

ali bulaç



islami dhe demokracia

teokracia dhe totalitarizmi



Logos-A



Copyrighted Material

ALI BULAÇ

**ISLAMI
DHE
DEMOKRACIA
TEOKRACIA DHE TOTALITARIZMI**

Logos-A
Shkup, 1419/1998

Biblioteka *Mendimi islam*

Titulli i origjinalit
İSLAM VE DEMOKRASI
TEOKRASI – TOTALİTERİZM
İz Yayıncılık, İstanbul 1994

Përktheu nga boshnjakishtja
Nexhat S. Ibrahim

Copyright © by *Logos-A*, 1998

CIP – Каталогизација во публикација Народна и Универзитетска библиотека
“Климент Охридски” – Скопје

316.325:297
297.17

BULAÇ, ALI

Islami dhe demokracia – teokracia dhe totalitarizmi / Ali Bulaç ; përktheu nga
boshnjakishtja Nexhat S. Ibrahim. – Shkup: *Logos-A*, 1419/1998. – 216 стр. : 20 cm. –
(Biblioteka Mendimi islam)

Превод на делото: Islam i demokracija. – Фусноти кон текетот

ISBN 9989-601-74-7

a) Ислам – Демократија

ALI BULAÇ

**ISLAMI DHE DEMOKRACIA
TEOKRACIA DHE TOTALITARIZMI**

Recensentë
Dr. Musa Gashi
Husamedin Abazi

SHËNIM PËR AUTORIN

Sociologu dhe publicisti turk Ali Bulaç i takon rrethit më të ngushtë të mendimtarëve më eminentë jo vetëm turq, por edhe botërorë të islamistikës bashkëkohore. U lind në vitin 1951 në Mardin, ku e kreu arsimin fillor dhe atë të mesëm. Që në atë kohë bashkëpunonte me gazetat dhe revistat lokale. Shkollimin e lartë e vazhdoi në Stamboll, ku më 1975 u diplomua në Institutin e Lartë Islamik (Yüksek İslam Enstitüsü), ndërsa një vit më vonë merr edhe diplomën në Universitetin e Stambollit, Dega e sociologjisë.

Në vitin 1976, me një grup shokësh, themelon Shtëpinë botuese *Dünya Yayıncılık* dhe fillon me botimin e revistës *Dünya*. Disa vite më vonë veprimtarinë e vet botuese e zgjeron edhe në dy shtëpi të reja botuese: *İnsan Yayıncılık* dhe *Endüstri Yayıncılık*. Ishte njëri nga themeluesit e të përditshmes *Zaman*, më 1987, ndërsa një vit udhëhoqi zyrën e kësaj gazete në Stamboll. Tekstet dhe punimet shkencore i boton nëpër shumë gazeta dhe revista (*Milli Gazete, Aktüel, Yeni Devir, Zaman* etj.). Aktualisht është kryeredaktor i tremujores *Bilgi ve Hikmet* (Shkenca dhe urtësia). Gjatë vitit 1993 punoi si këshilltar në Ministrinë e Kulturës të Turqisë, ndërsa tani është këshilltar për politikë dhe kulturë i prefektit të Stambollit.

Gjatë grusht shtetit të vitit 1980 burgoset dhe një kohë e kalon në burg. Në vitin 1988 Shoqata e Shkrimtarëve të

Turqisë ia ndan shpërblimin për punën shkencore-ideore (*Fikir Ödülü*). Është i martuar dhe ka katër fëmijë.

Librin e tij të parë Ali Bulaç e boton që në fillim të studimeve, në moshën 21 vjeçare. Deri më sot i janë botuar veprat vijuese:

Kur'an-i Kerim ve Türkçe Anlamı (Përkthimi i domethëniesve të Kur'anit), 1995, 14 botime;

Kur'an ve Sunnet Üzerine (Për Kur'anin dhe Sunnetin), 1985, 3 botime;

İslam Dünyasında Dini Sorunlar (Problemet e mendimit në botën islame), 1993, 4 botime;

Gündemdeki Konular (Tema aktuale), 1995, 4 botime;

Ortodoksu Gerçeği (E vërteta për Lindjen e Mesme), 1988;

İslam Dünyasında Toplumsal Değişim (Ndryshimet shoqërore në botën islame), 1993, 3 botime;

Bir Aydın Sapması (Prapësia intelektuale), 1993, 3 botime;

İnsanın Özgürlük Arayışı (Kërkimi i lirisë nga njeriu), 1992, 3 botime;

Din ve Modernizm (Feja dhe modernizmi), 1995, 4 botime;

Nuh'un Gemisine Binmek (Ngjitja mbi varkën e Nuhut), 1994, 2 botime;

İslam ve Fanatizm (Islami dhe fanatizmi), 1993, 2 botime;

İslam ve Demokrasi – Teokrasi ve Totalitarizm (Islami dhe demokracia – teokracia dhe totalitarizmi), 1994, 2 botime;

İslam Dünyasında Din – Felsefe, Vahiy – Akıl İlişkisi (Raporti fe-filozofi, Shpallje-arsye në mendimin islam), 1994;

Modern Ulus Devlet (Shteti modern kombëtar), 1995;
Çağdaş Kavramlar ve Düzenler (Nocionet dhe sistemet bashkëkohore të organizimit të shoqërisë), 1995, 14 botime;

Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş (Kthimi të shenjtës, historisë dhe jetës), 1995.

RECENSION

I

Qysh para 22 vjetëve, që kur e njohim të nderuarin Ali Bulaç, me themelimin e parë të Shtëpisë botuese *Düşünce Yayınları* në Stamboll, si i ri 25 vjeçar, pasi i pat kryer studimet islame në Institutin e Lartë Islam dhe krahas me këto edhe studimet e sociologjisë në Universitetin e Stambollit, kemi qenë të bindur për prirjet e tij në aktivitetet e hulumtimeve islame, sociologjike, filozofike dhe politologjike, i palodhshëm, duke u dalluar nga shumë kolegë të tij në Turqi qysh në fillim të karrierës intelektuale, të cilat pak më vonë ia sigurojnë edhe pjesëmarrjen në themelimin e Shtëpisë botuese *İnsan Yayınları*, *Endelüs Yayınları*, madje si themelues i gazetës së përditshme *Zaman* dhe si pjesëmarrës në shumë tubime shkencore në vend dhe në botë, që kishin të bëjnë me rrafshin e shkencave të lartpërmendura. Pra, qysh në fillim e deri në ditët tona ky talent orvatet në hulumtime, shkrime veprash shkencore, shpjegime, sugjerime dhe metoda për zbërthime të problemeve nga lëmenj të ndryshëm të jetës njerëzore, sidomos nga disiplinat sociologjike, filozofike, fetare dhe kulturologjike në mënyra analitike dhe hulumtuese. Emri i tij si autor ose redaktor gjendet në shumë vepra, revista shkencore dhe artikuj gazetaresk. Në vitin 1978 është koautor i veprës *“İslamda ekonomik ve sosyal düşüncenin çağdas görünüşü-*

mü” (Shikimi islam në mendimet bashkëkohore ekonomike dhe shoqërore), më 1983 boton veprën *Kur’ani Kerim* (kuptimi në turqishte dhe glosari) në 730 faqe, më 1983 boton edhe veprën *Kur’an Ve Sünnet Üzerine* (Mbi Kur’anin dhe Sunnetin), më 1992 *Nuhun Gemisine Binmek* (Hipja në barkën e Nuhit), më 1993 *İnsanın Özgürlük Arayışı* (Hulumtimet e njeriut për liri), *İslam ve Fanatizm* (Islami dhe fanatizmi), *Din ve Modernizm* (Feja dhe modernizmi) etj. Po ashtu, është edhe kryeredaktor i disa revistave shkencore, si dhe përpilues i shumë punimeve profesionale-shkencore si p.sh. në revistën tremujore *Bilgi ve Hikmet* (Shkenca dhe dituria) me tema: Përcaktimi i cilësive të një shteti modern, totalitar dhe popullor; Kthimi në jetën me veti hyjnore dhe historike; Kuptimi i botës së identitetit të fenomeneve mendore; Ateizmi – një sistem i mbyllur ideologjik; Një projekt i organizimit të një jete të mundur-Dokumentet e Medines; Të ngjallet përsëri dituria në Botën islame (në *İzlenim* – përshtypje), prap në *İzlenim* (revistë shkencore mujore) me temën “A është duke u modernizuar Islami?”, etj, etj.

Ali Bulaç me një talent të rrallë e ka zbuluar dhe intensifikuar rrugën e afirmimit të tij në rrafshin e shkencave filozofike, fetare, sociologjike dhe publicistike, por duke iu nënshtruar një konkurrence të madhe nga ana e mendimtarëve të bransheve të përmendura. Në kushtet e dhëna, ai formon emër dhe prestigj shumë të çmuar në Botën islame. Ai, me një mjeshtri të madhe në punimet dhe veprat e tij di t’i analizojë rrënjët historike, logjike dhe dialektike të konflikteve dhe konfuzioneve aktuale mendore, të cilat paraqesin një sinjifikim të problemeve të paevitueshme në proceset kulturore, sociologjike dhe të civilizimit njerëzor. Këtë faktologji e vëren tejet mirë ku

çdo fenomeni ose procesi ia përcakton vlerën dhe rendin hierarkik në suazat e rrjedhave të vlerave dominante të zhvillimeve shoqërore në botë dhe në vend. Për të është parësore qasja e rëndësisë së gjetjes së rrugëve zhvillimore të civilizimit botëror dhe atij të vendit, por këto të perceptohen dhe të kuptohen në mënyrë kauzale. Shpjegimi i tij shkencor dhe logjik i historisë njerëzore dhe i civilizimeve në botë, pasqyron metodologjinë e matur (pa anim), sidomos kur është fjala për kuantifikimin dhe sistematizimin e vlerave dominante të civilizimeve dhe të strukturave bashkëkohore të shoqërive njerëzore. Kuptohet që A. Bulaç të gjitha këto i definon në kuptimin kauzal, dhe në mënyrë krahasuese i studion dukuritë, faktorët dhe vlerat historike e kulturore të njerëzimit.

