu Zahra, *el-Xharimeh...*, vep. e cit., f. 320-322.
[3] Ahmad Fathi Behnasi, *Fikh el-Xhinajat: Dirasat Muqarana*, Dar en-Nahda el-Arabijeh, Kajro 2007, f. 200-205.

fuqishëm se synimi përfundimtar i Islamit, në tërësinë e tij, është pikërisht ruajtja e pastërtisë morale dhe rendit shoqëror.

Në të kundërt, kemi qasjen liberale e cila përpiqet të përshtasë ndëshkimet tradicionale të Sheriatit me realitetet bashkëkohore dhe të reflektojë normat ndërkombëtare të të drejtave të njeriut. Dijetarët që e ndjekin këtë qasje argumentojnë se qëllimi kryesor më sublim dhe më i lartë i sheriatit (*Mekasid esh-Shariah*) është të sigurojë mirëqenien e individit dhe shoqërisë, dhe jo thjesht të ndëshkojë në mënyrë të verbër[1]. Për këtë arsye, ata sugjerojnë që ligjet penale të jenë më të lakueshme dhe të përshtaten për t'u përballur me sfidat e shoqërisë moderne. Ata besojnë se lakueshmëria e tillë dhe *ixhtihad*-i (interpretimi i pavarur) duhet të përdoren për të siguruar që zbatimi i ligjit të jetë në përputhje me kontekstin aktual[2].

Kështu për shembull njëri ndër ta është Dr. Jusuf el-Karadavi, një nga dijetarët më të njohur bashkëkohorë. Ai është mbështetës i qasjes liberale, duke argumentuar se zbatimi i ***Hadd***-it duhet të jetë i lakueshëm dhe të marrë parasysh rrethanat sociale, ekonomike dhe kulturore në të cilat ndodhet shoqëria. Sipas tij, qëllimi i sheriatit nuk është vetëm ndëshkimi, por edhe pajtimi dhe rehabilitimi i individëve që kanë shkelur normat. Prandaj, Karadavi sugjeron që ndëshkimet tradicionale si prerja e dorës për vjedhje apo gurëzimi për ***zina*** të mos zbatohen verbërisht, por të shqyrtohen në bazë të rrethanave specifike, duke u fokusuar më shumë në rehabilitimin dhe riedukimin e kriminelëve[3].

Qasja liberale gjithashtu përfshin përdorimin e ndëshkimeve alternative, si burgimi, gjobat, apo punët publike, për të ruajtur drejtësinë sociale pa kompromentuar parimet themelore të Islamit. Dijetarët liberalë theksojnë se ndryshimet e kohës kërkojnë një riinterpretim të ligjeve penale, në mënyrë që ato të përmbushin nevojat e shoqërisë bashkëkohore duke ruajtur drejtësinë dhe mëshirën, të cilat janë thelbi i Sheriatit[4].

---

[1] Jusuf el-Karadavi, *Fikh el-Mekasid: Diraseh li Mekasid esh-Sheriah el-Islamije*, Dar esh-Shuruk, Kajro 2008, f. 112-114.

[2] Taha Jabir el-Alwani, *Ijtihad in Islamic Law* (Herndon, VA: IIIT, 2007), 95-98.

[3] Jusuf al-Karadavi, *esh-Shariah vel-Hajat,* Maktabat Vehbe, Kajro 2001, f. 78-81.

[4] Muhammad Hashim Kamali, *Criminal Law in Islam and the Modern World* (London: Cambridge University Press, 2010), 170-173.

Parë nga këndvështrimi i qasjes liberale, qëllimi është në përpjekjen për të përshtatur ligjet tradicionale të Sheriatit me realitetet moderne, duke marrë parasysh normat ndërkombëtare për të drejtat e njeriut dhe zhvillimet sociale. Dijetarët që ndjekin këtë qasje argumentojnë se qëllimi kryesor, më sublim dhe më i lartë i Sheriatit është mbrojtja e mirëqenies së individit dhe të shoqërisë (*Mekasid esh-shariah*). Sipas tyre, fleksibiliteti dhe *ixhtihad*-i (interpretimi i pavarur) janë të nevojshëm për të përshtatur ligjet islame me kushtet e kohës së sotme[1].

Dr. Ali Ali Mansuri, një nga juristët më të shquar muslimanë, thekson se ndëshkimet ***Hadd*** duhet të jenë të zbatueshme vetëm kur plotësohen e përmbushen të gjitha kushtet e rrepta dhe kur nuk ka faktorë lehtësues, si varfëria apo detyrimi, duke marrë parasysh rrethanat specifike të shoqërisë moderne. Ai argumenton se, në shumë raste, ndëshkimet tradicionale mund të jenë të papërshtatshme për një shoqëri globale të ndërgjegjshme për të drejtat e njeriut dhe drejtësinë shoqërore. Për këtë arsye, ai sugjeron përdorimin e ndëshkimeve alternative si burgimi, gjobat dhe rehabilitimi, në vend të ndëshkimeve të rrepta, duke pasur parasysh kontekstin dhe rrethanat, për të arritur një drejtësi më të madhe dhe mëshirë[2].

Dr. Tarik Ramadan, një tjetër mendimtar bashkëkohor, ka sugjeruar *moratorium* për ndëshkimet ***Hadd***, duke theksuar se shoqëritë muslimane duhet të përqendrohen në përmirësimin e kushteve socio-ekonomike. Prandaj, përpara se të zbatojnë ndëshkime të tilla, duhet t'i shmangen ndëshkimeve që ato të mos përdoren në mënyrë abuzive[3]. Kështu, sipas Ramadanit, është e nevojshme që shoqëritë muslimane të zhvillojnë një dialog të hapur për të shqyrtuar se si ligjet tradicionale mund të përmirësohen për të përmbushur kërkesat e drejtësisë bashkëkohore.

Një mendimtar dhe dijetar i shquar musliman, Dr. Muhamed Salim el-Ava mbështet një qasje më të moderuar, duke argumentuar se ndëshkimet tradicionale si *rexhm*-i (gurëzimi) për ***zina*** nuk duhet të zbatohen verbë-

[1] Jusuf al-Karadavi, *Fikh el-Maqasid: Diraseh li Mekasid esh-Sheriah el-Islamije*, Dar esh-Shuruk, Kajro 2008, f. 112-114.
[2] Ali Ali Mansur, *El-Ukubat fil fikhil islami bejne asale vel muasare*, Daru nehdal el-arabije, Bejrut 2010, f. 78-80.
[3] Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford 2009, f. 125-128.

risht, por duhet të jenë të bazuara në prova të qarta, të pakundërshtueshme, dhe vetëm kur janë përmbushur të gjithë kushtet. Ai sugjeron se ligjet penale islame duhet të jenë më të buta dhe më të përshtatshme për realitetet e sotme, duke marrë parasysh ndryshimet e shoqërisë dhe kërkesat për drejtësi sociale[1]. Ai mbështet qasjen e përdorimit të *ixhtihad*-it për të rishikuar ndëshkimet penale, në mënyrë që të jenë më të buta dhe të përshtatura për kohën e sotme.

4. Zbatimi i së drejtës penale në kontekstin bashkëkohor

Zbatimi i ligjeve penale islame përballet me sfida të shumta në një botë të globalizuar, ku vendet muslimane përballen me presion ndërkombëtar për reformimin e kodeve të tyre penale[2]. Dijetarë si Dr. Taha Xhabir el-Ulvani dhe Dr. Vehbe ez-Zuhajli sugjerojnë se është e nevojshme të përdoren ndëshkime më fleksibile dhe humane për të përmbushur kërkesat e drejtësisë bashkëkohore, duke ruajtur njëkohësisht integritetin e Sheriatit[3].

Ligjet penale islame janë subjekt i interpretimeve të ndryshme, të ndikuara nga faktorë kulturorë, politikë dhe socio-ekonomikë. Ndërsa qasjet konservatore dhe liberale shpesh përplasen, juristët bashkëkohorë për-

[1] Muhamed Selim el-Ava, *Fi usul nidhamil xhinail islami*, Daru esh-Shuruk, Kajro 2012, f. 192-94. Ky dijetar ka disa ide shumë interesante për sa i përket qëndrimit të tij në lidhje me zbatimin e kujdesshëm të sanksioneve shprehimisht të përcaktuara *hudud*. Kështu, ai duke propozuar disa parime për reformimin e sistemit penal islam thotë se duhet të zhvillohet në disa drejtime, si: *Parimi i gradualitetit*, ku sugjeron se ndëshkimet penale duhet të zbatohen në mënyrë graduale dhe të konsiderohen rrethanat individuale të kriminelëve. Për shembull, në vend që të zbatohet ndëshkimi i prerjes së dorës për vjedhje në mënyrë të menjëhershme, duhet të shqyrtohen faktorët socio-ekonomikë që mund të kenë çuar individin drejt krimit; *Përdorimi i ndëshkimeve alternative*, në vend të ndëshkimeve të ashpra, që mund të jenë më të përshtatshme në disa raste; *Roli i Ixhtihad*-it (interpretimit të pavarur), ku me këtë rast ai thekson rëndësinë e përdorimit të *ixhtihad*-it nga dijetarët muslimanë për të ofruar interpretime të reja dhe më fleksibile të ligjeve penale, duke marrë parasysh rrethanat e kohës së sotme.

[2] Khaled Abou el-Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, NJ: Princeton University Press, Princeton 2004.

[3] V. ez-Zuhajli, *Fikh el-Islami ve Ediletuh*, Dar el-Fikr, Damask 2006, f. 607.

piqen të gjejnë një baraspeshë midis ruajtjes së parimeve tradicionale dhe përshtatjes me normat moderne të drejtësisë[1].

Në këtë kontekst, juristët bashkëkohorë janë në përballje me sfidën e gjetjes së një baraspeshe midis ruajtjes së parimeve tradicionale islame dhe përshtatjes së tyre me normat moderne të drejtësisë. Kjo përpjekje për harmonizim është e domosdoshme për të siguruar që ligjet penale islame të jenë të përshtatshme dhe efektive në shoqëritë moderne[2].

Kështu, ndërsa ligjet penale islame kanë qenë të përcaktuara qartë në sheriat që nga koha e Profetit Muhamed a.s. (paqja dhe bekimet e Allahut qofshin mbi të!), me plot të drejtë mund të konstatojmë se zbatimi i tyre në botën moderne vërtetë ka sjellë një debat të nxehtë dhe shumë të thelluar midis juristëve dhe institucioneve shtetërore në vendet muslimane. Disa vende me shumicë muslimane vazhdojnë të mbajnë një qasje tradicionale, duke ruajtur ndëshkimet e përcaktuara nga sheriati, siç janë prerja e dorës për vjedhje, gurëzimi për ***zina*** dhe dënimi kapital për ***Ride*** (apostazi). Këto ndëshkime të njohura si *hudud* shihen si urdhëresa hyjnore që duhet të zbatohen për të ruajtur rendin moral në shoqëri[3].

Arabia Saudite, për shembull, është një nga vendet që vazhdon të zbatojë ndëshkimet tradicionale të sheriatit në formën e tyre të rreptë. Për sistemin ligjor saudit, ligji islam është burimi i vetëm i legjislacionit, dhe ndëshkimet ***hudud*** zbatohen me rigorozitet kur plotësohen të gjithë kushtet e kërkuara[4]. Dijetarët sauditë theksojnë se ndëshkimet ***hudud*** janë të pandryshueshme, pasi ato janë të përcaktuara qartë në Kuran dhe Sunnet, dhe çdo devijim nga këto ndëshkime do të çonte në dobësimin e moralit publik[5].

---

[1] Muhamed Salim el-Ava, *Fikh el-Ekaliljat el-Muslime: Hukuk el-Muvatane ve Ishtirak fi el-Vatan,* Dar esh-Shuruk, Kajro 2003, f. 112-114.
[2] Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oneworld Publications, 2008, f. 199-224.
[3] Abdul Fatah esh-Sheikh, *el-Xhinajat fi el-Fikh el-Islami*, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Kajro 2005, f. 85-88.
[4] Abd el-Kerim Zeidan, *el-Madkhal li Dirasat el-Shariah el-Islamiyyah*, Dar el-Kalem, Bejrut 2010, f. 245-247.
[5] Saleh el-Fevzan, *el-Mulakhas fi Sharh Kitab el-Tevhid*, Dar el-Asimah, Rijad 2003, f. 112-114.

Nga ana tjetër, Egjipti ka ndërmarrë reforma në kodet e veta penale për të përputhur ligjet e tyre me normat ndërkombëtare të të drejtave të njeriut. Në Egjipt, për shembull, reformat kanë përfshirë zbutjen e ndëshkimeve për krimet të kategorisë ***Hadd***, duke përfshirë përdorimin e ndëshkimeve alternative si burgimi, gjobat dhe rehabilitimi[1]. Kjo qasje reflekton përpjekjen për të përshtatur Sheriatin me realitetet bashkëkohore dhe për të respektuar traktatet ndërkombëtare për të drejtat e njeriut, të cilat shumë vende muslimane i kanë nënshkruar. Tunizia, e cila historikisht ka pasur një sistem ligjor të moderuar, ka reformuar ligjet e saj penale për të shmangur zbatimin e ndëshkimeve ***Hadd***. Në vend të kësaj, qeveria ka zbatuar politika që promovojnë riintegrimin dhe rehabilitimin e personave që kryejnë krime[2]. Dijetarët tunizianë mbështesin përdorimin e *ixhtihad*-it (interpretimi i pavarur) për të gjetur zgjidhje që përputhen me qëllimet më madhore të sheriatit (*Mekasid esh-Shariah*), duke theksuar mëshirën dhe drejtësinë[3].