Pikënisja e studimeve, vlerësimeve dhe shpjegimeve është përdorimi i analizave të fenomeneve në fjalë. Për të Islami, respektivisht Marrëveshja e Medines, janë alfa dhe omega e të kuptuarit të drejtë të të gjitha proceseve kulturore-historike, jo pse vetë i takon kësaj feje, por këtu i merr mendimet e qarta rreth urdhrave që lypsen të jenë të mirëfillta për jetën e njeriut dhe zhvillimin e tij si subjekt i shëndoshë i shoqërisë. Praktika e kritikave ndaj shoqërive dhe kaheve zhvillimore të civilizimit botëror në të kaluarën e po ashtu edhe ato aktuale, në shkrimet e tij figurojnë si mënyrë nxitëse për të menduar racionalisht si janë ato duke u zhvilluar dhe qysh Islami paraqitet si shpjegues i tyre, gjë që paraqet një kontribut të madh për mënyrën e ndriçimit të pasojave të tyre efektive në njerëzinë e kohës aktuale. Duke i studiuar anët pozitive dhe negative të tyre, të shkaqeve dhe kushteve hapësinore dhe kohore, ai mundohet ta përcaktojë edhe vlerësimin dhe pasojat ekzistuese të tyre në jetën moderne. Ai, njeriun bashkëkohor e shikon

si krijesë të vetmuar, pa vlerë dhe psikologjikisht të fragmentuar, të atomizuar, të cilin në këtë gjendje e ka sjellë shoqëria moderne, shteti, strukturat përgjegjëse shoqërore, me të cilën gjë përcaktohet edhe fati i tij si individ i pakënaqur në shpirt. Bulaç impenjohet për ta shpjeguar filozofinë jetësore në suazat e natyrës së realitetit si në Lindje ashtu edhe në Perëndim, por në analizat e tij vjen në shprehje prevalenca e theksuar e vlerës së Kartës së Medines si një sistem shoqëror, politik, kulturor, ekonomik, i cili në periudhën aktuale botës ndoshta i duket si një iluzion, sidomos Perëndimit, mbase më i afërt natyrës së njeriut dhe shoqërisë. Për këso mendime dhe shkrime, ai në vend të vet u shtrohet persekutimeve dhe burgimeve, sidomos në të kaluarën. Sipas tij, njeriu gjykon për drejtësi duke zbuluar vlerat dominante të jetës së njeriut dhe të shoqërisë, pra edhe relacionet e mendimeve socio-filozofike të njerëzve të shquar në botë, kurse hulumtimet e tij i atribuohen drejtësisë, lumturisë, idesë së drejtë për Zot dhe kuptimit të realitetit të jetës së njeriut.

Ndaj, këto që u thanë më sipër për Ali Bulaçin paraqesin një pjesë të vogël të parimeve mendore të tij, të logjikës dhe logjikës së të menduarit të shëndoshë dhe shkallës epistemologjike të diturisë në rrafshet e përmendura. Praktika e mendimeve kritike në këto pyetje dhe probleme të parashtruara, pa mëdyshje paraqet një kontribut të madh shkencor dhe hulumtues të tij, dedikuar ndriçimit të pasojave me efikasitet për mbarë njerëzinë e botës, kuptohet duke u bazuar në Kur'an dhe Sunnet, që ka të bëjë me zbulimin e vlerave dominante të vetë njeriut dhe të shoqërive. All-llahu xh.sh. për këtë e shpërbleftë!

II

Vepra e Ali Bulaçit, e titulluar “*Islami dhe demokracia – teokracia dhe totalitarizmi*”, e hartuar në vitin 1994, e përkthyer në boshnjakishte më 1995, respektivisht e përkthyer në gjuhën shqipe nga z. Nexhati Ibrahim, paraqet një libër të përpiluar në mënyrë brilante nga mendimtari i përmendur, i koncipuar dhe i shtruar me metodologjinë logjike të një pjese të historisë kulturore dhe shpirtërore të njerëzimit, me praninë e gjendjes paradoksale ndërmjet formacioneve, strukturave që i përbëjnë subjektet SHOQËRIA – SHTETI (MODERN) NACIONAL aktual me segmentet SHTETI-SHOQËRIA-INDIVIDU, SHTETI KOMPANI, të organizuara në momentin e pikërisht historik të Perëndimit dhe në botë, të cilat gjatë dy shekujve të fundit ushtrojnë ndikim vendimtar në përcaktimin e proceseve kulturore, ekonomike dhe politike në botën aktuale. Ecuritë e tilla tani e kanë sjellë tërë botën në një rrugë pa dalje (Fukuyama). Në veprën në fjalë dallohet stili dhe mënyra e rafinuar e shpjegimeve dhe sqarimeve të autorit, sidomos kur analizon gjendjen e krijuar politike, sociale, morale dhe etike në suazat e shteteve të ashtuquajtura moderne, të cilat në mekanizmin e funksioneve administrative paraqesin shtete, në të vërtetë represive, në raport me ato të shekujve të kaluar. Ky qëndrim në vete paraqet pothuaj gjendjen e përgjithshme të situatës politike dhe shoqërore në botë. Në këtë vepër, me një mjeshtri të veçantë autori citon në mënyrë komparative mendimet e M. Ikballit të shkruara në vargje me një stil sarkastik, kur është fjala për jetën e rosave dhe të krokodilave në një rrjedhë të përbashkët të ujërave, me aludim se në botën aktuale shtetet-kompani paraqesin krokodilat kurse bota

tjetër rosat, të cilat nuk kanë fuqi të shtyhen me krokodilat.

Problem kyç i hulumtimeve analitike të autorit është paraqitja e modeleve politike dhe të pushteteve (shteteve) me përbërjen mekanike të sjelljes së shtetit ndaj kategorive sociale, kulturore dhe ekonomike të popullsisë, duke i sjellur këto nocione në rrafshin e raporteve në mënyrë sa më ideale dhe t'i kenë brenda hierarkisë së vlerësimeve objektive parametrat e përmendur më lart. Autori në këtë vepër një theks të veçantë ia kushton Islamit dhe renditjes së këtyre vlerave, duke thënë se POLITIKA e ka pozitën dytësore në një shtet ideal islam. Kushtet reale të një bashkësie ofrojnë mundësitë e implementimit të vlerave në fjalë në planin e përgjithshëm të një bashkësie.

Në këtë vepër ai aludon pikësëpari që inteligjencia muslimane t'u qaset hulumtimeve që kanë të bëjnë me temat, sikurse bie fjala “Cili duhet të jetë modeli politik të cilit Islami i jep epërsi”, ose “Cili nuk duhet të jetë modeli politik i Islamit”? Renditja e temave shqyrtuese në tekstin e kësaj vepre i përgjigjet logjikës së vlerave dominante, si: ISLAMI DHE DEMOKRACIA, standardet e demokracisë (individualizmi, paradokset, garat politike, pjesëmarrja, individi-shteti, përfaqësimi, sistemi i shumicës si masë(!), cilësia dhe sasia, mendimet klasike të demokracisë, lidhjet e demokracisë me kapitalizmin, opozita dhe standardet, demokracia dhe tregu i lirë, demokracia dhe partitë politike, demokracia dhe idealizmi; pastaj, Islami dhe teokracia, zhvillimi historik i teokracisë, pushteti politik, Kisha Romake dhe zhvillimi i saj gjatë historisë, renditja e autoriteteve fetare, shpirti dhe trupi, Zoti dhe shteti si dy entitete; Islami dhe totalitarizmi, shteti modern, filozofia e tij;

Islami dhe shteti, parimet e pluralizmit në Ummet dhe në grupacionet juridike, feja dhe roli i saj, të cilat paraqesin tema boshte të analizimeve të parametrave dhe vlerave në fjalë.

Vënia e rëndësishme e mendimit të autorit nën thjerrë të shqyrtimit, është theksi se sot në botë sistemi administrativ demokratik i Perëndimit është regjimi i “përshtatshëm dhe prioritar” për tërë botën, i cili në esencë nuk u ngjanë regjimeve monarkiste, aristokrate dhe teokrate. Por, nga praktika e dy shekujve të fundit konstatohet se ky sistem është i rezervuar vetëm për Perëndimin, në të cilin vijnë në shprehje ndjenjat narcisoide për përkatësinë Perëndimit. Sistemin e tillë administrativ shtetëror pluralist sot e gjithnjë e karakterizojnë “mekanizmat demokratikë”, si: votimet, aktivitetet politike, opozita, organizimi, bashkëjetesa e religjioneve, e kulturave dhe e bashkësive etnike dhe e grupacioneve të ndryshme shoqërore.

Mirëpo, edhe në traditat jetësore të fiseve të vjetra arabe mund të dalloheshin reperet demokratike të sistemeve politike-shoqërore. Autori i kësaj vepre, në majë të piramidës së vlerësimit e ka përqëndruar KARTËN e MEDINES, në të cilën Pejgamberi thekson epërsinë e atij sistemi ndaj sistemeve të tjera të atëhershme. Aq më tepër, në këtë Kartë vijnë në shprehje vetitë fetare, juridike, me të cilat theksohet pluralizmi i vërtetë shoqëror i popullsisë së Medines, për të cilin garanton kushtetuta. Në suaza të këtyre parametrave dhe vlerave shoqërore-politike, Marrëveshja e Medines i bashkon specifikat e të gjitha feve (muslimane, hebraike dhe krishtere), specifikat juridike dhe kulturore të banorëve në shtetin-qytetin e Medines, ku në kuptimin më ideal manifestohen pluralizmi dhe sistemi demokratik. Sikurse që cekin shumë mendimtarë perëndi-

morë (Paraqet, Raymond, Aron, Robert Dahl, Stewart Mill, Rene Guenon, L. Lipson, E. Gibbon, etj.) se demokracia perëndimore është një kuptim i paqartë, plot konfuzione, kontradikta dhe paqartësi si në kuptimin etimologjik dhe politik, ashtu edhe në jetën praktike të Perëndimit. Por, për vlerat e këtij sistemi përdoret një mekanizëm i hatashëm propagandistik ku theksohet se të drejtat e njeriut respektohen vetëm në vendet perëndimore, vende të një demokracie politike, të tregjeve të lira, megjithëse në ato shoqëri dominojnë raportet garuese ndërmjet njerëzve si individë dhe ndërmjet grupacioneve të ndryshme shoqërore dhe politike, duke shkaktuar vrapim në konkurrencë, konflikte dhe përçarje ndërmjet strukturave të përmendura dhe njerëzve. Bile, ky sistem jetësor mund të krahasohet me bazën teorike të zhvillimit të llojeve dhe formacioneve biologjike të Darvinit, ku dominojnë llojet dhe formacionet më të forta (kjo teori është abstrahuar dhe e lënë si e paqartë dhe e pavërtetë), respektivisht bazën e ka edhe në teorinë e Adam Smithit ku ky e thekson njeriun bashkëkohor si HOMO ECONOMICUS, në vend që të jetë HOMO SPIRITUALIS. Pra, siç e vëren autori, në këto sisteme njeriu atomizohet, shpirtërisht shkatërrohet duke u transformuar në një gjë të thjeshtë, në një numër, në shumë raste edhe në zero! Me një mjeshtëri të rrallë autori thekson dyfytyrësinë e Perëndimit kur përdor slloganin pluralizëm, i cili funksionon me “dëshirën e shumicës ndaj pakicës” sidomos kur trajtohen rezultatet e votimeve, dhe në rastet kur ato janë 51% ndaj 49%, çfarë raporte të drejta paraqesin, vetëm hipokrizi dhe sarkazëm! Kush vendos për mendime të drejta apo të padrejta në këso shoqëri? Oligarkia vendos për atë çka është e drejtë dhe e padrejtë

dhe çka dëshirojnë masat e popullit, duke ia shtuar në fund epitetin sarkastik – DEMOKRACI!?

Ndërkaq, në Islam nuk mund të ketë ndarje të grupacioneve të popullsisë sikurse në Perëndim, pos kategorive HAVASS dhe AVAM. Derisa havassët janë të diturit, avam paraqesin masat e gjera të popullsisë me mundësi që individi avam mund të avancohet në havass, por me punë dhe shkathtësi. Në këtë kuptim, MUXHTEHIDI paraqet një individ autoritar nga radhët e qytetarëve, i cili këtë e ka fituar me dije, punë dhe autoritet, si p.sh. Ebu Hanife ose Ebu Jusufi që rrodhën nga familje të vobekta, kurse IXHTIHADI dhe IXHMAJA janë mendimet institucionale dhe qëndrimet e përbashkëta të të gjithë muxhteheidëve si praktikë politike dhe juridike në suazat e politikës fetare. Këto formacione administrative nuk i përkasin popullsisë joislame për arsye se ata i kanë ligjet e veta fetare, por këtu roli i shtetit bazohet në juridiksionin e mbrojtjes aktive të tyre dhe të të gjitha segmenteve shoqërore, për të cilën gjë është hartuar Karta e Medines, marrëveshje kjo ndërmjet shtetit dhe përfaqësuesve të grupeve tjera fetare, etnike dhe kulturore. Shoqëria multireligjioze në një shtet islam duhet të paraqesë *bona fide* një dukuri të vërtetë të jetës pluraliste ku nuk ekziston kategoria e shumicës, por vetëm pluralizmi. Autori i kësaj vepre i thekson L. Lipson dhe R. Guenon, alias Abdylvahid Jahja, kur pyesin se nga aspekti moral a duhet që administrimi i shumicës të jetë i drejtë? Këtë forcë të strukturave shtetërore-administrative demokracia ia ka besuar popullit! Por, me këtë pushteti nuk është anuluar, vetëm se i është ndryshuar pozita dhe pronari(?!).

Në fund, këtë vepër analitike-shkencore të Ali Bulaçit do t'ia kisha preferuar strukturës së inteligjencies shqipfo-

lëse si një sihariq të këndshëm, për ta lexuar dhe perceptuar në mënyrë korrekte faktologjinë e shtruar të temave dhe shpjegimin shumë racional të autorit. Shpjegimet objektive dhe faktologjia krahasuese e formacioneve, strukturave dhe dukurive të ndryshme shoqërore-politike, paraqesin në të vërtetë mjeshtrinë e rrallë me të cilën disponon Ali Bulaçi. Në shprehje në këtë vepër vjen edhe arti i parashtrimit të problemeve sepse këtu kemi të bëjmë me një shkencëtar, mendimtar dhe intelektual të rrallë të Turqisë, i cili shkruan “*sine ira et studio*” (pa urrejtje dhe anim), me një humanist të shquar ndaj të vërtetës historike të zhvillimit kulturor-shpirtëror dhe organizativ të mbarë njerëzimit.

Për daljen e veprës në fjalë në gjuhën shqipe, e përkthyer nga boshnjakishtja, duhet të jemi mirënjohës për punën e palodhshme të z. Nexhati Ibrahimit, i cili në kushte shumë të vështira jetësore, e mori edhe këtë barrë mbi vete dhe ia doli me sukses që ta përgatisë këtë vepër për opinionin intelektual shqipfolës.

Prof. dr. Musa Gashi
Dhjetor 1997, Prishtinë

PARATHËNIE E BOTIMIT NË BOSHNJAKISHTE

Islami – alternativë shpëtimtare politike e epokës moderne

Në shumë vende në librin e vet Ali Bulaç përfundon se njerëzimi, për shkak të konceptit të shtetit modern nacional dhe “shtetit-kompani”, gjendet në qorrsokakun epokal, “në fund të historisë”, si ka thënë Fukuyama. Koncepti i rrezikshëm i shtetit, për të cilin është fjala, nuk e përfshin tërë Planetin, por ai me siguri përfshin rajonet dhe qendrat më të mëdha e më të rëndësishme të forcës, të vendosura në Perëndim, të cilat thelbësisht përcaktojnë proceset historike të botës moderne në dy shekujt e fundit. Shteti modern është më represiv dhe më i rrezikshëm nga pararendësit e vet në shekujt e mëhershëm!

Edhe sikur mos ta kishim lexuar librin e Bulaçit, ne, pjesëmarrësit e fundit të shekullit më të përgjakshëm në historinë njerëzore, trashëgimtarë të përvojës politike evropiane, ne që e shijuam edhe fashizmin, dhe, si thotë Bulaçi, “vëllain e tij – komunizmin”, sot e dimë që punët qëndrojnë ashtu. Por, në katastrofat e mëdha, dora e Zotit gjithherë jep po ashtu gjasa të mëdha për shpëtim, ta parafranoj Novalisin. Ato gjasa për shpëtim Ali Bulaçi i sheh në filozofinë politike islame – si të doni – të hedhur,

të mbyllur e të rraskapitur, të asfiksuar, të marginalizuar, në konceptin islam, krejtësisht tjetërfare, të shtetit dhe pushtetit. “Krejtësisht në kundërshtim me fjalët e Fukuyames, konsideroj se i vetmi Islami mund t’i kundërvihet fundit të historisë, përkatësisht, të drejtë dhe forcë për këtë konfrontim, posedojnë vetëm muslimanët”, shkruan Bulaçi, dhe shton:

“Kur’ani dhe Sunneti autentik dhe orientimet e tyre politike edhe sot paraqesin shpresën dhe zgjidhjen e vetme për njerëzit që jetojnë nën regjimet edhe tash ekzistuese diktatoriale dhe totalitare, në sistemet e përfaqësimit, sikur edhe në demokracitë e gjymtuara të tipit pluralist”.

Në çka Ali Bulaçi e ndërtoi bindjen e vet?

Së pari, duhet thënë se ai nuk është kurrfarë mesianisti, as utopist. Bulaçi shkruan mjaft seriozisht dhe në mënyrë të argumentuar. Përparësia e madhe e këtij autori është në atë që pas tij ekziston, e në njëfarë përmase edhe vazhdon, përvoja politike e Islamit të hershëm, klasik dhe bashkëkohor që sot i ofrohet botës moderne si alternativë shpëtimtare dhe liridashëse. Bulaçi drejton gishtin në këtë alternativë.

Duke e ndarë librin e vet në tri pjesë, në të cilat rrënjësisht analizon tri regjime dominante, nga të cilat të gjitha të tjerat janë vetëm variante të njërit prej tyre, dmth.: demokracinë, teokracinë dhe totalitarizmin (perëndimor), Ali Bulaçi, sipas fjalëve të tij në hyrje të librit të vet, në plan të parë përgjigjet në pyetjet cili nuk është modeli politik i Islamit. Bulaçi ka arsye të thella që e bën këtë, pasi që kundër Islamit si mësim gjithëpërfshirës në Perëndim sikur edhe në Lindjen e Largët joislame zhvillohet luftë mediumesh *in continuo* veçanërisht pesëmbëdhjetë – njëzet vjetët e fundit, prej kur pjesa më

vitale e botës islame e ka filluar rilindjen fetare, kulturore dhe politike në baza të fesë së vet, të ashtuquajtur *sahwe* (zgjim). Islami njësoj është i larguar si nga teokracia ashtu dhe nga totalitarizmi, pohoi Bulaçi. “Nëse dëshirojmë të vijmë deri te përfundimi korrekt mbi vlerat e demokracisë, atë para së gjithash duhet krahasuar me Kartën (Dokumentin) e Medines – frutin e një kulture politike tjetërfare, e pastaj të testohet realizimi i idealeve që demokracia i ka planifikuar...” (fq. 31).

Duke i analizuar dobësitë e demokracisë, si shpikje politike tipike perëndimore, pasi që ai, Perëndimi, nga sfera politike e ka mënjanuar Kishën, por jo edhe fenë (e krishterë), Bulaçi thekson se demokracia është vetëm “modeli mjaft përkatës i sistemit shoqëror-politik”. Në të vërtetë, demokracia është një mashtrim epokal i njeriut bashkëkohor, sidomos i muslimanit bashkëkohor. Sepse, thotë Bulaçi, derisa në Perëndim keni kritikët e demokracisë, të cilët janë të vetëdijshëm për të metat e saj, muslimanët e shekullarizuar në mënyrë jokritike kopjojnë këtë model shoqëror-politik, duke mos u kujtuar në përvojën vetjake, origjinale politike islame në të cilën janë eliminuar të metat e demokracisë. Muslimanët nuk janë të përkryer, thotë Bulaçi, por ata pranojnë porosinë nga i Përkryeri: “Demokracia nuk paraqet rendin më ideal... Filozofia perëndimore e Dijes së Mirëfilltë, në tërësi mohon ekzistimin e zgjidhjes me anë të Shpalljes dhe Urtësisë së Zotit... Vetëm aktivitetet dhe dukuritë në harmoni me harmoninë e Zotit janë ideale... Ne, natyrisht, nuk mund ta arrijmë përsosurinë, por neve për këtë na drejtohet i Përkryeri duke na dëftuar rrugët më të mira. Çdo injorim ynë i Rrugës së Vërtetë (*Siratu'l-mustekim*) do të na

kushtojë me humbje katastrofike dhe me destruksione të mëdha.” (fq. 100).

Thelbi i demokracisë perëndimore përmbahet në parullën e popullarizuar “Çdo gjë për popullin – krahas popullit”. Bulaçi zbulon atë eksperiment të organizuar, të rrezikshëm politik, duke treguar mungesat e zgjedhjeve statistikore, përfaqësimit dhe vullnetit të shumicës (dmth. vullnetit të partisë sunduese) dhe kurthet e individualizmit, ato karakteristikat themelore të demokracisë politike të Perëndimit. Në të, shkurtimisht, fjala është për dominimin e sasisë ndaj cilësisë, rrenës ndaj të vërtetës, padrejtësisë ndaj drejtësisë, demagogjisë ndaj parimit dhe moralit. Pakicat nacionale dhe fetare nuk mund t’i sendërtojnë të drejtat e veta elementare pasi që gjithherë mund të mbivotohen me shumicën e manipuluar, kurse familja dhe individi shkapërderdhen në ngarendjen e pamëshirë, johumane “të rosës dhe krokodilit”, të fuqishmëve e të dobtëve, në të cilën që më parë fituesi dihet.