Janë një mori dijetarësh që prononcohen se, për sa i përket dënimeve shprehimisht të përcaktuara ***Hadd***, duhet pasur kujdes maksimal me rastin e zbatimit të dënimeve. Kështu Dr. Abd el-Kerim Zejdan, një prej dijetarëve të shquar në fushën e së drejtës penale islame, argumenton se ndëshkimet ***Hadd*** duhet të zbatohen vetëm kur janë përmbushur të gjithë kushtet e rrepta dhe kur nuk ka rrethana lehtësuese[4]. Ai thekson se ndëshkimet si prerja e dorës duhet të jenë mjeti i fundit, duke marrë parasysh rrethanat socio-ekonomike. Madje ka sugjerime të tilla nga mendimtarë e dijetarë të shquar në botën akademike dhe në përgjithësi në mendimin islam që sugjerojnë se, vendet muslimane duhet të konsiderojnë ndëshkime alternative në vend të ***Hadd***-it, duke mbajtur parasysh presionet ndërkombëtare dhe ndryshimet kulturore[5]. Kështu sipas Dr. Hasan et-Turabi, mëshira dhe drejtësia janë thelbësore për të përmbushur qëlli-

[1] Muhamed Ebu Zahra, *el-Xherimeh vel Ukubeh fil Islam*, Dar el-Fikr el-Arabi, Kajro 1998, f. 225-228.
[2] H. et-Turabi, *Taxhdid el-Fikr el-Islami*, Dar en-Nehda el-Misrije, Kajro 2004, f. 77-79.
[3] Jusuf el-Karadavi, *Fikh el-Mekasid: Diraseh li Mekasid esh-Shariah el-Islamije*, Dar esh-Shuruk, Kajro 2008, f. 114-117.
[4] Abd el-Karim Zejdan, *Ahkam edh-Dhimmeh*, Dar el-Fikr el-Mu'asir, Bejrut 2015, f. 310-312.
[5] Hasan el-Turabi, *Fikh el-Xhinajat el-Islami*, Dar el-Nahda, Khartoum 2002, f. 190-193.

min më të lartë të Sheriatit, dhe ndëshkimet e ashpra duhet të jenë të rezervuara vetëm për raste ekstreme. Në fushën e jurisprudencës islame, mbështet përdorimin e ndëshkimeve më të buta për të arritur një drejtësi më të madhe dhe për të siguruar rehabilitimin e kriminelëve, në vend që të përdoren ndëshkime të ashpra, siç do të prononcohej Dr. M. H. Kamali, një autoritet shkencor i shquar nga bota akademike dhe njohës i shkëlqyer i së drejtës penale islame[1].

5. Ndëshkimet alternative dhe roli i *Ixhtihad*-it

5.1. Ndëshkimet alternative si mundësi për realizimin e objektivave më të larta të sheriatit

Në fushën e jurisprudencës penale islame, debati mbi ndëshkimet alternative është bërë gjithnjë e më i rëndësishëm në një periudhë kur shoqëritë muslimane po përballen me sfidat e modernitetit. Ky diskutim është veçanërisht kritik në kohën e sotme, kur konceptet tradicionale të drejtësisë dhe ndëshkimit po rishikohen në dritën e zhvillimeve shoqërore, ligjore dhe njerëzore. Në këtë kontekst, dijetarët bashkëkohorë përballen me detyrën e vështirë për të ruajtur integritetin e sheriatit, ndërkohë që përpiqen të përshtaten me nevojat e një bote në ndryshim. Ata argumentojnë se një qasje më fleksibile dhe e arsyeshme mund të jetë e nevojshme për të garantuar drejtësi efektive, gjithmonë duke mbajtur parasysh qëllimet më të larta dhe më sublime të Sheriatit (*Mekasid esh-Shariah*).

Ndëshkimet ***Hadd*** janë ato dënime të caktuara shprehimisht e në mënyrë të qartë në Kuran dhe Sunnet për disa krime të rënda, si vjedhja, ***zina***-ja, shpifja për ***zina***, pirja e alkoolit, apostazia, ***hirabe*** dhe rebelimi. Megjithatë, në shumë raste, zbatimi i këtyre dënimeve ka qenë i lidhur ngushtë me kontekstin historik dhe kulturor të shoqërive të hershme islame, ku ndëshkimet e ashpra shiheshin si mjete të nevojshme për të ruajtur rendin dhe sigurinë publike. Në kontekstin modern, shumë dijetarë theksojnë se duhet të ketë një rishikim të këtyre ndëshkimeve, duke marrë parasysh zhvillimet në fushën e të drejtave të njeriut dhe parimet universale të drejtësisë.

[1] Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Islamic Texts Society, Cambridge 2003, f. 192-195.

Një numër i madh dijetarësh bashkëkohorë po përpiqen të përdorin *ixhtihad*-in për të shqyrtuar alternativa që mbështeten në fleksibilitetin e ligjit islam, duke ruajtur gjithmonë parimin e drejtësisë dhe mbrojtjes së interesave të shoqërisë. Ata argumentojnë se ndëshkimet alternative, kur zbatohen në përputhje me qëllimet më sublime dhe më të larta të sheriatit, nuk duhet të konsiderohen si një devijim nga mësimet islame, por si një mënyrë për të përmbushur qëllimet themelore të fesë në një kontekst të ri[1]. Qëllimet më sublime dhe më të larta të sheriatit përfshijnë ruajtjen e fesë (***ed-Din***), jetës (***en-Nefs***), mendjes (***el-Akl***), pasurisë (***el-Mal***), pasardhësve (***en-Nasl***) si dhe nderit (***el-Ird***), dhe çdo ndryshim në metodën e ndëshkimit duhet të mbështesë këto qëllime.

Në lidhje me dënimet ***Hadd***, disa dijetarë bashkëkohorë sugjerojnë se, në vend të ndëshkimeve të rënda fizike, si prerja e dorës për vjedhje ose rrahjet publike për ***zina***, ndëshkimet alternative mund të përfshijnë masa më rehabilituese. Për shembull, në vend të prerjes së dorës, mund të merren masa si detyrimi për kthimin e asaj që është vjedhur, shërbim i detyruar në komunitet, ose trajtime të posaçme edukuese që synojnë të rehabilitojnë personin dhe ta ndihmojnë atë të kuptojë pasojat e veprimeve të tij. Në këtë mënyrë, ndëshkimi jo vetëm që e ndalon shkelësin nga përsëritja e krimit, por gjithashtu kontribuon në rehabilitimin e tij dhe në përfitimin e shoqërisë më gjerë. Në rastet e krimeve të tjera, si ***zina***-ja, disa dijetarë theksojnë se ndëshkimet alternative mund të përfshijnë masa që respektojnë dinjitetin e njeriut, duke marrë parasysh edhe rrethanat individuale dhe sociale. Ata sugjerojnë se masa rehabilituese ose edukative, si këshillimi, ndërhyrjet terapeutike, ose programet e mbështetjes për rikthimin në shoqëri, mund të jenë më të përshtatshme dhe efektive sesa ndëshkimet trupore që mund të shkaktojnë dëm të përhershëm dhe stigmatizim. Ka argumente që tregojnë se sheriati ka një traditë të thellë të parandalimit dhe parashikimit të pasojave të dënimeve. Nisur nga ky fakt, ky grup dijetarësh sugjerojnë se ndëshkimet alternative mund të zbatohen kur dënimet tradicionale mund të shkaktojnë dëm të tepruar për shoqërinë ose kur mund të rezultojnë në padrejtësi për individin e dënuar. Për shembull, nëse zbatimi i një ndëshkimi ***hudud*** do të kishte ndikime

[1] Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Ilmiah Publishers, Kuala Lampur 1991, f. 203.

negative për një familje të varfër ose për një person që është i vetmi mbajtës i familjes, mund të jetë më e drejtë të zbatohen masa që lehtësojnë rehabilitimin dhe përmirësimin e kushteve të tij, sesa ta privosh atë nga mundësitë e jetesës. Argumenti për ndëshkime alternative në jurisprudencën penale islame bazohet në ruajtjen e esencës së drejtësisë islame, duke siguruar që ndëshkimet të jenë të përshtatshme me kohën dhe vendin. Ky diskutim është thelbësor për të siguruar që ligjet e sheriatit të mos mbeten të ngurta dhe të papërshtatshme për realitetet e shoqërisë moderne, por të vazhdojnë të jenë një udhërrëfyes për drejtësi, mëshirë dhe mirëqenie shoqërore, gjithnjë duke përdorur *ixhtihad*-in si mjet që i jep gjallëri jurisprudencës islame[1].

Sheriati, si sistem ligjor që përfshin udhëzimet hyjnore dhe etike, synon të ruajë një barazpeshë midis drejtësisë dhe mëshirës[2]. Parimet e Sheriatit kanë për qëllim mbrojtjen e shoqërisë, vendosjen e drejtësisë dhe, njëkohësisht, promovimin e mëshirës dhe faljes për ata që pendohen dhe përpiqen të përmirësojnë sjelljen e tyre. Siç thekson Ibn al-Kajim el-Xhevzi, qëllimi i ndëshkimeve në Islam nuk është ndëshkimi si qëllim në vetvete, por "**përmirësimi dhe rehabilitimi i individit dhe shoqërisë**"[3]. Kjo do të thotë se qëllimi kryesor i ndëshkimeve nuk është hakmarrja, por risocializimi dhe rehabilitimi i kryerësve të veprave penale.

Ligjet penale islame, kur interpretohen dhe zbatohen në përputhje me parimet e Sheriatit, kërkojnë që ndëshkimi të shërbejë si mjet për arritjen e drejtësisë, por gjithashtu të mos humbasë nga sytë humanizmin dhe mëshirën që Islami nxit. Kurani thotë: "**Të mos ju pengojë urrejtja ndaj një populli që të veproni me drejtësi. Veproni me drejtësi, sepse ajo është më afër devotshmërisë**"[4]. Kjo tregon qartë se drejtësia islame nuk është e verbër, porse përfshin ndjeshmërinë ndaj njerëzve, ndjenjën e

[1] Mohammad Hashim Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 2019, f. 152-157.

[2] Një libër shumë i mrekullueshëm, jo vetëm për këtë lloj baraspeshimi, por gjithashtu për baraspeshën në sheriat dhe në përgjithësi në ekzistencë. Shihni Dr. Ali Muhjidin el-Karadagin, *Fikhu i barazpeshës si standard për kuptimin e Kuranit dhe Sunnetit, dhe për largimin e shkaqeve të çrregullimeve dhe përçarjes*, al-Qaradagi center, Wuppertall, Gjermani 2019.

[3] Ibn el-Kajim Xhevzije, *I'lam el-Muvekki'in*, vëll. 4, Dar el-Hadith, Kajro 2003, f. 44.

[4] Surja el-Maide, ajeti 8.

mëshirës dhe dhembshurisë ndaj atyre që janë të gatshëm të ndryshojnë si dhe përpiqet për baraspeshimin midis ndëshkimit dhe rehabilitimit.

Një shembull konkret është praktika e faljes dhe kompensimit financiar *Dije* (me marrëveshje) në vend të ndëshkimit me *Kisas*. Kjo formë ndëshkimi synon të pajtojë palët dhe të sigurojë që drejtësia të mos jetë e ngurtë, por të përfshijë elemente të faljes dhe pajtimit, ashtu siç do ta thoshte shprehimisht Esh-Shevkani se me anë të dënimit *ed-Dije* synon të promovojë pajtimin dhe të jetë e hapur ndaj faljes[1]. Në këtë kuadër, ndëshkimet alternative që përfshijnë masa rehabilituese ose shërbim komunitar konsiderohen si mjete që mbështesin qëllimet kryesore e më sublime dhe më të larta të Sheriatit (*Mekasid esh-Sheriah*), duke mbrojtur jetën, mendjen, pasurinë, fenë dhe nderin e individëve[2].

Ndëshkimet pra duhet të jenë fleksibile dhe të përshtatura për realitetet e sotme bashkëkohore, por kjo patjetër duhet bërë duke ruajtur gjithmonë esencën e së drejtës islame[3]. Kjo nënkupton që edhe dënimet tradicionale ***hudud*** që parashikojnë dënime të rënda, si prerja e dorës për vjedhje, mund të zëvendësohen me ndëshkime alternative kur konteksti shoqëror kërkon masa më të buta dhe më rehabilituese dhe nëse ato shërbejnë për të arritur qëllimet e drejtësisë pa e dëmtuar individin apo shoqërinë[4]. Dr. Tarik Ramadan nënvizon se interpretimet e ligjit islam duhet të përfshijnë një analizë kontekstuale që merr parasysh ndryshimet shoqërore dhe humanitare të epokës moderne[5].

Kështu, për të ruajtur barazpeshën midis mëshirës dhe drejtësisë, ligjet penale islame nuk duhet të kenë si qëllim thjesht ndëshkimin, por të përqendrohen në rehabilitimin dhe përmirësimin e jetës së individit. Në rastet kur një person tregon pendim të sinqertë dhe është i gatshëm të ndryshojë, ndëshkimi duhet të jetë një mjet që nxit përmirësimin, jo vetëm për të parandaluar përsëritjen e veprës penale, por edhe për të kontribuar në përmirësimin e përgjithshëm të shoqërisë. Siç thotë Imam el-Gazzali:

[1] Muhamed ibn Ali esh-Shevkani, *Nejlul Evtar*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Kajro 1998, f. 21-22.
[2] Ahmad er-Rejsuni, *Mekasid esh-Sheriah*, Dar el-Hadith, Kajro 2009, f. 112-114.
[3] Jusuf el-Karadavi, *Fikh el-Xhihad*, vëll. 2, Dar el-Kalem, Doha 2010, f. 298-301.
[4] Ibn Tejmijeh, *Mexhmu' el-Fatava*, vëll. 28, Medine 2001, f. 145-147.
[5] Tarik Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford 2009, f. 89-91.

qëllimi i drejtësisë në Islam është që "*të rivendoset harmonia dhe të rikthehet paqja në shoqëri*"[1].

Sanksionet penale në të drejtën islame nuk kanë vetëm funksion ndëshkues, por edhe një rol të theksuar parandalues, me qëllim parandalimin e krimeve në shoqëri. Ashpërsia e këtyre sanksioneve synon të krijojë vetëpërmbajtje, duke e bërë individin të mendojë dy herë para se të shkelë normat ligjore. Nëse këto masa ndëshkuese do të mungonin ose do të ishin tepër të buta, do të ishte i pashmangshëm shtimi i krimeve dhe prishja e rendit shoqëror.

Sa për ilustrim, mund të bëjmë krahasime me disa vende të Evropës, si p.sh. Zvicra, ku ruajtja e rendit publik dhe e sigurisë realizohet nëpërmjet ndëshkimeve të rrepta materiale. Në ato fusha ku ligji shfaq më shumë tolerancë - siç është rasti me çështjet familjare - shpeshherë vërehen ngecje dhe mungesë efektiviteti në zbatimin e drejtësisë. Kjo e përforcon nevojën për një sistem ligjor ku sanksionet shërbejnë jo vetëm si ndëshkim, por edhe si mjet edukues dhe mbrojtës për shoqërinë në tërësi.

Përfundimisht, në përpjekje për të modernizuar ndëshkimet në përputhje me parimet islame, dijetarët bashkëkohorë po theksojnë rëndësinë e përdorimit të *ixhtihad*-it për të përshtatur ligjet tradicionale me realitetet e sotme. Kjo përpjekje synon të sigurojë që ndëshkimet jo vetëm janë të drejta dhe efektive, por gjithashtu ato respektojnë dinjitetin njerëzor dhe promovojnë faljen dhe mëshirën. Kështu, Sheriati mbetet një udhërrëfyes për drejtësi, dhembshuri dhe mirëqenie shoqërore[2].

5.2. Roli i Ixhtihad-it në modernizimin e ligjeve penale

Ixhtihad-i, si një mjet kritik në jurisprudencën islame, ka qenë gjithmonë një nga elementët thelbësorë që lejon interpretimin fleksibël të ligjit islam në përputhje me kontekstet historike, sociale dhe ekonomike të ndryshme. Ky mjet u jep mundësi dijetarëve muslimanë që të shkojnë përtej interpretimit të ngurtë të teksteve, duke marrë parasysh parimet dhe qëllimet më sublime dhe më të larta të Sheriatit, të njohura si *Mekasid esh-*

[1] El-Gazzali, *Ihja' Ulum ed-Din*, vëll. 2, Dar el-Ma'arif, Bejrut 1996, f. 207-208.
[2] Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Ilmiah Publishers, Kuala Lumpur 2005, f. 354-356.

Sheriah[1]. Ky proces jo vetëm që kontribuon në ruajtjen e përshtatjes së ligjit islam në kohët moderne, por gjithashtu siguron që drejtësia dhe mëshira të jenë në qendër të zbatimit të tij[2].

Ndëshkimet ***Hadd***, tashmë është e ditur se janë ndëshkime shprehimisht të përcaktuara qartë në burimet tradicionale islame[3], megjithatë zbatimi i tyre ka qenë gjithmonë një temë diskutimi midis dijetarëve muslimanë, veçanërisht në kontekstin e shoqërive bashkëkohore. Disa dijetarë të jurisprudencës moderne kanë theksuar nevojën për të rishikuar mënyrën se si këto ndëshkime zbatohen, duke argumentuar se nëse qëllimi përfundimtar i Sheriatit për drejtësi, ruajtjen e rendit dhe mbrojtjen e shoqërisë mund të arrihet përmes metodave alternative, atëherë këto ndëshkime mund të zbuten ose madje edhe të zëvendësohen[4].

Juristi i mirënjohur Medkur kur argumenton se ***Hadd***-i nuk duhet të shihet si një zbatim i verbër i ligjit, por si një mjet për arritjen e një qëllimi më të madh të drejtësisë[5], rezulton që ndëshkimet si prerja e dorës për vjedhje nuk janë domosdoshmërisht të përshtatshme në të gjitha rrethanat dhe mund të përshtaten në përputhje me kontekstin e shoqërisë dhe të kohës. Medkur shpjegon se në raste ku kushtet ekonomike dhe sociale nuk mbështesin zbatimin rigoroz të këtyre ndëshkimeve, *ixhtihad*-i mund të përdoret për të gjetur dënime alternative që do të ishin më të përshtatshme për ruajtjen e drejtësisë dhe stabilitetit shoqëror[6].

Dr. Muhamed Nexhib el-Husni, një tjetër autoritet shkencor i mirënjohur në jurisprudencën penale islame, thekson se ndëshkimet ***hudud*** nuk janë qëllim në vetvete, por një mjet për të siguruar që shoqëria të mbrohet nga veprimet që cenojnë rendin dhe stabilitetin e saj[7]. Sipas tij, këto ndëshkime mund të modifikohen ose të pezullohen, nëse kushtet për

[1] Ibid., f. 278.
[2] Jusuf el-Karadavi, *Fikh el-Evlavijat*, Maktebe Vehbe, Kajro 1995, f. 118.
[3] Tarik Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford 2008, f. 192.
[4] M. S. Medkur, *el-Ixhtihad fi esh-Sheriah el-Islamijeh*, Dar el-Ma'arif, Kajro 1985, f. 204.
[5] Husni A. Mensuri, *El-Hudud fi esh-Sheriah el-Islamijeh ve Tetbikatuha*, Dar el-Fikr, Kajro 2005, f. 210.
[6] M. S. Medkur, *El-Ijtihad...*, vep. e cit., f. 207.
[7] Muhamed Nexhib el-Husni, *El-Xhinajat ve el-Hudud fi el-Islam*, Dar el-Fikr, Damask 1993, f. 210.

zbatimin e tyre nuk janë të përmbushura. Ai po ashtu thekson rëndësinë e mbrojtjes së parimeve të mëshirës dhe drejtësisë që janë të ngulitura në Sheriat. Për el-Husni, *ixhtihad*-i nuk është vetëm një mjet ligjor, por një mjet moral për të siguruar që ligjet islame të përputhen me realitetin dhe nevojat e shoqërisë bashkëkohore[1].

Një tjetër autoritet i rëndësishëm, Dr. Ali Ali el-Mensuri, vë në dukje se në jurisprudencën islame, qëllimi kryesor nuk është thjesht ndëshkimi, por parandalimi i krimit dhe edukimi moral i shoqërisë. Sipas el-Mensurit, siç sqaruam më lartë, zbatimi i ndëshkimeve *Hadd* duhet të bëhet vetëm kur të gjitha kushtet e nevojshme janë përmbushur, duke përfshirë kushtet ekonomike, sociale dhe politike. Ai thekson se në raste kur këto kushte nuk janë të përmbushura, është e drejtë që ndëshkimet të zëvendësohen me alternativa më të buta që ruajnë objektivat e Sheriatit për drejtësi dhe mëshirë[2].

Dr. Muhamed Hashim Kemali, një nga dijetarët më të njohur të jurisprudencës moderne, gjithashtu mbështet idenë se ndëshkimet *hudud* duhet të rishikohen në përputhje me parimet e *ixhtihad*-it dhe të *Mekasid esh-Shariah*. Sipas Kemalit, kuptimi dhe interpretimi i teksteve islame duhet të bëhet duke marrë parasysh rrethanat bashkëkohore, me qëllim që të ruhet drejtësia dhe stabiliteti shoqëror pa rënë në ekstremizëm[3].

Në këtë drejtim, Tarik Ramadan është nga ata mendimtarë bashkë-kohorë që thekson se, duhet të krijohen kushtet e nevojshme për drejtësi para se të zbatohen ndëshkime e rrepta[4].

5.3. Roli i dijetarëve në harmonizimin e ligjeve penale dhe shkaqet e dallimeve në interpretimet islame

5.3.1. Roli i dijetarëve në harmonizimin e ligjeve penale

Dijetarët e Islamit kanë një rol të pazëvendësueshëm në drejtimin e shoqërive muslimane drejt një zbatimi më të drejtë dhe mëshirues të ligjeve penale. Ata duhet të jenë të hapur për riinterpretimin e teksteve

[1] Muhamed Nexhib el-Husni, *El-Xhinajat...,* vep e cit., f. 156-160.
[2] Ali Ali el-Mensuri, *Fikh el-Hudud ve et-Tea'zir*, Dar es-Salam, Kajro 2002, f. 97-101.
[3] Mohammad Hashim Kamali, *Principles...*, vep. e cit., f. 278-285.
[4] Tarik Ramadan, *Radical Reform...*, vep. e cit., f. 200.

fetare në dritën e rrethanave bashkëkohore, duke ruajtur qëllimin e Sheriatit për drejtësi dhe mëshirë. *Ixhtihad*-i ka qenë një mjet i përdorur nga juristët muslimanë për të modifikuar dhe zhvilluar ligje që reflektojnë më mirë kërkesat dhe nevojat e kohëve moderne.

Në vende si Egjipti, juristët kanë përdorur *ixhtihad*-in për të zbutur ndëshkimet dhe për të integruar parimet e të drejtave të njeriut në sistemet e tyre ligjore[1]. Për shembull, në reformat e kodit penal të shteteve në fjalë, juristët kanë përfshirë zbutjen e ndëshkimeve për krime të caktuara me ç'rast ata kanë përdorur *ixhtihad*-in për të integruar kështu parimet e të drejtave të njeriut në sistemet ligjore të vendeve të tyre[2], duke theksuar mëshirën si një parim kryesor të Sheriatit[3].

Një prej strategjive kyçe për arritjen e reformave të suksesshme është krijimi i këshillave të posaçëm që përfshijnë juristë muslimanë, akademikë dhe ekspertë ligjorë të kualifikuar. Ata do të mundësojnë këshillime të mirëfillta për zbatimin e drejtë të ligjeve penale islame dhe kështu mund të arrihen reformat e qëndrueshme[4]. Këto këshilla do të ndihmojnë në interpretimin e ligjeve në përputhje me parimet e sheriatit, duke marrë parasysh edhe realitetet shoqërore të kohës sonë. Për shembull, këshilla të tillë mund të analizojnë ndëshkimet dhe të rekomandojnë ndryshime që synojnë të harmonizojnë ligjet penale me parimet e mëshirës dhe drejtësisë[5]. Një shembull konkret për këtë është Këshilli i Lartë për Studime Islame në Egjipt, i cili ka luajtur një rol të rëndësishëm në udhëheqjen e debatit mbi reformën juridike në vend[6].

Duhet theksuar se, këto këshilla duhet të jenë të pavarura dhe të përbëhen nga ekspertë me njohuri të thella në jurisprudencën islame dhe

[1] Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, Harper One, 2005, f. 189.
[2] Wael B. Hallaq, *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, f. 132-134.
[3] Reza Aslan, *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*, Random House, New York 2011, f. 223.
[4] Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, Rowman & Littlefield, New York 2014, f. 112.
[5] Abdullah Yusuf Ali, *The Spirit of Islamic Law*. Oxford University Press, Oxford 2002, f. 105-106.
[6] El-Azhar, *Devr el-Fikhil islamifi et-Teshriil el-hadith*, Xhamiatul Azhar li et-tibaa, Kajro 2015, vëll. 2, f. 87.

të drejtën ndërkombëtare. Për të promovuar një kuptim më të drejtë të sheriatit dhe për të shmangur keqkuptimet e zakonshme, është thelbësore përdorimi i mjeteve edukative dhe informuese. Këto përfshijnë organizimin e seminareve, botimin e literaturës edukative dhe fushatat informuese përmes mediave sociale dhe platformave të tjera bashkëkohore[1]. Edukimi i publikut përmes programeve të posaçme arsimore mund të ndihmojë në ndryshimin e perceptimeve të gabuara mbi ndëshkimet në Islam, duke theksuar aspektet e mëshirës, drejtësisë dhe barazisë që përmban sheriati[2].

S'ka diskutim se reformat e ligjeve penale në shoqëritë muslimane kërkojnë një angazhim të thellë nga dijetarët dhe juristët, të cilët duhet dhe kanë obligim të baraspeshojnë respektin për traditën islame me nevojat e shoqërive bashkëkohore. Prandaj, krijimi i këshillave të posaçëm dhe përpjekjet edukative janë hapa të domosdoshëm për të siguruar që Sheriati të zbatohet në mënyrë të drejtë dhe të mëshirshme, duke respektuar parimet e të drejtave të njeriut.

Mund të përfundojmë se, roli i dijetarëve në harmonizimin e ligjeve penale është i domosdoshëm për një qasje të ekuilibruar dhe të drejtë ndaj drejtësisë penale në shoqëritë muslimane. *Ixhtihadi* mbetet një mjet thelbësor që i jep gjallëri të drejtës islame, duke garantuar që ligjet penale të mos mbeten të ngurta apo të papërshtatura me nevojat e kohës. Megjithatë, përdorimi i tij është i kufizuar vetëm në rastet kur mungon një tekst i qartë hyjnor, nga Kurani ose Sunneti. Gjithashtu, krijimi i këshillave të posaçëm dhe përpjekjet për edukimin e publikut janë hapa tejet të rëndësishëm drejt përmirësimit të sistemit penal dhe drejtësisë sociale.