Dhe, ndonëse thotë e përgjigjet se cili nuk është modeli politik i Islamit, Bulaçi në çdo pjesë krahason zgjidhjet politike islame me ato që i analizon dhe, më së shpeshti, i atakon. Kështu, në pjesën për demokracinë shpjegon rolin e muxhtehidit, si ruajtës të vlerave të proklamuar të bashkësisë muslimane, ummetit, atë determinant të pushtetit të konstituar në ligjet universale të Zotit. Zgjidhjet, betimi (*bej’a*), vendosja kolektive (*shûrâ*) dhe muxhtehidët, komentuesit dhe ruajtësit e ligjit – këto janë institucionet me të cilat bashkësia muslimane mbrohet edhe nga pushteti i të a.q. spiritualistë, teokracisë, edhe nga despotët, totalitaristët, dhe këto janë institucionet që i eliminojnë dobësitë e modelit demokratik evropërimor.

Duke insistuar në demokracinë e vet politike si model global, Evropa eksporton vlerat e veta kulturore (më shpesh: “vlerat”) në vendet dhe popujt joevropianë, me çka e siguron dominimin e vet mbi ta. Ka të bëjë me shantazhin global për popujt e të a.q. Botës së tretë, të cilët nuk kanë gjasa që të dalin nga mjerimi pasi që pikërisht Perëndimi ua ka imponuar regjimet marionete që i shërbejnë Perëndimit, e jo popujve të vet. “Në rast se gjendja e këtillë vazhdon, ekzistenca dhe planeti ynë përgjithësisht nuk do të mund të ruhen nga katastrofa kërcënuese. Rezultatet e vazhdimit të zhvillimit të kësaj situatë do të jenë zgjerimi rapid dhe rritja e mjerimit, urisë dhe vdekjeve masive, përkatësisht zhdukja totale e shoqërive joperëndimore”. (fq. 50).

Vendi kyç i librit të Bulaçit mbetet Karta e Medines, kushtetuta e parë e shkruar në histori të njerëzimit të cilën e ka hartuar peygamberi, Muhammedi alejhis-selam, me hebrenjtë dhe me mushrikët (politeistët). Fjala është për dokumentin që hedh poshtë parimin e individualizmit dhe të shumicës, por e ruan parimin e pluralizmit. Karta e Medines lindi në gjurmë të Islamit, jo si fe e re, por si zanafillore që i konfirmon shpalljet dhe peygamberët e mëhershëm, që konsiderohet si fe e përkryer (kemalijeh), që zë fill në realitetin në të cilin All-llahu xhel-le shanuhu i ka krijuar njerëzit dhe bashkësitë e tyre-tjetërfare. Islami zë fill në përbashkësinë e fesë (“*O, ithtarë të Librit (hebrenj e të krishterë), ejani të tubohemi rreth një fjale – edhe për ne edhe për ju e përbashkët*” – Kur’ani) dhe pluralitetin e ligjit fetar. Kjo është ide kryesore e organizimit politik në bazë të monoteizmit. Të gjithë anëtarët dhe të gjitha bashkësitë, të nënshkruarit e Kartës së Medines konsiderohen një ummet, kurse çdo bashkësi është bashkësi e

veçantë juridike me autonominë e vet fetare dhe kulturore. Shoqëritë që atëherë dhe më vonë në histori i ka ngritur Islami, në parim janë multietnike dhe multikonfesionale, por edhe – multikanonike. Thjesht, në ato shoqëri, në të cilat kushtetuta garanton autonominë e bashkësive më të vogla, nuk mund të vijë deri te mbivotimi i shumicës dhe shkelja e të drejtave minoritare. Ky model në masë të barabartë e largon Islamin edhe nga totalitarizmi dhe nga dobësitë e demokracisë.

Në fund, një fjalë – dy mbi teokracinë dhe Islamin. Bulaçi drejt e vrojton se duhet nisur nga përvojat e ndryshme të Lindjes islame dhe Perëndimit kristian. Derisa Perëndimi e njeh organizimin dhe shtresat në bazën sociale dhe ekonomike, Lindja islame e njeh fenë si themel (edhe) të organizimit politik edhe të grupacionit fetar si variant i dhënë shoqëror. Pas Islamit nuk qëndron mesjeta e errët në të cilën spiritualistët, teokratët, viheshin në vend të ligjit të Zotit. Pas Islamit nuk qëndrojnë turrat e druve me të cilat ndizej mendimi i lirë. Natyra e Islamit, ku nuk ka ndërmjetës midis Zotit dhe njeriut, e pamundëson shfaqjen e teokracisë. “Në Kristianizëm Kisha sundon në vend të Zotit, derisa në Islam askush nuk mund të sundojë në vend të All-llahut, populli qeverisjen ua beson atyre që ai i cakton ose i zgjedh. Ky është parim i pandryshueshëm që tregon se Islami nuk është teokraci”, shkruan Bulaçi.

Në kohën kur në këto hapësira jo vetëm serbët dhe kroatët, por edhe boshnjakët (e në masë shumë më të madhe shqiptarët, v. N.I.) inxhinierët e shpirtrave njerëzorë, “demokratët” dhe fashistët i kanë frikësuar nga Islami – që ithtarët e tij t’i privojnë jo vetëm nga të drejtat por edhe nga ekzistenca biologjike në trollin e tyre, kur muslimanët boshnjakë (dhe shqiptarët, N. I.) ende u janë

të kthyer pallateve evropiane e amerikane të drejtësisë si kibleve të veta, në kohën e shkretimit epokal shekullarist dhe imperializmit evropian kulturor, me të cilin përgatitet deislamizimi i muslimanëve në Ballkan dhe i pakicave muslimane në Perëndim, derisa të zgjasin mashtrimet mbi njëmendësinë politike të epokës bashkëkohore në rrafshin e njëjtë sikur edhe mashtrimet mbi Islamin, libri i Bulaçit në gjuhën tonë i gjason burimit të vet, nga i cili ka buruar: elifit intelektual, asaj shpate që pret barojat e shirkut bashkëkohor, politeizmit. “Islami dhe demokracia – teokracia dhe totalitarizmi” është ngritur kundër haramit më të madh: pushtetit jo të drejtë dhe totalitar, kurse Islami në të paraqitet në rolin kryesor: çlirimin e individit dhe popullit.

Xhemaludin Latiq

HYRJE

Jetojmë në kohën që është përplot spekulime për aspektet e ndryshme të Islamit. Është e natyrshme që, paralel me rritjen e vetëdijes fetare, islami në kufijtë e vet tregon interesim të madh për ndryshimin e perceptimit modern të njeriut. Do të ishte e palejueshme kur në vend të dialogut dhe këmbimit të mendimit, çdo gjë t'u lëshohej debateve dhe grindjeve të njëanshme "inteligjente".

Sot me këmbëngulje potencohet mendimi që muslimanët, po qe se diku e arrijnë pushtetin politik, do të konstituonin një regjim totalitar dhe teokratik që do të shënonte fundin e të drejtave dhe lirive bazë njerëzore, pluralizmit politik dhe qëndrimeve opozitare, që bashkësinë njerëzore do ta kthente në terrin mesjetar. Është detyrë, para së gjithash e inteligjencies muslimane, që me anë të hulumtimeve të tregojë se a është të përsiaturit e tillë korrekt apo jo.

Pikërisht këto dhe mendimet e ngjashme me to janë marrë si shkak themelor për shkruarjen e këtij libri. Kur hulumtimi im kishte përparuar dukshëm, u konstatua që dy nocione *politika* dhe *pushteti* paraqesin problemin kyç. Mendoj se me vendosjen e politikës në bashkësinë njerëzore, për pyetjen e pushtetit kam gjetur zgjidhje të mirë. Mirëpo, sa i përket kësaj, kur Islami është në pyetje – kurse kjo është e njëjtë nga këndet tjera të vështrimit, politika ka rëndësi dytësore dhe e arrin qëllimin vetëm

pasi të implementohet në planin universal, të përgjithshëm të bashkësisë.

Punimin tim pastaj e kam vazhduar në drejtim të gjetjes së përgjigjes në pyetjen dominante: “Cili nuk është modeli politik i Islamit?”, në vend që të ofroj përgjigje në pyetjen po ashtu korrekte: “Cili është modeli politik të cilit Islami i jep përparësi?”

Mendoj se rezultati deri te i cili kam ardhur është i kënaqshëm dhe përkatës. Në aspekt të prioriteteve politike, Islami nuk mund të jetë ekskluzivisht vetëm demokratik, vetëm teokratik apo vetëm totalitar; Islami e zgjidh (edhe) pyetjen e pushtetit duke e konsideruar pjesë natyrore të projektit të përgjithshëm politik të bashkësisë. Në pajtim me këtë, ky libër është i rëndësishëm sipas asaj që në çdo kaptinë të vet tregon përse Islami nuk mund të jetë vetëm demokratik, vetëm teokratik ose vetëm totalitar.

Në këtë hulumtim prioritet do të ketë Karta e Medines, plani alternativ i rregullimit shoqëror, në mënyrë që të shpjegojmë se cilit lloj të organizimit sistematik të bashkësisë Islami i jep përparësi.

E jona është që të përpiqemi, kurse sukcesi varet nga All-llahu...

Ali Bulaç

ISLAMI DHE DEMOKRACIA

Në tërë botën është i shtrirë mendimi se qeverisja demokratike në Perëndim është regjimi më i mirë i mundshëm deri te i cili njerëzimi ka mund të arrijë. Në krahasimin e regjimeve – në qoftë se mendohet që përkundër demokracisë qëndron monarkia e individëve, dinastia apo aristokracia e cila shumicën e popullit me të cilin qeveris e shpie në rrafsh të të marrëve, apo edhe teokracia në të cilat klerikët (priftërinjtë) konsiderohen të pagabueshëm – demokracia, në zgjedhjen e shumicës së njerëzve, pa dyshim do të marrë vend parësor.

Mirëpo, nëse dëshirohet të mbrohet mendimi se demokracia është regjimi më i mirë, atëherë ajo nuk mund të krahasohet me monarkinë, aristokracinë dhe teokracinë, por, marrë në përgjithësi, me idealet koherente brenda vetë modelit; duke i marrë parasysh idealet e ngjashme në historinë e njerëzimit, duhet hulumtuar se a i kanë arritur sistemet tjera politike idealet e veta për të cilat edhe sot flitet, dhe vetëm me këtë arrihet vlerësimi i drejtë.