5.3.2. Shkaku i dallimeve në interpretimet islame

Dallimet ndërmjet juristëve muslimanë në interpretimin e Sheriatit janë të ndërlikuara dhe shumëdimensionale, të ndikuara nga një sërë faktorësh që lidhen me metodologjinë, kontekstin historik dhe kulturor, si dhe qasjet specifike të doktrinave të shkollave juridike islame (*medh-*

[1] Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford University Press, Oxford 2009, f. 97.
[2] John L. Esposito, *Islam: The Straight Path*. Oxford University Press, Oxford 2016, f. 112-114.

hebet) dhe që të gjitha këto dallime nuk janë thjesht të rastësishme, por pasqyrojnë një pasuri të madhe mendimi dhe qasje të ndryshme që kanë formuar historinë dhe praktikën islame. Këto dhe të tjerë faktorë, paraqesin një nga sfidat më të rëndësishme me të cilat përballen dijetarët muslimanë në zbatimin e ligjeve islame. Në vijim, do të trajtohen disa prej këtyre faktorëve kryesorë me një analizë të detajuar.

Theksojmë se, ndryshimet në interpretimin e Sheriatit shpesh janë të lidhura ngushtë me rrethanat specifike historike dhe kulturore të rajoneve ku kanë jetuar dhe vepruar dijetarët muslimanë. Për shembull, dijetarët e Andaluzisë në Periudhën e Artë të Islamit, si Ibn Rushdi (Averroesi), zhvilluan qasje më liberale dhe racionale ndaj ligjit islam për shkak të ndikimit të qytetërimit perëndimor dhe dialogut të vazhdueshëm me filozofinë greke[1]. Në të kundërt, në kontekstin e Bagdadit të epokës abaside, juristët si esh-Shafi'i ishin më të përqendruar në ruajtjen e ortodoksisë islame, për të mbrojtur identitetin fetar nga ndikimet e huaja[2]. Gjersa jemi këtu mund të përmendim dijetarin e mirënjohur Khaled Abou El-Fadl, i cili thekson qartë se ligji islam është gjithmonë i lidhur me rrethanat kulturore dhe shoqërore të kohës në të cilën interpretohet[3]. Kështu, në kontekstin e Afrikës Perëndimore, juristët muslimanë si Usman dan Fodio kanë zhvilluar interpretime të veçanta të Sheriatit për t'iu përgjigjur nevojave të komuniteteve lokale[4]. Ndërsa në Indinë e largët, dijetarët si Shah Velijullah ed-Dehlevi ka mbështetur përdorimin e *ixhtihad*-it për të adresuar sfidat e kolonializmit britanik.[5] Disa dijetarë muslimanë në periudha të ndryshme kohore dhe në rajone të ndryshme kanë marrë parasysh realitetet lokale, si psh. interpretimi i ligjit islam në një shoqëri konservatore si Arabia Saudite e cila shpesh ndikohet nga traditat dhe normat e vendosura të asaj shoqërie. Në të kundërt, në vende si Malajzia, ku ekziston një shoqëri shumëkulturore dhe e larmishme, interpretimet priren të jenë më flek-

[1] Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, International Institute of Islamic Thought, Islamabad 1994, f. 145-150.
[2] Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, University of Georgia Press, Athens 1998, f. 89-92.
[3] Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, Rowman & Littlefield, Lanham 2014, f. 87-92.
[4] Murray Last, *The Sokoto Caliphate*, Longman, London 1967, f. 45-49.
[5] Barbara D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton University Press, Princeton 1982, f. 112-116.

sibile dhe të moderuara, duke reflektuar nevojën për të adresuar një diversitet fetar dhe kulturor[1].

Një burim i rëndësishëm i dallimeve në zbatimin e Sheriatit janë katër shkollat kryesore juridike islame: Hanefite, Malikite, Shafi'ite dhe Hanbelite. Secila prej këtyre shkollave ka zhvilluar qasje të ndryshme ndaj jurisprudencës islame në përgjithësi, duke përfshirë edhe të drejtën penale, bazuar në burimet e Sheriatit, që në bazë të një logjike juridike, ata i radhitin në mënyrë hierarkike duke i dhënë përparësi njërës nga tjetra. Këto shkolla kanë qasje të ndryshme ndaj ndëshkimeve të njohura si ***Hadd***, ***el-Kisas*** dhe ***Tea'zir*** (ndëshkimet që lihen në zgjedhjen e gjykatësit). Për shembull, në shkollën Hanefite, ndëshkimet për disa krime mund të jenë më të lehta dhe më fleksibile duke përdorur gjerësisht *Kijasin*[2], duke lejuar më shumë diskrecion gjyqësor, ndërsa shkolla Malikite mbështetet fort në praktikën e banorëve të Medinës si burim i ligjit[3]. Në anën tjetër, shkolla Hanbelite priret të ketë qasje më rigoroze dhe konservatore[4], duke refuzuar përdorimin e gjerë të *Kijasit* dhe duke u mbështetur kryesisht në tekstet e shenjta[5]. Pra, rezulton që përdorimi i burimeve të ndryshme të ligjit islam - si **Kurani**, **Sunneti**, **ixhmai** (konsensusi) dhe **kijasi** (analogjia) - çon gjithashtu në interpretime të ndryshme ndërmjet shkollave juridike duke përdorur secila shkollë metodologjinë e vet. Në këtë kuadër, siç thamë edhe më parë, po ritheksojmë edhe njëherë se faktori që ndikon në dallimet e interpretimit është *ixhtihad*-i. Kështu, për shembull, shkolla Hanefite mbështetet më shumë në analogjinë juridike (***Kijas***), ndërsa shkolla Shafi'ite i jep përparësi konsensusit të dijetarëve (***Ixhma***) mbi ***Kijasin***[6]***,*** kur nuk është absolutisht e nevojshme[7], ndërsa ajo Hanbelite ka pasur

[1] Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2005, f. 214-217.
[2] A. I. Doi, *Islamic Jurisprudence According to the Hanafi Fiqh*, A.S. Noordeen, Kuala Lumpur 1984, f. 110-114.
[3] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford 1964, f. 178-183.
[4] Ez-Zuhajli, Vehbe. *el-Fikh el-Islami ve ediletuhu*, Dar el-Fikr, Damask 1985, vëll. 4, f. 123-130.
[5] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, f. 65-69.
[6] Muhamed Ebu Zahra, *Usul el-Fikh*, Dar el-Fikr el-'Arabi, Kajro 1987, f. 95-98.
[7] Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oneworld Publications, Oxford 2008, f. 234-238.

prirjen të jetë më kufizuese ndaj përdorimit të *ixhtihad*-it, duke e konsideruar si një hapësirë që mund të çojë në interpretime të pasigurta[1]. El-Gazali thekson rëndësinë e *ixhtihad*-it për të përshtatur zbatimin e Sheriatit me realitetet bashkëkohore[2].

Dijetarët bashkëkohorë si A. en-Na'im argumenton se *ixhtihad*-i duhet të përdoret për të modernizuar ligjin islam dhe për ta bërë atë të përshtatshëm për realitetet e sotme[3]. Sipas tij, stagnimi i *ixhtihad*-it në shumë shoqëri muslimane ka rezultuar në një prapambetje juridike, e cila pengon zhvillimin dhe përshtatjen e ligjeve fetare me kohën[4]. Në këtë linjë, njëri nga studiuesit më të njohur të mendimit islam modern, Fazlur Rahman, thotë se juristët muslimanë kanë përdorur burime të ndryshme për të mbështetur interpretimet e tyre, e me atë rast thotë se Sunneti dhe *ixhma*-i kanë luajtur një rol të rëndësishëm në krijimin e një kuadri të qëndrueshëm për interpretimin e ligjit islam[5]. Rahman sugjeron se përdorimi i *kijasit* duhet të rishikohet për të siguruar që ligji të jetë i drejtë dhe i përshtatshëm për kohët moderne[6].

Mund të themi lirshëm se, dallime metodologjike shfaqen sidomos në çështje që lidhen me zbatimin e ***Hadd***-it, ku, siç sqaruam më herët, disa shkolla mund të jenë më rigoroze, ndërsa të tjerat mund të përshtasin një qasje më të moderuar.

Ahmed ibn Idris el-Karafi, një jurist i njohur Maliki, thekson se dallimet midis medhhebeve nuk duhet të shihen si konflikte, por si pasuri që kontribuojnë në fleksibilitetin dhe qëndrueshmërinë e ligjit islam[7]. El-

[1] Ibn Tejmije, *Mexhmu' el-Fatava*, Dar el-Vatan, vëll. 20, Rijad 1995, f. 345-350.
[2] Muhamed el-Gazali, *el-Mustasfa min 'Ilm el-Usul*, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Kajro 1992, vëll. 1, f. 98-102.
[3] Ahmed An-Na'im Abdullahi, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press, Cambridge 2008, f. 72-76.
[4] Ahmed An-Na'im Abdullahi, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse University Press, Syracuse 1990, f. 134-139.
[5] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1984, f. 65-70.
[6] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis 1980, f. 153-157.
[7] Ahmed ibn Idris el-Karafi, *el-Furuk*, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Kajro 2001, vëll. 2, f. 235-240.

Karafi thekson gjithashtu se interpretimet e ndryshme janë të domosdoshme për të përmbushur nevojat e ndryshme të shoqërive muslimane[1].

Një nga faktorët e rëndësishëm që po ashtu ndikon fuqishëm në interpretimin e Sheriatit është konteksti politik, social dhe ekonomik i vendeve muslimane. Ndërsa parimet e Sheriatit mbeten të njëjta, mënyra se si ato interpretohen dhe zbatohen mund të ndryshojë ndjeshëm në varësi të rrethanave politike dhe ekonomike të çdo shteti.

Në shumë vende me regjime autokratike, ligjet penale islame përdoren shpesh si një mjet për të forcuar kontrollin e pushtetit. Këto regjime priren të mbështeten në interpretimet më të ashpra të Sheriatit për të justifikuar veprimet e tyre, duke përdorur ndëshkime të rrepta si *hudud* për të shtypur disidencën dhe për të kontrolluar popullatën. Në këto kontekste, Sheriati shndërrohet në një mjet politik, ku ligjet fetare përdoren për të ruajtur stabilitetin e regjimit dhe për të frikësuar kundërshtarët[2]. Për shembull, në disa vende, përdorimi i ndëshkimeve publike për krime të caktuara synon jo vetëm të ndëshkojë, por edhe të paralajmërojë ata që mund të sfidojnë autoritetin qeveritar[3].

Në vendet muslimane që kanë një sistem demokratik dhe pluralist, qasja ndaj Sheriatit priret të jetë më fleksibile dhe e moderuar. Juristët muslimanë në këto shoqëri janë më të prirur të harmonizojnë ligjet penale me normat ndërkombëtare të të drejtave të njeriut, duke kërkuar baraspeshimin e kërkesave fetare me standardet globale për drejtësi dhe të drejtat e njeriut[4]. Juristët janë të angazhuar në një proces të vazhdueshëm të reformimit të ligjit islam për ta përshtatur atë me realitetet bashkëkohore, duke shmangur interpretimet e ashpra që mund të jenë në kundërshtim me të drejtat bazë të qytetarëve[5].

---

[1] Ahmed ibn Idris el-Karafi, *Sharh Tankih el-Fusul*, Dar el-Fikr, Damask 1999, f. 56-59.
[2] Nathan J. Brown, *Islam and Politics in the Middle East*, Oxford University Press, New York 2011, f. 125-130.
[3] Mohammed Hafez, *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 2003, f. 87-92.
[4] John L Esposito, *Islam and the Challenges of Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2005, f. 54-59.
[5] Robert W. Hefner, *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*, Indiana University Press, Bloomington 2011, f. 34-38.

Një faktor tjetër që ndikon në qasjen ndaj Sheriatit është gjendja ekonomike e vendit. Në kontekste ku ka varfëri të theksuar dhe mungesë të burimeve ekonomike, regjimet mund të përdorin ndëshkime të ashpra si një mënyrë për të mbajtur nën kontroll popullsinë. Në anën tjetër, në shtetet më të zhvilluara ekonomikisht, ku qytetarët kanë qasje më të mirë në arsim dhe shërbime, ekziston një prirje për interpretime më të moderuara dhe të bazuara në parime të drejtësisë sociale[1].

Shembujt e dhënë qartë tregojnë se interpretimi dhe zbatimi i Sheriatit nuk është një proces i pandryshueshëm, por është i ndikuar nga faktorët politikë, ekonomikë dhe socialë që formojnë realitetet e shoqërive ku ai zbatohet.

Me plot të drejtë mund të themi se në botën moderne, konteksti politik, ekonomik dhe ai social ndikojnë ndjeshëm në interpretimin e Sheriatit. Kështu, në disa shtete ku ligjet civile dhe fetare bashkëveprojnë, dijetarët përballen me sfida në harmonizimin e kërkesave fetare me realitetin modern. Kjo kërkon me të vërtetë *ixhtihad* të ri dhe përshtatje të zbatimit të ligjit islam, duke marrë parasysh ndryshimet sociale dhe zhvillimet teknologjike. Madje Tarik Ramadan do të theksonte se, për interpretimin e Sheriatit në kontekstin bashkëkohor, duhet të merren parasysh ndryshimet sociale dhe teknologjike që kanë ndodhur në botën moderne[2], duke sugjeruar që përdorimi i *ixhtihad*-it është çelësi për të mbajtur gjallë frymën e Sheriatit duke iu përgjigjur nevojave të shoqërisë moderne. Prandaj, dijetarët e epokave të ndryshme që janë përballur me sfida të ndryshme politike kanë qenë të ndikuar nga mënyra se si e kanë interpretuar Sheriatin. Për shembull, në periudhën osmane, qasjet juridike u ndikuan nga nevoja për të harmonizuar Sheriatin me sistemet ligjore sekulare të shtetit[3]. Në epokën moderne, sfidat e globalizimit dhe modernizimit i kanë shtyrë dijetarët që të kërkojnë zgjidhje të reja, duke përdorur pikërisht *ixhtihad*-in për të adresuar ato çështje të reja[4].