Në Perëndim, i cili në themele të kulturës së vet manifeston vetëkënaqësi dhe narcisoiditet, konsiderohet se idealet që i përmban demokracia e atjeshme, në mënyrë speciale janë rezervuar për Perëndimin dhe se njerëzit, pasi që e kanë njohur demokracinë perëndimore, kanë mësuar për atë që, gjoja, ato i karakterizon: zgjedhjet,

aktivitetet politike, opozita, organizimi, ekzistimi i feve, kulturave dhe bashkësive etnike të ndryshme në shoqëritë pluraliste dhe grupacionet tjera shoqërore; pra, të përsiaturit e tillë, mediumet perëndimore për çdo ditë e përsërisin dhe me këmbëngulje qëndrojnë në të.¹

Kurse, në të vërtetë, sjelljet politike për të cilat flitet u janë të njohura edhe kulturave dhe traditave tjera: në disa ato janë mjaft të suksesshme, e në disa të kënaqshme.

Shumë orientalistë perëndimorë pranojnë se tradita e fiseve të vjetra arabe bart një karakteristikë demokratike; prijësi (kryepari) i zgjedhur konsiderohej i pari ndër të barabartit dhe të gjitha vendimet më të rëndësishme i merrte pas konsultimeve. Format e sjelljes së këtillë politike, me anë të mbrojtjes juridike në suaza të Islamit, janë ngritur në shkallë të pyetjeve mjaft të rëndësishme dhe nëpërmjet institucioneve me ndikim aplikoheshin në jetë, madje i kanë mbrojtur *harixhitët*, *mu'tezilitët*, *zejditët* dhe disa mendimtarë sunnitë e shiitë.²

Marrë objektivisht, ardhja e Muhammedit – alejhis-selam (a.s.) në Medine në vitin 622 sipas Hixhretit dhe hartimi i tij i *Kartës së Medines*, të cilën e kanë pranuar

¹ Edhe sikur disa hulumtues nga Perëndimi të pohojnë se nuk është ashtu, kjo është krejt e pamjaftueshme. Pjesëmarrja gjithëpopullore në zgjedhje dhe në pushtet nuk aplikohet vetëm në shoqëritë perëndimore dhe nuk është e saktë se për herë të parë paraqitet te grekët e vjetër. Më gjerësisht për këtë shih: C. Northcote Parkinson, *Siyasal Düsüncenin Evrimi* (Evolucioni i mendimit politik), përktheu në turqishte M. Harmanç, Stamboll, 1976, fq. 7 e tutje.

² Shih: Dr. Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düsüncesinde Muhalefet* (Opozita në mendimin politik islam), përktheu në turqishte dr. V. Akyüz, Stamboll, 1990.

dhe nënshkruar muslimanët, hebrenjtë dhe mushrikët, paraqet dokumentin e parë juridik, përgjithësisht i shkruar në bazë të të drejtave të barabarta për të gjithë dhe mbrojtjes së vlerave demokratike, dhe ky dokument është shumë më i vjetër nga ato që paraqiten në shekullin XVII dhe XVIII. Specificiteti i qartë i *Kartës së Medines* është në atë që ajo u jep përparësi veçorive fetare, juridike dhe kulturore, e mbështet modelin pluralist dhe atë pluralizëm e vë nën garanci kushtetuese.

Në qoftë se *Karta e Medines*, e cila përveç unifikimit të veçorive fetare, juridike dhe kulturore, mundëson që grupacionet e ndryshme shoqërore si bashkësi specifike juridike të ekzistojnë në paqe njëri pranë tjetrit, do të krahasohej me sistemet pluraliste dhe demokratike të Perëndimit, do të shihet se demokracia perëndimore përfaqëson filozofi politike mjaft dekadente. Sipas meje, nëse dëshirojmë të vijmë deri te përfundimi i drejtë për vlerat e demokracisë, atë para së gjithash duhet krahasuar me *Kartën e Medines* – frytin e një kulture politike tjetërfare, e pastaj të testohet sendërtimi i saj i idealeve që i ka paraparë në praktikë.

* * *

Përgjithësisht, në qarqet e atyre që i ofrojnë përkrahje rezervë demokracisë, në aspekt të definimit të saj ekziston konfuzion. Sipas sociologut italian Paretit, demokracia është, më së paku, një perceptcion i paqartë sikur edhe “feja”, kurse reputacioni i saj është më i rëndësishëm se vetë ajo. Duke e theksuar lirinë e vet, Perëndimi dhe KSBE (Konferenca për Siguri dhe Bashkëpunim Evropian, prej para do kohe Organizata për Sigurim dhe Bashkëpunim Evropian (OSBE, N.I.), kanë deklaruar tre

standarde: të drejtat njerëzore, demokracinë dhe ekonominë e tregut të lirë. Mirëpo, nuk është sa duhet e qartë përse ndërmjet këtyre tri vlerave detyrimisht shtrohet njëfarë lidhshmërie. Sepse, në bazë të përvojës sonë shohim që as gjatë historisë, as në epokën bashkëkohore nuk kemi argumente të forta për ekzistueshmërinë e obligueshme të lidhshmërisë ndërmjet tri vlerave të cekura; pikërisht e kundërta, në zgjidhjen përfundimtare, në lëmin e të drejtës së Sheriatit (civile, qytetare), nëse tashmë jo edhe në të drejtën zyrtare (*örf*), së bashku me rendin e vet të sulltanatit, qeveria osmane obligativisht i ka respektuar të drejtat njerëzore dhe atë gati gjatë tërë historisë së vet dhe me kujdes ka ruajtur cilësinë e respektit të shtetit. Natyrisht, nuk mund të thuhet se në qeverinë osmane sulltani është zgjedhur në bazë të parimeve demokratike dhe votave të zgjedhësve, por megjithatë, me sistemin e vet të sulltanatit dhe hilafetit qeveria osmane ka qenë shtet që, në planin e përgjithshëm, të drejtave njerëzore u ka kushtuar vëmendje së paku sa edhe qeveritë e tashme perëndimore (politike). Duke u kthyer prapa, gjendja e këtillë haset edhe te Selxhukët, Abasitët dhe Emevitët.³

Prandaj, insistimi këmbëngulës në ekzistimin e lidhshmërisë së fortë të të drejtave njerëzore dhe demokracisë si sistem politik i pjesës më të madhe të bashkësisë njerë-

³ Për demokracinë, të drejtat njerëzore dhe ekonominë e tregut dhe theksimin e tyre permanent si vlera dominante të Perëndimit si dhe për qeverisjen te osmanlinjtë, gjerësisht shih: Ali Bulaç, *İslam ve Fanatizm* (Islami dhe fanatizmi), Stamboll, 1993; kurse për kategoritë e Sheriatit (të drejtës qytetare të vlefshme për mbarë shoqërinë) dhe örfit (të drejtës zyrtare dedikuar vetëm për anëtarët e pallatit) shih: *Ibid*, fq. 2 dhe 3.

zore, paraqet vetëm qëndrimin teorik dhe dëshirën e individëve.

Lansimi i mendimit se të drejtat njerëzore janë të respektuara dhe të mbrojtura vetëm në vendet e tregut të lirë ekonomik, është propagandë e thjeshtë. Krejtësisht e kundërta, ligjet e tregut të lirë, që vlejnë vetëm në demokracitë politike, në thelb kanë karakter garues, por sendërtohen dhe prosperojnë edhe jashtë këtij garimi. Ky është realitet dhe ne këto do t'i shqyrtojmë në kapitulat vijuese.

STANDARDET E DEMOKRACISË

A ekzistojnë disa standarde me të cilat demokracinë, nga aspekti i supozimeve të saj fundamentale filozofike dhe idealeve politike, do të mund ta redukojmë? KSBE (tani OSBE, N.I.) këto standarde i deklaroi në tri anë. Natyrisht, ato duhet trajtuar në suaza të vlerave demokratike. Përse të drejtat njerëzore dhe ekonomia e tregut të lirë me demokracinë qëndrojnë paralel, e nuk përshkohen? Kjo është pyetje me mjaft rëndësi, sepse, nëse tashmë demokracia, sipas përkufizimit të vet, në vete përmban të drejtat njerëzore, atëherë këto të dyja nuk mund të trajtohen si të ndara. Pastaj, nëse të drejtat njerëzore mund të garantohen vetëm në demokraci, në atë rast demokracia do të duhej të jetë e ndarë nga të drejtat njerëzore. Lidhshmëria e ngjashme vlen edhe për ekonominë e tregut të lirë.

Sipas pothuaj të gjithë politikanëve në Turqi, demokracia përparon vetëm në atë vend ku është i mundur realizimi i postulatit të tregut të lirë dhe, përkundër të gjitha pengesave, ku është sendërtuar ruajtja e lirisë së mendimit dhe pronësisë. Kjo është, krahas theksimit të lidhjes së domosdoshme ndërmjet demokracisë dhe kapitalizmit, vetëm përsëritje e mendimit klasik se demokracia është fryt i kapitalizmit industrial. Mirëpo, atje ku kapitalizmi përparon nuk është e domosdoshme prania e demokracisë. Ndërmjet dy luftërave botërore, me vendin më të fortë të kapitalizmit industrial, Gjermaninë, kanë udhëhe-

qur nazistët – rrënuesit e të gjitha vlerave të demokracisë! Sot, Koreja Veriore përparimin dhe zhvillimin e vet vjetor prej 25% nuk ia ka borxh demokracisë! Edhe Salazari ka pasur ideale të ngjashme, pa marrë parasysh që kanë qenë të pasuksesshme. Sipas tij, e ai e kundërshtonte kushtetutën e votuar në Parlament, për pushtetin nuk është e domosdoshme fitorja e partisë, por për këtë është e domosdoshme të redukohet pushteti dhe të kufizohen ingjerenat e administruesve; ata duhet të administrojnë në pajtim me parimet kushtetuese, fetare dhe morale duke mos bërë rrëmujë ndërmjet shoqërisë dhe shtetit. Pa dyshim, koncepti i Salazarit për formulën antidemokratike liberale për Portugalinë ka qenë i pasuksesshëm, por nuk ka qenë e suksesshme as mbrojtja e mendimit se për partitë është i pamundur bishtënimi i postulateve të pashmangshme të demokracisë.¹

Ish-sekretari i përgjithshëm i KB-ve, U. Thant, gjatë kohës së udhëheqjes së kësaj organizate (1961-1971), ka thënë se nuk është i drejtë mendimi për atë se si në demokraci, përkundër pushtetit zyrtar, do të duhej të kishte opozitë mirë të organizuar, por se opozita, si standard i demokracisë, duhet të shprehë pavarësinë e vet totale. Kështu, edhe në këto tema, nuk mund gjithnjë të potencohet që demokracia ka standarde të caktuara dhe të insistohet në të kuptuarit e tillë. Sot shumica e atyre që flasin për standardet e demokracisë, me vetëdije apo jo, ekskluzivisht mendojnë në standardet e qeverisjes politike në Angli, Francë dhe SHBA. Shkaku kryesor për këtë është synimi

¹ Shih: Raymond Aron, *Demokrasi ve Totalitarizm* (Demokracia dhe totalitarizmi), përktheu në turqishte V. Hatay, Stamboll, 1976, fq. 227 e tutje.

që të tregohet se si në këto vende ndërmjet politikës së jashtme dhe demokracisë ekziston lidhshmëria e obligueshme, dhe, që është edhe më me rëndësi, që prej konstitimit të Amerikës e deri më sot, për demokracinë të përfitohet prestigji universal.

Është i drejtë përfaqësimi dhe mbrojtja e qëndrimit se Anglia, Franca dhe SHBA, në raport me vendet tjera, kanë pozitë dominante në aspekt të zhvillimit industrial. Mirëpo, kjo nuk hyn në sferën e shqyrtimit të demokracisë, por e pasqyron vrapin e vdekjes së vendeve kapitaliste për dominim në tregun botëror.

Në shekullin e kaluar Prusia e Bizmarkut, për shkak të përparimit të vet dhe për atë që ishte bërë forcë ngadhënjimtare në raport me Anglinë dhe Francën, është shënuar si armik të cilin duhet shkatërruar. Rusia cariste dhe Shteti Osman nën qeverisjen e sulltanit Abdulhamidit të Dytë, qenë klasifikuar në grupin e regjimeve totalitare dhe këtë jo vetëm për shkak se, gjoja, kanë qenë të mbyllura për demokracinë, por për shkak të bashkëpunimit të ngushtë dhe kontakteve me Prusinë. Në periudhën e njëjtë, shumë vende në esencë antidemokratike, nuk janë trajtuar për totalitare për shkak se kanë qenë në aleancë me Anglinë dhe Francën.

Situatë e ngjashme ka qenë edhe në kohën e luftës së Gjirit. Derisa diktatori irakian Sadam Huseini, që ta rrënojë rregullimin islam ka luftuar kundër Iranit, asnjë vend demokratik perëndimor as që ka përmendur se fjala është për një regjim totalitar (sadamiano-irakian, v. N.I.), por, kur ai e okupoi Kuvajtin, po ky Perëndim (Anglia, Franca dhe SHBA), në emër të, siç e kanë quajtur, “pushtetit ligjor” të Kuvajtit dhe me pretekst se Sadami po bën vepra penale kundër humanitetit, luftoi kundër Irakut duke e

proklamuar atë monarki fetare më dekadente dhe në emër të familjes mijanëtarëshe të sheikut (përkatësisht në emër të puseve të naftës dhe sigurisë së Izraelit, që, si askush tjetër, kurrë nuk i respekton të drejtat njerëzore, vendimet dhe rezolutat e Këshillit të Sigurimit), mbi popullin irakian hodhi milionë tonelata eksploziv! E kur, menjëherë pas hyrjes në fuqi të paqes, populli irakian u rebelua kundër Sadam Huseinit dhe kërkoi demokraci, Perëndimi, këtë herë duke u frikësuar që në Irak mos të konstituohet pushteti islam, në asnjë mënyrë nuk kundërshtoi mbytjen e mijëra njerëzve të pafajshëm nga ana e Sadamit, por Sadamit madje i jepnin cytje në gjenocid.

Nga fundi i shekullit të kaluar dhe në fillim të këtij, Anglia dhe Franca kanë luftuar kundër “administrimit diktatorial” osman në emër të, gjoja, të drejtave, lirive dhe demokracisë së mirëfilltë, e, në realitet, kishin për qëllim shkatërrimin e aleancës gjermano-turke-ruse të krijuar kundër tyre, shkatërrimin e Perandorisë Osmane dhe nxitjen e përçarjeve ndër anëtarët e kësaj aleance. Sepse, të mbështeten ata (*Ittihat ve Terakki Çeteleri*) që askush tjetër s’i mbështet, nuk ka kurrfarë lidhje me demokracinë e vërtetë!

Domethënë, *a priori* nuk mund të flitet për ndonjë standard ndërkombëtar që do të përcaktonte koherencën e demokracisë, të aspektit të saj të brendshëm e të jashtëm. Gjatë Luftës së Dytë Botërore vendet demokratike kanë luftuar kundër Italisë fashiste dhe Gjermanisë naziste që, diç më vonë, me Rusinë komuniste në Jaltë ndërmjet tyre ta ndajnë Evropën dhe botën. Fashizmi është orvatur ta gëlltisë botën dhe ka synuar të bëhet Roma e dytë, për çka edhe qe anatemuar. Njëkohësisht, Rusia sovjetike ka qenë kundërshtar i rreptë i pronësisë private. Pas Luftës së Dytë

Botërore, respektivisht gjatë luftës së ftohtë, Perëndimi, duke i theksuar këto dy kërcënime në plan të parë, ka bërë propagandën vetjake dhe është zhvilluar. Kjo është shfrytëzuar si mjet për përhapjen e demokracisë perëndimore.

Kur francezët kanë vrarë rreth një milion e gjysmë algjerianë që luftonin për mëvetësinë e vet, në Perëndim kësaj nuk i është kundërvënë askush, kurse në vitin 1991 po ky Perëndim “demokratik”, që ta shkatërrojë opozitën islame në Algjeri, e cila kërkonte vetëm kushte të njëjta zgjedhore për të gjithë, i anuloi zgjedhjet dhe fshehurazi ndihmon mbytjen e civilëve të pafajshëm në rrugët e Algjerisë.

Veç kësaj, Perëndimit duhet shtuar edhe mbështetjen e Izraelit dhe Afrikës Jugore – dy regjimeve më radikale nacionaliste dhe totalitare – shtypëse në botë! Perëndimi demokratik me aq hipokrizi është sjellë ndaj gjendjes në Algjeri ashtu që nuk ka mjaftuar ajo që 12 anëtare të Unionit Evropian, në takim në Lisbonë, kumtuan se intervenimi ushtarak i qeverisë “është në pajtim me kushtetutën”(!), por juntës ushtarake algjeriane – grupit që aspak nuk i përfillë dinjitetin njerëzor dhe liritë – i kanë mundësuar kredi në lartësi prej 484 milionë dollarë!

Duke e pasur tërë këtë parasysh dhe duke e ditur se ky është realiteti i kohës sonë, për cilat standarde të forta të demokracisë, si vlerat më të mëdha të Perëndimit që dëshiron t’i eksportoje në botë, mund të flasim? Nëse, veçmë pohohet që demokracia përcakton të drejtat fundamentale, lirinë dhe mundësimin e respektit reciprok dhe bashkëjetesës së qetë të të gjithë popujve, dhe atë nëpërmjet pluralizmit politik dhe opozitës së organizuar, vallë a nuk do të duhej atëherë që ato ideale dhe vlera pikësëpari t’i respektojnë dhe aplikojnë ato vende që

demokracinë me këmbëngulje e ofrojnë dhe ia imponojnë tërë botës?

Në realitet, kur është fjala për këtë, ekziston një paqartësi, e kjo është perceptimi se në vendet që i përfaqësojnë idealet demokratike, ndërmjet atyre idealeve dhe mekanizmit aktual politik në to, medoemos ekziston lidhja e caktuar. Sado që demokracia të jetë kundër fashizmit dhe komunizmit, dmth., përgjithësisht kundër regjimeve totalitare, po aq, së paku teoretikisht, është edhe kundër aristokracisë. Vetëm se këtu janë të hetueshme dallimet thelbësore midis vendeve perëndimore të administrimit demokratik. Për shembull në Angli, që konsiderohet djep i demokracisë, gati gjer në fund të shekullit XVIII e drejta e votës ka qenë e rezervuar dhe e lejuar vetëm për shtresën e caktuar të njerëzve dhe këtë si privilegj special, kurse në atë vend aristokracia ka siguruar ekzistimin e vet deri më sot. Nga kjo, pra, del që demokracia angleze nuk duhet patjetër obligativisht të jetë kundër aristokracisë.

Më tej, përkundër Francës, ku ideja për Republikën është mjaft fundamentale, Holanda, Danimarka, Belgjika, Suedia, Norvegjia dhe vendet tjera veriore nuk kanë qenë republika të veçanta.² Zvicra të drejtën e votës femrave ua ka pranuar tejet vonë, në vitin 1972, ndonëse konsiderohet si vend me demokraci më së miri të rregulluar! Në suaza të temës së theksuar, Suedia, të themi nuk është madje as vend shekullar. Domethënë, përkundër shumë njerëzve, për shembull modernistëve, shekullaristëve e të tjerëve turq, Suedia dëshmon se nuk ekziston lidhshmëria e obli-

² Shih: Ismet Özel, *Cuma Mektupları II* (Letrat e së premtës II), fq. 65 e tutje.

gueshme ndërmjet demokracisë dhe shekullarizmit. Pa mëdyshje, Suedia është vend demokratik i shkallës së lartë të respektimit të të drejtave njerëzore, por ajo nuk është shtet shekullar. Përkundër kësaj, për shembull, as Arabia Saudite nuk është shtet shekullar, por nuk është as demokratike, sepse ekzistimi i të drejtave njerëzore dhe lirive në të ekskluzivisht varet nga mbreti dhe anëtarët e familjes së tij.

Domethënë, para së gjithash shtrohet nevoja për zgjidhjen e paqartësisë rreth përdorimit etimologjik dhe politikologjik të fjalës *demokraci*. Fjala *demokraci* (njëjtë sikur edhe *kultura*) ka mbi treqind definicione. E përbashkët për të gjitha definicionet e këtyre fjalëve është ajo që në to në plan të parë theksohet “administrimi popullor”. Në pajtim me këtë, demokracitë, sidomos ato perëndimore, ndahen në tri parime kryesore:

1. sigurimi i lirive të individëve dhe mbrojtja e tyre kushtetuese, dmth. garantimi (*individualizmi*),
2. sistemi parlamentar (përfaqësues) si institucion për mirëqenien e popullit (*delegimi apo përfaqësimi*) dhe
3. e drejta e votës krahas administrimit në pajtim me dëshirën e shumicës (*shumica*). Mbështetja e demokracisë në këto tri parime fundamentale përcakton karakterin e saj permanent.