---

[1] Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: HarperOne, 2005, f. 215-220.

[2] Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, Oxford 2004, f. 98-102.

[3] Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, Palgrave Macmillan, London 2002, f. 229-233.

[4] Tariq Ramadan, *Radical Reform...*, vep. e cit., f. 59-62.

Pas gjithë këtij shtjellimi mund të konstatojmë se, reformimi i sistemit penal islam është i mundur pa kompromet uar parimet themelore të Sheriatit. Për të arritur këtë objektiv, duhet pasur patjetër një qasje të baraspeshuar dhe të arsyeshme, që të përputhet me vlerat islame dhe të jetë gjithsesi në harmoni me realitetet moderne.

Rëndësia e fleksibilitetit në interpretimin dhe zbatimin e ligjeve penale islame, është strumbullari kryesor i fesë, për vetë faktin se Islami është një fe që promovon drejtësinë, mëshirën dhe të mirën për të gjithë njerëzit. Nevojitet patjetër një dialog i sinqertë dhe pa tendenca, pa ekstremizëm e fanatizëm, që të zhvillohet ndërmjet juristëve muslimanë dhe ekspertëve ligjorë dhe njohës të thellë të së drejtës islame për të gjetur zgjidhje që janë në përputhje me Sheriatin, por që respektojnë edhe zhvillimet bashkëkohore. Duhet përdour gjithashtu *ixhtihad*-i kolektiv nga këshillat e dijetarëve, duke përfshirë diversitetin e mendimeve nga të gjitha shkollat juridike islame, me qëllim të fundit arritjen e një konsensusi mbi çështjet penale. Me modifikimet e propozuara nga juristët bashkëkohorë duhet synuar të harmonizohen parimet tradicionale të Sheriatit me nevojat dhe sfidat e kohës moderne. Vetëm duke përdorur qasje më fleksibile dhe më të ndjeshme ndaj realitetit të shoqërive të sotme, modifikimet ndihmojnë në sigurimin e drejtësisë, mëshirës dhe integritetit të sistemit penal islam, duke mos kompromentuar thelbin e Sheriatit.

Autoritet aktuale të botës akademike[1], që janë të padiskutueshëm[2], kanë shkruar gjerësisht dhe kanë theksuar rëndësinë e përshtatjes së ndëshkimeve penale për t'u përputhur me kontekstin modern[3]. Ata kanë argumentuar përdorimin e ndëshkimeve alternative[4], si gjobat dhe reha-

[1] Jasser Auda, *Maqasid el-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, International Institute of Islamic Thought, Herndon 2008, f. 152-154.
[2] Sead ad-Din el-Hilali, *Fikh el-Ukubat: Mafahim Xhedide li-Tatbik esh-Shariah*, Dar el-Shorouk, Kajro 2015, f. 142-145.
[3] Abdullahi Ahmed en-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press, Cambridge 2008, f. 190-193.
[4] David Garland, *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1990, f. 73-75.

bilitimi për krime të caktuara që tradicionalisht kanë pasur ndëshkime më të ashpra[1].

Dr. Abdu Razak es-Sanhuri, edhe ky një jurist i shquar që ka ndikuar në kodifikimin e ligjeve në disa vende muslimane, ka sugjeruar se zbatimi i ndëshkimeve të ashpra duhet të bëhet me kujdes të madh dhe vetëm kur plotësohen kushtet e rrepta të Sheriatit. Ai ka mbështetur idenë e përdorimit të ndëshkimeve më të buta, duke marrë parasysh kontekstin social dhe nevojat e shoqërisë[2].

Në të njëjtën vijë mendimi është edhe Dr. Khaled Abu el-Fadl, një dijetar dhe akademik që ka theksuar rëndësinë e drejtësisë dhe mëshirës në zbatimin e ligjeve islame. Ai ka argumentuar se zbatimi i verbër i ndëshkimeve tradicionale shpesh mund të çojë në padrejtësi dhe se duhet të përdoren metoda më humane, sidomos kur ndëshkimet e ashpra mund të mos jenë të përshtatshme në kontekstin modern[3].

Në përmbyllje të këtij punimi, vlen të theksohet se të gjitha qëndrimet dhe analizat e paraqitura janë të pozicionuara brenda një debati më të gjerë, i cili vazhdon të zhvillohet ndërmjet dijetarëve të kohës sonë dhe atyre që ndjekin qasjet tradicionale të jurisprudencës islame. Ky dialog i vazhdueshëm nuk përfaqëson përplasje të papajtueshme, por dëshmon gjallërinë intelektuale dhe kapacitetin e pasur të trashëgimisë sonë shkencore për t'iu përgjigjur zhvillimeve dhe realiteteve të reja. Ai mishëron përpjekjen për të ruajtur koherencën ndërmjet normave të pandryshueshme të Sheriatit dhe sfidave që lindin nga ndryshimet shoqërore dhe globale.

Ndërkohë, mbetet parësore të rikujtohet se çdo përpjekje interpretuese apo zgjidhje e re duhet të mbështetet në kufijtë e qartë të legjislacionit islam, pa devijuar nga bazat hyjnore mbi të cilat qëndron feja. *Ixhtihadi*

[1] Muhamed Ebu Zahra, *el-Xherima vel-Ukube fil-Fikh el-Islami*, Dar el-Fikr el-Arabi, Kajro 1974, f. 220-223.

[2] Abdur-Razzak es-Senhuri, *Mesadir el-Hak fil-Fikh el-Islami: Diraseh Mukaraneh*, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, vëll. 2, Bejrut 1997, f. 321-324.

[3] Ky autor në punimin e tij thellon diskutimin mbi rëndësinë e drejtësisë dhe mëshirës në interpretimin dhe zbatimin e ligjeve islame, duke argumentuar kundër zbatimit të verbër të ndëshkimeve tradicionale pa marrë parasysh kontekstin social dhe moral. Shih më gjerësisht Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, Rowman & Littlefield, Lanham 2014, f. 210-213.

nuk është një mjet për të relativizuar të vërtetat fetare, por një proces i rregulluar e i ndërtuar mbi metodologji të sakta, që synon zbatimin e drejtësisë dhe mëshirës në kontekstet e reja, duke ruajtur besnikëri të plotë ndaj shpalljes hyjnore. Çdo qasje që tenton t'i tejkalojë këto korniza, nuk përfaqëson zhvillim shkencor, por largim nga fryma dhe urtësia e Sheriatit.

Kjo përmbyllje është një thirrje për kujdes dhe baraspeshë që ashtu siç duhet të jemi të hapur ndaj sfidave të kohës, po aq duhet të qëndrojmë të palëkundur në mbrojtje të boshtit themelor të fesë sonë, i cili është i pandryshueshëm dhe i mbështetur në urtësinë e shpalljes dhe trashëgimisë së shëndoshë islame.

LITERATURA E KONSULTUAR

1. LIBRA

AHMETI, h. Sherif, KURAN-i, përkthim me komentim në gjuhën shqipe, Medine 1413 h.

ABDULAZIZ, dr. Mahrus Ridvan, *el-Hudud fis-sunneti en-nebevijetil mutahhare*, Daru et-Tiba'al muhammedije, Kajro 1986.

ABDULAZIZ, Sachedina, *Islam and challenge of human rights*, University press, Oxford 2009.

ABDUL KHALIK, Abdul Ganij, *Huxhxhijetu sunne*, Dar el-Alemije lil kutub islamije, Virxhinia 1995.

ABDUL Aziz Musa, *Nadhirijet el-musavat fil kisas, bejnel ferdi vel xhema fi sheriatil islamije vel kanunul vedi*, Bagdad 1414.

ABDULLAHI, Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse University Press, Syracuse 1990.

ABD AL-KARIM ibn Muhammad er-Rafi'i, *Feth el-'Aziz bi Sherh el-Vexhiz*, vëll 7, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Bejrut 1997.

ABOU El Fadl, Khaled, *Rebellion and Violence in Islamic Law,* Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

ABOU El Fadl Khaled, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, Rowman & Littlefield, Lanham 2014.

AHMED, dr. Hilal Abdilahu, *Usul et-Teshri'il xhinail islami/mea isharet ila tetbikihi fi memleketil arabijeti es-Su'udije*, Daru nehdal arabije, Kajro 1999.

AMBOS, Kai, *International Criminal Law: A Comparative Perspective*, Oxford University Press, 2019.

AMIR, Abdulaziz, *et-Te'azir fish-sheriatil islamije*, Daru Shuruk, Kajro1969.

AMIN, Sayed Hassan, *(Middle east legal systems) Pravni sistem srednjeg istoka*, el-Kalem, Sarajevë 1998.

AN-NAIM, Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a,* Harvard University Press, Cambridge, 2008.

ASKALANI, Ahmed Bin Ali Bin Haxher ebul Fadl, *Fet'hul Bari sherh sahihul Bukhari*, Darul Me'arif, Bejrut 1379 h..

'AVDAH, dr. Abdulkadir, *Teshriul xhinai mukaren bil kanun el-ved`i*, bl.1 dhe bl. 2, Mektebe daru turath, Kajro 1966.

AVDAH, Abd el-Kadir, *Et-Teshrî' el-Xhinâ'i el-Islâmî*, Dar el-Kutb el-Ilmije, Bejrut 2005.

AVDE Jasir, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, International Institute of Islamic Thought, Herndon 2008.

AHMED, Hilal Abdulla *Usul teshriil xhinail ilsmai,* Daru nehdal arabije, bot. 1, Kajro 1995.

ASLAN Reza, *No god but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam,* Random House, New York 2011.

ALI Abdullah Yusuf, *The Spirit of Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford 2002.

ÂSHÛR, Muhammad et-Tâhir Ibn. *Mekâsid esh-Sherî'ah el-Islâmije*, Dâr en-Nefâis, Jordan 2001.

BAGBY, Ihsan Abdul. *'Utility in Classical Islamic Law: The Concept of' maslaha' in "Usul el-Fikh"*, 1987.

BASSIOUNI, M. Cherif, and M. Cherif Bassiouni. *The Islamic Criminal Justice System*. Oceana Publications London, 1982.

BENTHAM, Jeremy, *The principels of Morals and Legislation*, New York 1988.

BELTEXHI, dr. Muhammed, *Menhexh Umer bin Khattab fit-teshri'i*, Daru es-Sela, Kajro 2003.

BEHNESI, dr. Ahmed Fethi:

1. *es-Sijase el-xhinaije fish-sheriatil islamijeti*, Daru shuruk, Kajro 1988.

2. *Nadharijat fil fikhil xhinail islami*, Daru shuruk, Kajro1988.

3. *Medkhal el-Fikhul xhinail islami*, Daru shuruk, Kajro 1989.

4. *El-Kisasu fil fikhil islami*, Daru shuruk, Kajro 1989.

5. *El-Xheraimu fil fikhil islami-dirase fikhije mukarene*, Daru shuruk, Kajro 1988.

6. *Ed-Dijetu fish-sheriatil islamijeti*, Daru shuruk, Kajro 1988.

7. *El-Ukubetu fil fikhil islami-dirase fikhije muteharrire*, Daru er-Raid el-Arabi, Bejrut 1983.

8. *El-Mesulijetu el-xhinaije fil fikhil islami*, Kajro 1988.

BEKËR BIN ABDILA, Ebu Zejd bin Muhammed bin Abdila bin Bekër bin Uthman bin Jahja bin Gajheb bin Muhammed, *el-Hudud vet-Te'azir inde Ibni el-Kajjim, Dar el-Asime linneshr vet-tevzi'*, Rijad 1415 h..

BEJJAH, Abdullah bin, *el-Kanunu islami lul harb ve selam*, Dar el-Minhaxh, Xheddah 2008.

BROWN Nathan J., *Islam and Politics in the Middle East,* Oxford University Press, New York 2011.

COOK, R. J., Erdman, J. N., & Dickens, B. M. *Abortion Law in Transnational Perspective: Cases and Controversies*, University of Pennsylvania Press, Pensilvani 2014.

COULSON, Noel J., *A History of Islamic Law,* Edinburgh University Press, Edinburgh 1964.

EBUL GUDDE, Dr. Hasan, *Ehkam es-sixhn ve muameletus-suxhena fil islam*, Kajro [pa vit. bot.].

EBU HASAN, Ali bin Muhammed el-Amidi, *El-Ihkam fi usulil ahkam*, Dar kitabul arabi, Bejrut 1404 h..

EBU HANIFE, *el-Fikh el-Ekber*, Dar el-Fikr el-Arabi, Kajro (pa vit bot.).

EBU DAVUD, *Sunen Ebu Davud*, vëll. 4, Dar el-Fikr, Bejrut 1997.

EBU TALIB, Muhammed Shemsul Hakk el-Adhim Abadi, *'Auvnul me'abud sherh sunen ibi Davud*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut (CD, el-Mektebe esh-Shamile, versi. 2, version elektronik 2.11) 1415 h.