Te kjo ndarje tresh, *vlerat* dhe *mekanizmi* ndërlidhen ndërmjet tyre. Ashtu siç kemi përmendur më herët, vlerat që demokracia sot i përmban në vete, në të kaluarën kanë qenë të pranishme edhe në kulturat tjera politike, kurse janë realizuar me anë të, thënë kushtimisht, mekanizmave jodemokratikë. Për këtë, vlerat dhe idealet e përgjithshme politike është e pamundur të lidhen ekskluzivisht për demokracitë. Ndoshta do të mund të thuhej se demokracia

me vlerat e veta dhe bartësit e mekanizmit të tillë, është specificitet për traditën dhe kulturën politike të Perëndimit. Në këtë kontekst nuk duhet harruar faktin mbi ekzistimin e aleancës organike ndërmjet luftës klasore dhe ndarjes – si prapavijë historike e demokracisë – dhe pranisë obligative të klasës së klerikëve në aristokracitë aktuale. Demokracia në Perëndim në tërësi ka qenë e kushtëzuar me specificitetet e saj shoqërore, fetare, politike dhe ekonomike historike dhe, duke e patur parasysh këtë të vërtetë fundamentale, nuk mund të shtrojmë pyetje përse demokracia nuk është zhvilluar edhe në vendet tjera.

Marrë përgjithësisht, mendoj se në aspekt të sistemit mund të bëhet klasifikimi vijues:

1) **Sistemi i mekanizmit politik, që në mënyrë ideale u përgjigjet vlerave politike (modeli pluralist islam i zënë fill në themele të dialogut).** – Në favor të kësaj mund të cekim *Kartën e Medines* të nënshkruar me iniciativën e peygamberit Muhammed a.s. në Medine. Kjo kartë ka rekomanduar modelin e hapjes për participimin e plotë politik të grupacioneve të ndryshme fetare, kulturore dhe etnike, kurse në aspekt të veçanësive fetaro-juridike mbështetej në pluralizëm. Ndarja e barabartë e të drejtave politike, obligimeve ushtarake dhe të pasurive materiale, përpos që përcakton parimin kryesor të afrimit të grupacioneve shoqërore, njëkohësisht bashkësive të ndryshme fetare u mundëson jetë të qetë të përbashkët. *Karta e Medines*, e sajuar pas diskutimeve dhe marrëveshjeve të gjithanshme për zgjedhjen e administratës dhe pas pranimin të saj nga ana e banorëve të Qytetit Shtet (Medines – v. N.I.), ka qenë tekst i shkruar i kushtetutës sipas së cilës është vepruar dhe e cila është zbatuar. Ky model në tërësi ka qenë i hapur për participimin e

përgjithshëm politik dhe veprimin e opozitës, përkatësisht, garantimi i tyre kushtetues sendërtohej nëpërmjet marrëveshjeve dhe të drejtave që opozita përndryshe i posedonte.

2) **Sistemi i cili pjesërisht i mbron dhe aplikon vlerat ideale politike, por që me mekanizmin e vet është i mbyllur për participimin politik të popullit** (modeli i hilafetit – sulltanatit). – Ky sistem vetvetiu është paradoksal, kurse ka qenë aktual pjesërisht te Abasitët dhe Emevitët, e veçanërisht tek Osmanlinjtë. Nga njëra anë, ai me mekanizmin e vet politik ka qenë i mbyllur për participimin politik të popullit, që, njëkohësisht, nga ana tjetër, t'i respektojë vlerat universale politike, t'i mbrojë të drejtat njerëzore dhe ligjin ta vë mbi të gjitha. Në aspekt të të drejtave, më konkretisht: në fushë të *të drejtës zyrtare (örf)* vetëm për anëtarët e pallatit, sistemi ka qenë despotik, derisa në fushën e Sheriatit, te popullsia civile, ka qenë i drejtë në tërësi. Duke e krahasuar me sistemin islam, duke filluar nga *Karta e Medines* e deri te Aliu r.a., është e dukshme që ky sistem, për shkak të filozofisë politike dhe mekanizmit të pushtetit, posedon një largim radikal dhe shtegëtim bredhës në raport me sistemin ideal të administrimit politik. Mirëpo, kur ta krahasojmë me monarkitë evropiane nga ajo periudhë, shohim se ai, në raport me to, ka përfaqësuar model më të drejtë dhe më përparimtar.

3) **Sistemi i cili me vlerat e veta politike dhe mekanizmin është i mbyllur për participimin politik të popullit (monarkitë autokrate, aristokracitë).** Shembuj të sistemit të tillë janë: monarkitë e bazuara në traditën kineze, feudalizmi, sistemi indus i kastave, perandoria persi-

ane dhe bizantine, mbretëritë dhe aristokracitë e pranishme në Evropë deri në Revolucionin romak dhe francez.

Në këto modele, përveç në sferën politike, shteti ka marrë veprimin edhe në sferën civile.

Nëse flasim për shembujt e lidhshmërisë së fesë dhe shtetit, atëherë në këtë grup të sistemeve mund t'i klasifikojmë edhe teokracitë – sundimet e klerikëve (autoriteteve fetare) si dhe sistemin bizantinas dhe modelin e Rusisë cariste ku feja është organizuar në bazë të infrastrukturës shtetërore. Në bazë të klasifikimit global të theksuar vihet deri te përfundimi se, për shkak të vlerës politike dhe mekanizmave posedues, kriteri vendimtar i këtij sistemi është kundërshtimi i të drejtave të opozitës dhe inkuadrimi masave në jetën dhe vendosjen politike.

4) **Sistemi tek i cili mekanizmi politik mbetet prapa vlerave politike (modeli demokratik).** – Në qoftë se individualizmin e lëmë anash, shikuar filozofikisht, siç pohon edhe Lesli Lipson, demokracitë e zhvilluara, liritë fundamentale politike, barabarësia nacionale, liria e predikimit të fesë, liria e mendimit, përparimi kulturor dhe mundësitë e barabarta në punë dhe profesion, në vete i unifikojnë vlerat siç janë, të themi, mbrojtja nga rreziqet fizike dhe të përgjithshme për bashkësinë. Edhe me supozimin se këto vlera universalisht, domethënë nga çdo individ, janë pranuar, mund të shtrohet pyetja serioze në çfarë mase mekanizmi i tanishëm demokratik individëve dhe bashkësisë ka arritur t'ua sigurojë ato vlera. Ceket se “obligimi i bashkësisë është që, me ndërmjetësimin e administratës shtetërore, t'i realizojë këto vlera”, por edhe përveç theksimit se si popullsisë civile i janë njohur të drejta të gjera, megjithatë vetëm rrethit politik të bashkësisë, establishmentit politik, përkatësisht shtetit i

është mundësuar që t'i përcaktojë të gjitha këto vlera dhe të drejta. Sipas meje, ky realitet i shoqërive bashkëkohore moderne mjaft përkujton në paradoksin e pranishëm në modelin e sulltanatit osman, por vetëm në kuptim të kundërt; mirëpo, kjo njëkohësisht tregon se mekanizmi i këtillë politik me metodat më perfide dëshiron të kamuflohet. Sepse, pa marrë parasysh në pohimin se si mekanizmi demokratik është pluralist dhe liridashës, ai në thelb është i mbyllur për pluralizmin e mirëfilltë. Megjithatë, duhet thënë se modeli demokratik, parimisht është i hapur për pjesëmarrjen politike të të gjithëve dhe për opozitën e organizuar, pa marrë parasysh që kjo më së shpeshti praktikisht nuk realizohet.

Këtu, nëse do të bëjmë krahasime, në plan të parë duhet theksuar se në demokraci, ndryshe nga regjimet e konfrontuara me të: monarkinë, aristokracinë, sulltanatin e kështu me radhë, është e mundur të arrihet mirëqenie për shumicën e popullit sikur edhe ndërrimin e pushtetit pa përdorimin e metodave represive. Mund të konsiderohet se si vetë mundësia e ndërrimit jorepresiv të pushtetit, demokracisë i jep përparësi dhe karakter triumfal, por kjo nuk mjafton për mbulimin e mungesave të saj të përgjithshme.

Tash mundemi për së afërmi të merremi me ndarjen e trefishtë të mekanizmit demokratik, që më herët e patëm cekur, në mënyrë që të shohim se përse me këtë mekanizëm nuk mund të realizohen vlerat ideale politike.

1. Individualizmi

Individualizmi paraqet parimin qendror të të gjitha sistemeve të të përsiaturit perëndimor. Ai është zhvilluar në epokën parafranceze nën parullën *as Zot, as zotëri*,

është konkretizuar në teokraci nën udhëheqjen politike të autoriteteve fetare dhe në mbretëri – me anë të mbretit; ai është kundër sundimeve aristokrate; forcën më të madhe të vet e nxjerr nga rendi natyror; i mbron të drejtat e qytetarëve dhe njeriut kurse vlerat e tij i vë në plan të parë. Mirëpo, individualizmi ka rrënjë më të thella filozofike nga vlerat e tij të cekura politike.

Në atë kontekst, individualizmi paraqet sistem filozofik që hedh çdo gjë jashtënjerezore dhe autoritetet më të mëdha se njeriu siç janë ai i Zotit, metafizik dhe shpirtëror, kurse të Vërtetën (*Hakikat*) dhe realitetin i shpie në individin.

Në historinë e mendimit islam ka qenë e pamundur shfaqja e qëndrimit të tillë. Këtë tezë nuk e ka mbrojtur asnjë grupacion tjetër politik e fetar e as rrjedhat e mendimit..

Mbase këtu mund të bëhet dallimi thelbësor ndërmjet karakterit humanist të vlerave politike si supozime fundamentale filozofike të demokracisë, dhe karakterit hyjnor të atyre vlerave brenda filozofisë politike islame. Shikuar nga kjo perspektivë, nuk mund të gjendet pikë e përbashkët e mbiplotësimit reciprok të dy sistemeve të cekura. Te ato vetëm është e dukshme ngjashmëria në qëndrimin që e drejta e sundimit i përket ekskluzivisht popullit, përkatësisht, vetëm populli mund të jetë i autorizuar të qeverisë. Por, ne këtu nuk dëshirojmë të ndalemi në këtë temë.

Individualizmi, si pjesë e filozofisë politike, duke u identifikuar me stoicizmin grek, pikëpamjen kristiane të njeriut dhe me traditën e të drejtës natyrore, ka hyrë ndër parimet kryesore të demokracive perëndimore. Përkundër shtetit, e madje edhe shoqërisë, vetëm individualizmi e

mbron ekzistimin e individit dhe dëshiron t'i sigurojë garanci kushtetuese. Për shkak të qëndrimeve të këtilla individualizmi është parim së tepërmi i glorifikuar nga ana e shtetit dhe shoqërisë, ndonëse ata në thelb atij i janë oportunë. Detyrën e mbrojtjes të të drejtave dhe lirive të individit, si dhe garantimin e pavarësisë dhe dinjitetit të tij, e ka marrë mbi vete shteti, që paraqet definim të ri të statusit të individit. Sigurimi i përparimit shpirtëror të individit, pos të drejtave politike, është i lidhur edhe për mbrojtjen e tij shtetërore, juridike dhe kushtetuese.