EBU SAFIJ-JE, dr. Fekhri, *Turukul ithbati fil kadail islami*, Xhamiatul Jermuk, Jermuk-Jordani 1994.

EBU IS'HAK, Ibrahim bin Ali bin Jusuf esh-Shirazi, *El-Muhdhib fil fikhi elImam esh-Shafi*, Daru fikr, Bejrut (CD, el-Mektebe esh-Shamile, versi. 2, version elektronik 2.11) [pa vit. bot.].

EBU ZEHRA, dr. Muhamed:

1. *Usuli fikh*, Dar el-Fikr el-Arabi, Kajro 1958.

2. *El-Xherime vel ukube fi sheriatil islamije*, el-Ukube & el-Xherime, Kajro 1990.

3. *Tarikhul medhahibil islamije fi es-sijase ve el-akaid ve tarikhil medhahibil fikhije*, Darul Fikr al arabi, Kajro (pa vit. bot.).

EBU ZEHU, Hasan Abdella Abdul Meksud, *El-Ahkam el-leti khalefe fiha edhdhahireje el-eimmetel erbea fil hudud*, (disertacion magjistrature/studim krahasues-i pabotuar), i mbrojtur në Fakultetin e Jurisprudencës dhe Ligjit - Universiteti Al-Az'har, Damenhur 2006.

ED-DEHLEVI, esh-shejkh Ahmed, *Shah Veliull-llah ibn Abdurrahim, Huxhxhetullahi el-Baliga*, Daru et-Turath, Kajro [pa vit. bot.].

ED-DESUKI, Muhamed Arafe, *Hashijet ed-Desuki ala sherhil kebir*, Darul fikr, Bejrut (CD, el-Mektebe esh-Shamile, versi. 2, version elektronik 2.11) [pa vit.bot.].

ED-DESUKI, Shemsudin, *Hashije ala sherhil kebir li Ibi Berekat Sejjid A. Derdiri*, bot. 1, Metbua et-tekadul el-ilmi, Kajro (pa vit bot.), vëll. 4.

ED-DERDIRI, Ebil Berekat Sej-jid Ahmed, *Sherhul kebir ala mukhtesar elKhalil, Ahja el-Kutub el-Arabije*, Kajro (CD, el-Mektebe esh-Shamile, versi. 2, version elektronik 2.11) [1301 h.?]

ED-DERDIRI, Ahmed, *esh-Sherhul Kebir li ed-Derdiri*, vëll. 4, Dar el-Mea'rife, Bejrut 1996.

EDH-DHAHIRI, ebu Muhmmed Ali bin Ahmed bin Seid bin Hazm el-Endelusi el-Kurtubi:

1. *El-Milel ve hihal*, Kajro (CD, el-Mektebe esh-Shamile, version elektronik 2.11) [pa vit. bot.]

2. *El-Muhal-la*, Darul fikr lit-tibaa ven-neshr vet-tevzi, Kajro (CD, elMektebe esh-Shamile, versi. 2, version elektronik 2.11) [pa vit. bot.]

EL-'ANI, Muhamed Habib Shilal, *Teshriul xhinail islami*, Irbid 1996.

EL-ALUSI, Ebil Fadl Shihabud-din es-Sejjid Mahmud el-Bagdadi, *Ruhul meanifi tefsiril Kuranil adhim ve es-Seb'al methani*, Darul Fikr, Bejrut-Liban 1994.

EL-'AVA, dr. Muhammed Selim, *Fi usul en-Nidhamil xhinail islami*, Darul mearif, Kajro 1979.

EL-ANIDI, Abdul Ali Badur, *el-Mevsua el-Xhinail islami*, Mektebetu rushd, bot. 1, Rijad 1424 h..

EL-'ALIM, dr. Jusuf Hamid, *El-Mekasid el-'ame lish-sheri'atil islamije*, el-Me'ahad el-'Alemi lil fikril islami, Virxhinia-SHBA 1991.

EL-BAGDADI, Abdulkahir bin Tahir bin Muhammed Ebu Mensur, *El-Firek bejnel firek ve bejan fireki en-Naxhije*, Darul afak el-xhedide, Bejrut 1977.

EL-BEJHEKIJ, Ahmed bin Husejn, *Sunen el-Kubra*, Dar el-Baz, Mekel Mukereme 1994.

EL-BEHUTI. Ibni Idriz, *Keshaful kinaa an metnil ikna*, Darul fikr, Bejrut (pa vit bot.), vëll. 5.

EL-BUTI, dr. Muhammed Se'id Ramadan:

1. *Davabitul meslaha fish-sheriatil islamije*, Mues-sesetu er-Risale, Damask 1986.

2. *El-Ukubat el-Islamije ve akdu tenakud bejneha ve bejne ma jusemma bi tabiatil asr*, Kuvajt 2002.

3. *Tehdidu en-Nesl*, Damask 1987.

EL-BUKHARI. '*Sahih Al-Bukhari*, Darussalam, Bejrut 1997.

EL-BUXHEJREMI, Umer bin Muhammed *Hashijetul buxhejremi*, Dijarbakër (pa vit bot.), vëll. 4.

EL-ISFAHANI, er-Ragib*, el-Mufredat fi Garib el-Kuran,* Dar el-Kalem, Kajro 2009.

EL-MAVERDI, Ebil Hasen Ali bin Muhammed Habib el-Basri el-Bagdadi, *Ahkam sulltanije vel velajat ed-dinije*, Darul Fikr, Kajro 1983.

EL-MAVERDI, *El-Havi el-Kabir*, vëll. 13, Dar el-Kutub el-Ilmije, Kajro 1999.

EL-MALIKI, Ali es-Seidi *Hashijetul adevi-ala sherh ebil Hasen li risalet ibn ebi Zejd*, Darul fikr, Bejrut 1412 h., vëll. 2.

EL-MEVSU'ATU EL-FIKHIJE EL-KUVEJTIJE, Ministria e vakfit dhe çështjeve fetare, Kuvajt, 1404-1427 (CD, el-Mektebe esh-Shamile, versi. 2, version elektronik 2.11)

EL-MET'ËINIJ, dr. Abduladhim Ibrahim, *Ukubetul irtidad anid-din*, Mektebe vehbe, Kajro 2002.

EL-MEHDI, es-Sejjid es-Sadik, *El-Ukube esh-sher'ijje ve meukifuha minennidham el-ixhtimail islami*, ez-Zehra lil-I'ëlam el-Arabi, Kajro 1987.

EL-MERGINANI, *Burhanuddin el-Hidaje*, vëll. 4, Dar el-Kutub al-Ilmije, Bejrut 2000.

EL-MEVSILI, *el-Ikhtijar li Tea'lil el-Mukhtar*, vëll. 2, Dar el-Besha'ir, Bejrut 1999.

EL-MUSHEJKAD, Abdul Aziz, *Esbab defil ekubat*, Darul vatan lin-neshr, Kajro [pa vit.bot.].

EL-MURSI, dr. Kemaludi Abdul Gani, *El-Hudud esh-sher'ijje fid-dinil islami*, Darul mearif el-Xhami'ijje, Aleksandri 1999.

EL-MEVSU'AH el-Fikhijeh el-Kuveitijeh (Enciklopedia e Jurisprudencës Islame të Kuvajtit), Botimi i Ministrisë së Vakëfeve dhe Çështjeve Islame, Kuvajt 1990, vëll. 26.

EL-MESHHEDANI, Muhamed Ahmed, *El-Vexhiz fi sherh et-teshriil xhinail islami*, Muessetul veraka lil neshr ve tevzi, bot. 1, Jordani 2004.

EL-GAMIDI, Abdulla Atije Abdulla, *Esbab sukut el-ukube*, Metba Xhamia Ummul Kura, Medine 1994.

EL-HATABI, *Mevahibul xhelil fi sherh mukhtesar el-Khalil*, Kajro (1329 h.?) (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11)

EL-HINDI, Shajkh Nizam, *Fatava el-Hindije*, vëll. 2, Dar al-Fikr, Bejrut 1991.

EL-HUSNI, Dr. Muhamed Nexhib, *Medkhal lil fik'hil xhinail Islami*, Kajro 1984.

ELEZI, Ismet, *E Drejta Penale - Pjesa e Posaçme*, Tiranë, 2002.

EN-NESIFI Hafidhud-Din, *Tekmile Bahru raik sherh kenzu dekaik - fi furuil hanefije*, Darul kutubul ilmije, Liban (pa vit. bot.), vëll. 9.

EN-NEVEVI, *Revdat et-Talibin*, vëll. 9, Dar el-Fikr, Bejrut 1997.

ED-DERDIRI, Ahmed, *Esh-Sherhul Kebir li ed-Derdir*, vëll. 4, Dar el-Mea'rif, Bejrut 1996.

EL-ISAVI, dr. Nexhm Abdella Ibrahim, *El-Xhinajetu alel etraf fil fikhil islami*, Dubai 2002.

EL-ULVANI, Taha Xhabir, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis*, International Institute of Islamic Thought (IIIT) Herndon, Virginia 2011.

EL-KASANI, 'Alaed-din ebu Bekër Seud, *Bedaiu sanai fi tertibi shera'i, Metbeal xhemalije*, Kajro (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) 1328 h.

EL-KASANI, Alaauddin, *El-Bedai' ve's-Sanai' fi Tertibi esh-Sherai*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-Ilmijeh, Bejrut 2003.

EL-KARADAVI, Jusuf, *Fikh el-Xhinajat fi el-Islam,* Dar esh-Shorouk, Kajro 2008.

EL-KARADAGIN. Dr. Ali Mujidin *Fikhu i baraspeshës si standard për kuptimin e Kuranit dhe Sunnetit, dhe për largimin e shkaqeve të çrregullimeve dhe përçarjes*, al-Qaradaghi Center, Wupertall-Gjermani 2019.

EL-KURTUBI, Ebu Abdulla Muhammed bin Ahmed el-Ensari, *El-Xhamia li ehkamil Kuran*, Darul hadith, Kajro 2002.

EL-KURTUBI, *el-Xhami' li Ahkam el-Kuran*, vëll. 5, Dar el-Kutub el-Ilmije, Kajro 2010.

EL-KURAFI, Shihabud-din Ahmed bin Idris:

1. *Edh-Dhekhire*, Darul garb el-Islami, Bejrut 1994.

2. *El-Furuk*, Dar al-Kutub al-'Ilmije, Kajro 2001.

3. *Sharh Tankih el-Fusul*, Dar al-Fikr, Damask 1999.

EL-KHAN, Mustafa Said, *Etherul ikhtilaf fil kavaidil usulije fi ikhtilafil fukaha*, Muessesatu er-Risale, Bejrut 1994.

EL-KHARSHI, Sharh Mukhtesar Khalil, vëll. 8, Dar el-Fikr, Kajro 1980.

EMAD, Khalil, *Islamic Environmental Law: A Legal Framework for Environmental Protection*, Dar al-Fikr al-Arabi, Kajro 2010.

EL-XHAD, dr. Husejn Sulejman, *El-Ukube el-bedenije fil fikhil islami/dusturijetuha ve alakatuhe bid-difai esh-sherijj*, Daru shuruk, Kajro 1991.

EL-XHAS-SAS, Ahmed bin Ali er-Razi ebu Bekr el Xhas-sas, *Ahkamul Kuran*, Dar Ahja et-Turath el-Arabi, Bejrut 1405 h..

EL-XHEZIRI, Abdurrahman, *Katibul fik'hi ala medhahibil arbea*, bl. 5, Ahja etturhath el-arabi, Bejrut 1392 h..

EL-XHEVZIJE, Shemsud-din Ebi Abdila Muhammed bin ebi Bekr ez-Zeri ed-Dimeshki Ibni Kaj-jim:

1. *Turukul hukumije fis-sijase esh-sher'ijje*, Mektebe Darul Bejan, Damask 2005.

2. *'Ilamul muvekiin an rabil 'alemin*, Darul Xhejl, Bejrut (CD, Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) [1973?]

3. *Zadul Mead fi hedji khajril ibad*, Mues-sesetu er-Risale, Bejrut 1990.

EL-XHUNDI, dr. Husni, *Fikretel 'ukubat et-Teb'ijje ve et-Tekmiije fi sheri'atil islamije*, Daru en-Nehdal arabije, Kajro 1993.

ET-TABERI, Muhammed bin Xherir bin Jezid Bin Kethir bin Galib el-Amili, Ebu Xhe'afer et-Taberi, *Xhami'ul bejan fi tevilil Kuran*, bl. 16, Mues-sesetu er-Risale, Bejrut (CD, el-Mektebe esh-Shamile, versioni 2, version elektronik 2.11) 2000.

ET-TEHANEVI, Muhammed Ali, *Mevsuatu Keshaf istilalah el-Funun vel ulum*, Mektebet Lubnan en-nashirun, Bejrut 1996.

ET-TURABI Hasan:

1. *Taxhdid el-Fikr el-Islami*, Dar en-Nehda el-Misrije, Kajro 2004.

2. *Fikh el-Xhinajat el-Islami,* Dar al-Nahda, Khartoum 2002.

ER-RAZI, Fakhrudin Muhammed bin Umer bin Husejn bin Hasen bin Ali et-Temimi el-Bekri, *Mefatihul gajb - et-Tefsirul kebir*, Mektebetul iman, Kajro 1412 h..

ER-RAZI, Ebu Bekr, *El-Fusul fi el-Kava'id*, Dar el-Kalem, Damask 1989.

ER-REMLI, Abass, *Nihajetul muhtaxh ila sherhil minhaxh*, Kajro (CD, el-Mektebe esh-Shamile, versioni 2, version elektronik 2.11) (1192 h.)

ER-REMLI, *Nihajetul muhtaxh ila sherhil minhaxh*, Mektebe Mustafa babul halebi, vëll. 7, Kajro (pa vit bot.).

ER-REMLI, *Nihajet el-Muhtaxh ila Sherh el-Minhaxh*, vëll. 7, Dar el-Kutub el-'Ilmije, Kajro 2003.

ER-REBA'ATE, dr. Usame Ali Mustafa el-Fekir, *Usul el-Muhakemat esh-Sher'ije el-Xhezaije*, Daru en-Nefais, Amman-Jordan 2005.

EN-NISAI, Ahmed Bin Shu'ajb ebu Abdurahman, *Sunen en-Nisai el-Kubra*, Darul kutub el-'Ilmije, Bejrut 1991, (CD, el-Mektebe esh-Shamile, versioni 2, version elektronik 2.11) (1991)

ES-SAN'ANI, Muhammed bin Salih bin Ismail el-Emir el-Kehlani, *Subulu selam sherh bulug el-Meram min xhem'i ediletil Ahkam*, Mektebe Mustafa el-Babi el-Halebi, Kajro 1960.

ES-SALLAB Ali, *El-Hudud fi sheriatil islamijeti ve etheruha fil muxhtema*, Kajro 2003.

ES-SERAKHSI, Ebu Bekr Muhammed bin Ahmed bin ebi Sehl:

1. *Usul es-Serakhasi*, Darul Mearife, Bejrut (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) [pa vit.bot.]

2. *El-Mebsut fi sherh el-Kafi*, Bejrut (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) [pa vit. bot.]

ES-SENHURI Abdur-Razzak, *Mesadir el-Hak fil-Fikh el-Islami: Diraseh Mukaraneh*, Dar Ihja et-Turath el-Arabi, vëll. 2, Bejrut 1997.

ES-SUJUTI, Abdulgani Fekhr el-Hasen ed-Dehlevi, *Sherh sunen ibni Maxhe*, Kadimi kutub khane, Karaçi (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) [pa vit. bot]

ES-SUBKI, Taxhud-din Abdulvehab bin Ali ibn Abdulkafi, *El-Eshbah vennadhair*, Dar Kutubul ilmije, Bejrut (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) (1991)

ESH-SHEHRESTANI, Ebil Feth Muhammed ibn Abdulkerim, *El-Milel ve Nihal*, Darul kurubul ilmije, Bejrut 1990.

ESH-SHEVKANI, Muhammed bin Ali bin Muhammed, *Nejlul evtar min ehadith sejjidil ekhjar sherh muntekil ekhjar*, Metbeal munirije, Kajro. (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) 1344 h.

ESH-SHEVKANI, *Najl el-Avtar*, vëll. 7, Dar el-Hadith, Kajro 2004.

ESH-SHIRAZI, *El-Muhadhdheb*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Damask, 1996.

ESH-SHIRBINI, Muhammed el-Khatib, *Mugnil muhtaxh ila mearefeti el-fadhil minhaxh*, Darul Fikr, Bejrut. (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) [pa vit. bot.]

EL-XHEZIRI Abdu Rahman, *Kitab el-Fikh 'ala el-Medhahib el-Erba'a,* Dar el-Fikr, Bejrut 2003.

EZ-ZERKANI, Muhamed bin Abdulbaki ibn Jussuf, *Sherh ez-Zerkani ala Muvatta Imam Malik*, Dar Kutu Ilmije, bot. 1, Bejrut 1990, vëll. 4.

EZ-ZEJLE'I, Fekhrud-din 'Uthman bin Ali, *Tebjinul hakaik sherh kenzuddekaik*, Metbea bulak, Bagdad (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) 1312 h.?

EZ-ZEJNI, Muhammed Abdulaziz, *Et-Telaum ve etheruhu fi irtikab xherimetil jatl - dirase mukarane bejne sheriatil islamijeti vel kanun*, Darul xhalial xhedid, Aleksandri 2004.

EZ-ZEJDANI, Abdulkerim, *El-Kisas ve ed-dijat fi esh-sheriatil islamijeti*, bot. 1, Muessetu er-risale, Bejrut 1998.

DRAZ, dr. Abdulla, *Dusturul ahlak fil Kuran*, Muessesetu risale, Bejrut 1991.

DUBOIS Christophe, *The Role of Restorative Justice Advisors in Belgian Prisons*, Universiteti i Liège, Liezh 2018.

DUSUKI, Asyraf Wajdi & Said Bouheraoua, *The Framework of Maqasid al-Shari'ah and Its Implication for Islamic Finance*, Islam and Civilisational Renewal (ICR), 2 (2011)

DERVISH, Kemal, *El-Ixhazul ilahi fi reahil khalkil xhenin*, Kajro (pa vit bot.).

DEKIR, Muhamed, *Tetavur el-Fikr es-Sijasi el-Islami el-Muasir*, Damen: ed-Din ve es-Sijase, Nadharijat fil fikri es-Sijasi el-Islami, bot. 1, Bejrut 2003.

FAITÛRÎ, Muhammad 'al-Atiyyah, *Al-'Fikh el-"Ukûbe el-Hadije fi el-Teshri' el-xhinâ'i el-Islâmî"*, Dâr el-Kutb el-Watanije, Bengazi 1998.

FÂRÂBÎ, Abû Nasr Muhammad, and Rafael Ramon Guerrero, *El Camino de La Felicidad.* Editorial Trotta, 2002.

FEREHAT, dr. Muhammed Neim, *Shehr kismil khas fi et-Teshri'il xhinail islami/dirase tehlilije li ehkam elfikhijel islamije mukarene bil kanunil ved'ij fikhan ve kadaen, el-Hudud esh-Sher'ijje* / el-Xhinajat el-Muvexh-xhihe lil kisas, Daru nehdal arabije, Kajro 1991.

FATAVA el-Hindije, *Dar al-Salam*, Kajro 2000, vëll. 2.

FLETCHER George P., *Rethinking Criminal Law*, Oxford University Press, 2000.

GAZALI, *El-Mustasfa Min Ilm el-Usul*, Kajro 1997.

GHAZI, Mahmood Ahmad. *State and Legislation in Islam*. Shariah Academy, International Islamic University, 2006.

GARLAND David, *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

HABERMAS, Jürgen, *The Future of Human Nature*, Polity Press, Cambridge 2003.

HAFEZ Mohammed, *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World,* Lynne Rienner Publishers, Boulder 2003.

HARDING, Christopher, and Richard W. Ireland. *Punishment: Rhetoric, Rule, and Practice*. Ttp.: Routledge London, 1989.

HART, H. L. A. *Postscript, The Concept of Law*, Edited by Penelope A. Bulloch and Joseph Raz. Oxford: Clarendon Press, 1994.

HASBULLAH. *Ushûl al-Tashrî' al-Islâmî*. Cairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1997.

HALILI, Dr. Ragip:

1. *Kriminologjia me penologjinë*, Prishtinë 1995.

2. *Kriminologjia*, Prishtinë 2000.

HEFNER Robert W., *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*, Indiana University Press, Bloomington 2011.

HOXHA, Dr. Hajredin, *Lidershipi i suksesshëm sipas vizionit Kuranor dhe studimeve bashkëkohore*, Shkup 2022.

HUSNI, dr. Mahmud Nexhib, *Medkhal lil fikhil xhinail islami*, Daru nehdal arabije, Kajro 1984.

HUSAIN Kassim, *Environmental Protection in Islamic Shari'a,* Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, 2005.

IBNI ABIDIN, Muhammed Emin, *Durrul mukhtar sherh tenvir el-Ebsar*, Darul fikr lit-tiba'a vet-tevzi', Kajro (CD. el-Mektebe esh-Shamil, versioni 2, versioni elektronik 2.11) [pa vit. bot.]

IBN ABIDIN, *Redd el-Muhtar ala ed-Durr el-Mukhtar*, vëll. 5, Dar el-Fikr, Bejrut 2003.

IBNI ARABI, *Ehkamul Kuran*, Kajro (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) [pa vit. bot.].

IBN ASHUR, Tahir, *Tefsir tehrir ve tenvir*, es-Sedad et-tunisije lin-neshr, Tunis 1984.

IBNI MAXHE, Muhammed bin Jezid Ebu Abdull el-Kazvini, *Sunen ibni Maxhe*, Darul fikr, Bejrut (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) [pa vit. bot].

IBNI KUDAME Abdulla bin Ahmed bin Kudame el-Makdesi ebu Muhammed:

1. *El-Mugni*, Darul fikr, Bejrut (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) 1405 h.

2. *El-Mugni*, vëll. 8, Dar el-Fikr, Bejrut 1984.

3. *Sherhul kebir alel Mugni*, Kajro (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) 1348 h.

IBNI ET-TALA'A, Abdulla bin Muhammed bin Ferexh el-Maliki el-Kurtubi: (1396 h.) *Ekdijetu resulila*, Kajro.

IBNI HAZM, ebu Muhammed Alij bin Ahmed bin Seid, *El-Muhal-la*, Darul fikër li tiba'a ven-neshr ve tevzi', Kajro (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) [pa vit. bot.].

IBNI FERHUN, Ibrahim bin Ali el-Je'ameri el-Maliki, *Tebsiretul hukam fi usulil ekdije ve menahixhil ahkam*, Kajro (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) (1302 h.?).

IBRAHIM, dr. A. M., *El-Kisasu fish-sheriatil islamijeti ve fil kanunil ukabatil misri*, Kajro [pa vit.bot.].

IBNI RUZHDI: ebu Velid Muhammed bin Ahmed bin Muhammed bin Ahmed bin el-Kurtubi el-Endelusi, *Bidajetul muxhtehid ve nihajetul muktesid*, Darul fikr, Bejrut (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) (1995?).

IBN RUSHD, *Bidajet el-Muxhtahid ve Nihajet el-Muktasid*, vëll. 2, Dar el-Fikr, Bejrut 1996.

IBNI SELAM, El-Kasim bin Selam el-Herevij ebu Abid, *Garibul hadith li ibni selam*, Darul kutub el-Arabije, Bejrut (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) (1396 h.).

IBNI NEXHIM, Zejnud-din ibni Nexhim el-Hanefi, *El-Bahru-raik sherh kenzud-dekaik*, Dar el-Mearife lit-tibaa ven-neshr, Bejrut [pa vit. bot.].

IBNI TEJMIJE, ebu Abbas Ahmed bin Abdulhalim bin Abdus-selam bin ebil Kasim bin Tejmije el-Harani:

1. *Minhaxhu sunne en-Nebevije*, Muessesetu Kurtube, Kajro (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versi. 2.11) 1406 h.?

2. *Tefsir suretun-Nur*, Kajro.

3. *Sijase sherije fi meslahati er-Ra'i ve er-Ra'ije*, Bejrut 1983.

ISMÂ'ÎL, Muhammad Rusydî Muhammad. *El-Xhinâjât fî esh-Sherî'ah el-Islâmije*, Dâr el-Anshâr, Kajro 1983.

IMBER Colin, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, Palgrave Macmillan, London 2002.

JANET, Dine, *Cases and Materials on Criminal Law*, Oxford University Press, Oxford 2003.

ESPOSITO John L., *Islam: The Straight Path.* Oxford University Press, Oxford 2016.

KAMALI, Mohammad Hashim:

1. *Shari'ah Law: An Introduction*. Ttp.: Oneworld Publications, 2008.

2. *Principles of Islamic jurisprudence,* Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2003.

3. *The Right to Privacy in Islamic Law,* Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

4. *Criminal Law in Islam and the Modern World,* Cambridge University Press, London 2011.

KAMIL ibnil Hemmam, Kemalud-din Muhammed bin Abdulvahid, *Fethul kadir*, Metbeal emirije, Kajro (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) (1316 h.).

KAL'AXHI, prof. dr., Muhammed Revasi, *Muxhem lugatul fukaha: arabi-inglizi-fransevi*, Darun-Nefais, Bejrut 1996.

KARA'A, Ali, *El-Ukubat esh-sherije dhe esbabuha*, Kajro [pa vit. bot.].

KHUDAR, Abdulfetah, *El-Xherime ve ahkamuha el-ame fil itixhahat el-muasire vel fikhul islami*, Idaretul buhuth, Sudi 1985.

KHAN, Tauqir Mohammad & M. H. Syed. *Criminal Law in Islam*. Pentagon Press, 2007.

KHALIL ibn Ishak, *Mukhtasar Khalil*, komentuar nga esh-Sherhul Kebir i Ahmed ed-Derdir, vëll. 4, Dar el-Mea'arif, Bejrut 1996.

LAMBTON, Ann KS. *State and Government in Medieval Islam*. Ttp.: Routledge, 2013.

LUBNE, Mustafa Abdulfetah, *Xhiremet ixhhadil havamil-dirase mukarene*, bot. 1, Dar evla en-nuha, Liban 1996.

MAVERDÎ, ebû al-Hasan. *El-Ahkâm es-Sultânije ve el-Bilâjet ed-Dînije: The Ordinances of Government*, Reading, UK: Garnet Publishing, Ltd, 1996.

MALIK, ebu Abdulla Malik ibni Enes bin Malik bin Ebi Amir, el-mudevvenetul kubra, *Metbeal khajrije*, Kajro (CD, el-Mektebe esh-Shamila, versioni 2, version elektronik 2.11) (1324 h.).

MAHMUD, dr. Abdul Halim, *Es-Sunne ve mekanetuha fit-teshri'il islami*, Mektebel asrije, Bejrut 2002.

MEDKURI, Muhamed S.:

1. *El-Xhenin ve ahkam el-mutealika bihi - bahth mukaren*, bot. 1, Kajro 1969.

2. *El-Ixhtihad fi esh-Sheriah el-Islamijeh*, Dar el-Ma'arif, Kajro 1985.

MENSUR, Ali Ali:

1. *Nidham et-Texhrim vel 'ikab fil islam-el-Hudud, el-Kisas, ed-Dije*, (bot. I), bleni I, Metbea el-Ahram et-Tixharije, Kajro 1976.

2. *Nidham et-Texhrim vel 'ikab fil islam, el-Kisas ved-Dije fin-Nefs vefima duneha*, (bot. I), II, Metbea el-Ahram et-Tixharije, Kajro 1976.

MEJDANI, Rexhep, *Ukubat-Šerijatsko krivično pravo*, Takvim, Sarajevo, 1995.

METCALF, Barbara D., *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton University Press, Princeton 1982.

MOHAMMAD Hashim Kamali. *Judicial Integrity: The Role of Precedents in Islamic Law*. Islamic Texts Society, 2006.

MUVAFI, Ahmed, *Bejnel xherime vel hudud fi sheriatil islamije vel kanun*, Kajro [pa vit. bot.].

MUHAMMED, dr. Khalid Abdulaziz Mensur, *Et-Tedakhul ve etheruhu fil ehkam esh-sherijje*, Daru en-Nefais, Amman 1998.

MEDKUR, Muhammed S.:

1. *El-Kada fil Islam*, Kajro [pa vit. bot.].

2. *El-Medkhal fikhil islam/Tarikhuhu, ve mesadiruhu ve nadharijatuhul el-'Ame*, Dar el-Kitab el-hadith, Kajro 1996.

MUHAMMAD, Ramizah Wan, and Khairunnasriah Abdul Salam, *The Concept of Retributive and Restorative Justice in Islamic Criminal Law with Reference to the Malaysian Syariah Court*, Journal of Law and Judicial System, 1 (2018), 8-16.

MUSTAFA, Fet'hi, *El-Ixhhad bejne Sherial vel Kanun vel Tib*, Mektebe Sadir, Miçigen 2001.

MURRAY Last, *The Sokoto Caliphate*, Longman, London 1967.

MILENKOVA, Prof. dr. L. & N Kostova., *Општа ембиологија на човекот*, Култура, Shkup 2002.

NABHÂN, M. F. al-. *Nizm al-Hukm Fi al-Islâm*. Kuwait: Matbu'ât Jâmi'at al-Kuwayt, 1974.

NAZEER, Ahmed, *Islamic Law: Theory and Application*, Islamic Educational Institute, Jeddah, 2010.

NYAZEE Imran Ahsan Khan, *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh),* Islamic Research Institute, Islamabad, 2003.

NURCHOLIS, Moch. *Determinasi Mashlahah Atas Nashsh; Liberasi Nalar Sharî'ah Najmuddîn al-Thûfî*, Tafáqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman, 5 (2017), 15-33.

NYAZEE, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihâd*. Ttp.: Adam Publishers, 1996.

POONAWALA, Ismail, *Wealth and Poverty in the Qur'an and Traditions of the Prophet, and How Those Concepts Are Reflected in the Rasa'il Ikhwan al-Safa*, Journal of Shi'a Islamic Studies, 8 (2015), 263-87.

RAMADAN Tariq, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation,* Oxford University Press, Oxford 2009.

RAHIM. Kasim ibn Muhamed, *Ahkamul ixhhad fil fikhil islami*, bot. 1, Muxheletul hikme, Manchester, 2002.

RAHMAN, S.A., *Punishment of Apostasy in Islam*, Institute of Islamic Cuture, Lahore, Pakistan 2006.

RAHMAN Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

RAHMAN Fazlur, *Major Themes of the Qur'an*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis 1980.

RIDA, Dr. H.T., *Ehlijetul ukube fish-sheriatil islamije vel kanun*, Kajro [pa vit.bot.].

RUDOLPH, Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century,* Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

TAHMAZI, Abdulhamid Mahmud, *El-Fik'hul Hanefi fi thevbihil xhedid*, bl. 3, Darul Kalem, Damask 2000.

TUMURTASHI, *Tenvir el-Absar fi Ma'rifat el-Kisas* me komentin të Ibn Abidin, *al-Durr al-Mukhtar*, Dar al-Kutub el-Ilmijeh, vëll. 2, Bejrut 2002.

SABIK, ES-SEJJID, *Fikhu es-Sunne*, Darul Fehil 'Ilamil Arabi, Kajro 1994.

SAHITI, dr. Ejup:

1. *Dëshmia e dëshmitarit si provë në procedurë penale*, Prishtinë 1993.

2. *Argumentimi në procedurën penale*, Prishtinë 2006.

3. *Disa njohuri themelore për të drejtën e sheriatit*, revista Edukata Islame, nr. 63-64, Prishtinë, 1998.

SAHITI, dr. Ejup & ZEJNELI, dr. Ismail, *E drejta e procedurës penale*, Tetovë 2007.

SAHNUN, *El-Mudevene el-Kubra*, vëll. 4, f. 450, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut 1994.

SAIT, Siraj & LIM, Hilary, *Land, Law and Islam: Property and Human Rights in the Muslim World,* Zed Books, London, 2006.

SALIHU, dr. Ismet, *E drejta penale*, Prishtinë 1995.

SERRAXH, dr. Abbud:

1. *Kanun el-ukubat*, Damask 2000.

2. *Et-Teshriul xhezai el-mukaren-fil fik'hil islami vel kanun es-Suri*, Damask 1980.

SIBA'I, dr. Mustafa: *Es-Sunnetu ve mekanetuha fit-teshriil islami*, Mektebetul islami, Damask 1985.

SID, Muhammad 'Ata al. *Islamic Criminal Law: The Hudûd*. Malajzi, 1995.

SIDKI, dr. Abdur-rahim, *El-Xherime vel ukube fish-sheriatil islamije*, Mektebe Nahdal misrije, Kajro 1987.

SOUISA, Matheus, Lilik Hendrajaya, and Gunawan Handayani, *Study on Estimates of Travel Distance, Velocity and Potential Volume of Amahusu Sliding Plane Using Energy Conservation Approach in Conjunction with Geoelectric Survey*, Journal of Mathematical and Fundamental Sciences, 50 (2018), 166-181-181.

SULEJMANI, Shaban, *E drejta penale islame - pjesa e përgjitshme*, FSHI, Shkup 2017.

SHÂTIBÎ, Ibrahim Bin Musa, *El-Muvefakât*, Dâr Ibn'Affân, Kajro1997.

SHAUKÂNÎ, Muhammad Ibn 'Alî Muhammad, *Neil el-Evtâr Min esrâri Muntaka el-Akhbâr*, bot. 1, Dâr Ibn 'Affân, Kajro 2005.

SHUMAN Dr. Abas, *Ismetu dem vel mal fil fikhil islami*, Dar eth-thekafije li neshr, bot. 1, Kajro 1999.

SHELTUT, dr. Mahmud, *El-Islam akide ve sheria*, Darur Shuruk, Kajro 2001.

SHEUMAN, dr. Abbas:

1. *El-Alakat ed-devlije fish-sheriatil islamije*, Daru thekafe, Kajro 1999.

2. *Ismetud-dem vel mal fil fikhil islami*, Darur thekafe lin-neshr, Kajro 1999.

WAEL B. Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge University Press, 2009.

WEISS, Bernard G. *The Spirit of Islamic Law*, University of Georgia Press, Athens, 2006.

WERLE, Gerhard, and Florian Jesberger, *Principles of International Criminal Law*, Cambridge University Press, Cambrige 2014.

WILLDAY, J, *Understanding Justice: An Introduction to Ideas, Perspectives and Controversies in Modern Penal Theory*, Crime Prevention and Community Safety, 1 (1999), 80-81.

XHAD, Dr. Sulejman el-Husejni, *El-Ukube el-bedenije fil fikhil islami*, Darul shuruk, Kajro 1991.

XHEMIL Dr. Muhsin Abd Ferhat Salih, *El-Garame el-Malije fil Hudud vel Xhinajat ala en-Nefsil Besheri ve ma Duneha fil Fikhui Islami*, Dar el-Kutub el-Ilmije, Bejrut (pa vit botimi).

XHEVHERI, prof. Tantavi, *El-Xhevahir fi tefsiril Ku'ran*, bl. 7-8 dhe 23-24, Dar ihjau Turath el-Arabi, Bejrut-Liban 1991.

XHEVDET, Dr. Kemal:

1. *Ukube el-xhinaije alen-nefs*, Darul huda lit-tiba'a, Kajro 1986.

2. *Ukube el-xhinaije ala ma dunen-nefs*, Darul huda lit-tiba'a, Kajro.

ZEHRA, Muhammad Ebû, *El-Xherîm ve el-'Ukûbah Fî el-Fikh el-Islâmî: el-'Ukûbah*, Dâr el-Fikr el-'Arabî, Bejrut 1966.

ZUHEJLI, Dr. Vehbe:

1. *Fikhul islami ve ediletuhu*, Darul fikr, Damask 1988.

2. *Nadharijetu darure sher'ije*, Darul fikr, Damask 1969.

3. *Atharul harb fi sheriatil islamije*, Darul fikr, Damask 1998.

4. *Usulul fik'hil islami*, Darul fikr, bl. 1-2, Damask 1986.

5. *Nadharijat el-Fik'hij-je*, Darul fikr, Damask 1993.

ZERKA, prof. dr. Mustafa:

1. *El-Medkhalul fik'hijj*, Damask 1987.

2. *El-Fikh el-Islami ve usuluh*, vëll. 5, Dar el-Kalem, Damask 2004.

ZEJDANI, dr. Abdul Kerim:

1. *El-Mufas-sal fi ahkamil mer'eti vel bejtil muslim fish-sheriatil islamije*, Mues-sesetu er-risale, bl. 5, Bejrut-Liban 1997.

2. *E*l-Vexhiz fi Usul el-Fikh*,* Maktebet el-Basri, Bagdad 1995.

3. Ahkam edh-Dhimmeh, Dar al-Fikr el-Mu'asir, Bejrut 2015.

ZEJN ED-DIN Abd er-Rahman ibn Ahmad Ibn Rexheb, *El-Kava'id fi el-Fikh el-Islami,* Dar al-Kutub al-'Ilmije, Bejrut 1999.

2. PUNIME TË BOTUARA NË FAQE INTERNETI

Abortion in the Dominican Republic, Amnesty International Report, 2020, aksesuar në https://www.amnesty.org)

Center for Reproductive Rights. (2022). *The World's Abortion Laws 2022.* Një raport ky i plotë që analizon legjislacionin mbi abortin në Europë dhe më gjerë. reproductive rights.org

Memun Vexhih A. Er-Rifai, *Ahkamul ishtirak fil xherimi fil fikhil islami-dirase mukarane meal kanunil vedi*, Nablus 2010, botuar në https: //scholar.najah.edu/sites/default/files/all-thesis/crime-participation-verdi cs-in-islamic-law-and-jurisprudence.pdf

May, W E., *What is a human person and who counts as a human person? A crucial question for bioethics*, 14 June 2004, http://www.christend om-awake.org/pages/may/humanperson.htm, vizituar me datë 18.04. 2020

Konventa Evropiane për Mbrojtjen e të Drejtave të Njeriut dhe Lirive Themelore në: https://www.echr.coe.int/documen ts/Convention_SQI.pdf, vizituar më 20.02.2021. Guttmacher Institute, vizituar më 25.02.2021

TABAKH, Salahudin, *Katlul khata bejne sheria vel kanun*, punim i botuar në http://dspace.univmsila.dz:8080/xmlui/bitstream/handle/12-3456789/16845

William E. May: W. E. May, *What is a Human Person and Who Counts as a Human Person? A Crucial Question for Bioethics*, 14 June 2004, marrë nga http://www.christendom-awake.org/pages/may/humanperson.htm, vizituar më 18.02.2021.

Subhi, Dr. Ahmed Mahmud, *En-Nadharijat es-Sijasije ledij el-Firek el-Islamije*, el-Kuvajt, Mexhelet Alimul Fikr, nr. 22, viti 2 i botimit, 1993.

Huvejdi Fehmi, *El-Islam ve ed-Dimukratije*, Mexhel-le el-Mustekbel el-Arabi, nr. 166, viti bot. 12, 1992.

3. BURIME TË TJERA

CD, Mektebe esh-Shamila, versioni 2, versioni elektronik 2.11;
www.raqamiya.org
www.shubily.com
www.al-islam.com
www.shamela.ws

www.ktibat.com
www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/
www.google.books
www.lr.Journals.ekb.eg
www.islam.web
www.alsunniah.com/search/content?query
www.research-solution.com/uplode/book/book-38849.pdf
www.repository.majah.du/server/api/core/
www.noor-book.com›tag
www.naguibhosni.wordpress.com›2009/02
www.nosos.net; www.mbrl.ae ›asset-details
www.hewarat.org›books›item

Shaban SULEJMANI

E drejta penale islame - pjesa e posaçme

Recensentë:

Prof dr. Ejup SAHITI - Universiteti i Prishtinës
Prof. Dr. Hajredin HOXHA - Universiteti i Katarit
Mr. sci. Ragmi DESTANI

Redaktorë:

Dr. sci. Raim JASHARI
Dr. sci. Reshat IBISHI

Redaktor gjuhësor:

MSc. Ermal BEGA

Kopertina & **faqosja**:

Rromir SULEJMANI

Botues:

Shaban SULEJMANI

Shtypi:

“Alma Grafika” - Shkup