Mirëpo, individualizmin e mirëfilltë kapitalizmi liberal e ka ngritur në shkallë të filozofisë. Sepse, sikur që thotë edhe Max Weber, miratimi i individualizmit si filozofi e jetesës ka qenë parakusht i gjetjes së trolit të përshtatshëm për përparim të kapitalizmit. Sipas atij mendimi, sendërtimi i kushteve identike dhe dhënia e përparësisë rezultateve të garave dhe vrapit në ekonomi ndër individë, do të sjellë deri te përparimi dhe zhvillimi i shoqërisë. Mbrojtja e qëndrimit të tillë shtrihet prej Darwinit në biologji, Max Weberit në sociologji, politikisht e ka formuluar Tocqueville, e deri te Adam Smithi në ekonomi, përkatësisht deri te *Homo economicus* i tij – i cili lufton dhe jeton vetëm për dobinë vetjake.

Kjo filozofi politike veten e konsideron për demokraci më të mirë dhe beson vetëm në lartësimin dhe rëndësinë e individit, përkundër praktikës në administratat totalitare. Të gjitha tekstet juridike prej deklaratave franceze deri te Deklarata e KB-ve për të drejtat njerëzore, në mënyrë prioritare e theksojnë jetën e individit në mjedisin e lirë dhe i mbrojnë dhe garantojnë të drejtat e tij që i ka realizuar në garim me të tjerët.

Tash e kemi më lehtë të kuptojmë përse Perëndimi të drejtat njerëzore, demokracinë dhe ekonominë e tregut të lirë i vë si parakusht dhe përse vetëm kulturën e përbashkët evropiane prej Atlantikut deri në Pacifik e bazon në këto tre parime fundamentale, kur dihet se këto janë universale dhe për çdokënd ideal pozitiv. Në suaza të traditës, demokracia si model politik që ofron vrap dhe garim, i jep përparësi ekonomisë së tregut të lirë pasi vetëm në atë rast dhe në botën e atillë mund të arrijë aftësi dhe përparësi më të madhe në raport me të tjerat. Të drejtat njerëzore, participimi i lirë politik, opozita, zgjedhjet dhe idealet tjera politike të demokracisë vetëm janë paravan për krijimin dhe zgjerimin e fuqisë dhe konstituimit të hegjemonisë së të fuqishmëve ndaj të tjerëve (të dobtëve). A thua ekziston shpjegim tjetërfare për këtë?

Do të jetë e dobishme që këtu diç më shumë të merremi me dy parametra, ngushtë të lidhur për demokracinë dhe pozitën e tyre real-politike në jetë. Mendoj se te të dy këta parametra janë të dukshme paradokset e qarta vijuese:

a) Paradoksi i vrapit dhe participimit politik

Shkencëtarët politikë sikur Robert Dahli, kanë pohuar që pas vrapimit politik dhe participimit politik demokracitë medoemos polarizohen dhe se nuk mund të flitet për ekzistimin e modelit politik vërtet demokratik, por vetëm për kuazi – demokracitë. Kjo shpjegohet në këtë mënyrë:

Siç kemi cekur më herët, filozofia e demokracisë, që në esencë mbështetet në individualizëm, përbëhet në atë që pranon dallimin në forcë dhe aftësi ndër individët, mbron të drejtën dhe mundësinë që ato dallime ndër ta të zhvillohen dhe artikullohen në shoqëri të lirë. Por, dallimi

në aftësi dhe forcë mund të manifestohet jo vetëm në mesin e individëve por edhe ndër grupacionet shoqërore, shtresat e caktuara të njerëzve, bashkësitë etnike dhe fetare të tubuara rreth caqeve të njëjta politike sikur edhe synimeve për arritjen e rezultateve identike. Në gjendjen e tillë, ata që janë më mirë të organizuar, shkencërisht dhe teknologjikisht më të përparuar dhe ata që posedojnë mundësi më të mëdha materiale dhe mjete më të mira informative, që në start të vrapit janë në pozitë më të mirë, kanë gjasa më të mëdha në raport me ata që nuk i posedojnë mundësitë e cekura. Natyrisht, kjo është krejtësisht e kuptueshme dhe e natyrshme. Në qoftë se, për shembull, dy atletë garojnë në kategorinë e njëjtë, njëri mirë i ushtruar, profesionist i stërvitur me ushqim të fortë, kurse tjetri i dobët, amator, që krahas kësaj për herë të parë merr pjesë në vrapim, nënkuptohet që amatori qysh në start, theksueshëm do të mbetet pas profesionistit.

Poeti i madh Muhammed Iballi këtë situatë tragjiko-mike kështu e përshkruan:

Një patë tha:

*Erdhi fermani nga Divani i Hidrit
se të gjitha detet janë të lira.
E krokodili kështu iu përgjigj:
- Mund të shkosh nga të dëshirosh,
Por mos harro
se edhe unë jam i lirë sa edhe ti.*

Pra, sistemi i sotëm i tregtisë së lirë dhe këmbimit të mallrave në suaza të marrëdhënieve ndërkombëtare, përkujton në vrapimin e patës dhe krokodilit në ujin e njëjtë. Ky është sot parimi bazë i lidhshmërisë reciproke në botë. A mund të ketë rezultate të drejta në vrapimin e dy garuesve jo të barabartë; vendeve industrialisht të zhvilluara,

teknologjikisht, me armatim, financiarisht, shkencërisht dhe në medime të forta, përparimtare dhe atyre të varfra që posa janë në fillim të zhvillimit në sferat e përmendura? Vrapin e vendeve të ekonomisë së tregut me të tjerët, në kushte jo të barabarta dhe me forcë dhe zhvillim jo të barabartë, gjithsesi shkon në fitim vetëm të vendeve industrialisht të fuqishme. Nëse raportet dhe lidhjet e këtilla zgjasin më shumë, vendet e varfra edhe më shumë varfërohen. Për këtë shkak, vlerat kulturore të Evropës (dhe tregut të përbashkët evropian), demokracia dhe ekonomia e tregut të lirë, nuk mund të jenë universalisht pozitive.

Nëse gjendja e kësaj vazhdon, ekzistenca dhe planeti ynë përgjithësisht nuk do të mund të ruhen nga katastrofa kërcënuese.³ Rezultat i vazhdimit të zhvillimit të kësaj situate do të jetë zgjerimi dhe rritja rapide e mjerimit, urisë dhe vdekjeve masive, përkatësisht zhdukja totale e shoqërive joperëndimore.

Gjendja e ngjashme është edhe me vrapin politik në vendin ku, për shembull, në arenën politike, në suaza të kufijve të tij ndërkombëtarë, sundon shkuja e plotë. Është e njohur që demokracitë preferojnë organizimin profesional, sindikalist dhe llojet tjera të organizimit të të gjitha shtresave të shoqërisë si dhe kyçjen e tyre në jetën politike. Mirëpo, sikur edhe të ishte ashtu, e dimë që mundësitë dhe fuqia e të gjitha institucioneve dhe organizatave demokratike kurrë nuk mund të jenë të barabarta. Në vrapin e tillë grupet më të forta e më të organizuara gjithnjë do të gjejnë mënyrë që të jenë para atyre të dobtave.

³ Shih, Ali Bulaç, *Din ve Modernizm* (Feja dhe modernizmi), Stamboll, 1993.

Kjo shënon ngushtimin e hapësirës së garimit të mirëfilltë demokratik politik dhe shndërrimin e tij në gjendje të paqëllimtë dhe jofunksionale. Ky është përcaktimi i qartë gjeneral i demokracisë perëndimore. Është e njohur që përfaqësuesit e popullarizuar të pushtetit, politikanët profesionalë dhe mirë të organizuar, mega – kompanitë e pasura, trustet e trureve, organizatat afariste multinacionale, lobet e organizuara në mënyrë efikase të popujve të ndryshëm në vendet joamtare e të tjera, kanë ndikim të madh në mekanizmat demokratikë të vendosjes, konkretisht në kongres ose parlament.

Grupet represive dhe egoiste, lakmuese të pushtetit, përpiqen t'i shfrytëzojnë parimet pozitive të shoqërisë liberale dhe të lirë të karakterit garues. Ata tërë sistemin ia nënshtrojnë vetes. Derisa, nga ana tjetër, shumica e madhe pozitën e vet nominalisht prioritare në shoqëri e realizon vetëm nga zgjedhja deri në zgjedhje, e sikur sistemi i prioritetit madje edhe të ndryshojë, gjithnjë mbeten rezultatet dhe pasojat negative për atë shumicë.

Nëse në dëm të vrapit politik do t'i kushtohej vëmendje më e madhe participimit politik, kjo domosdoshmërisht do të sillte deri te zhdukja e sistemit shumëpartiak – kushtit të pashmangshëm të demokracisë pluraliste. Kjo ka qenë karakteristika kryesore e sistemit në Bashkimin Sovjetik të dikurshëm dhe vendet e bllokut lindor para shkatërrimit të tyre. Gjatë të gjitha zgjedhjeve kryetari i shtetit dhe delegatët parlamentarë të Partisë komuniste kanë qenë të zgjedhur me 100% të votave të zgjedhësve ndonëse çdo gjë vazhdohej me të vjetrën, respektivisht asgjë nuk ndërrohej. Dikur, duke u mbështetur në zgjedhjet me participimin e plotë politik, në sistemin njëpartiak njëzeteshtatëvjeçar në Turqi dhe sot në shumë vende të

Lindjes së Mesme, afrikane dhe aziatike në pushtet kanë ardhur dhe po vijnë diktatorët dhe paravan – parlamentet e tyre. Duke folur në kontekst të participimit të theksuar, theksojmë se sfera e garimit në këto sisteme është ngushtuar shumë e madje edhe është zhdukur plotësisht. Kjo paraqet paradoks të pazgjidhur të demokracisë perëndimore edhe përkundër insistimit në zgjedhjet e lira, opozitën e organizuar, jetën shumëpartiake dhe pjesëmarrjen politike të të gjithë qytetarëve.

b) Paradoksi individi – shteti

Këtu do të merremi me pohimin se si në të gjitha shoqëritë perëndimore është e mundur të konstituohet demokracia dhe atë në tërësi. Ky paradoks nuk e karakterizon vetëm divergjencën tragjike ndërmjet individit dhe shtetit, si organizatë më e gjerë e shoqërisë në bashkësitë demokratike. Njëkohësisht, ai paraqet edhe konfliktin radikal ndër vetë vlerat më relevante dhe supozimeve filozofike të demokracisë. Te vlerat demokratike individualizmi mban pozicionin udhëheqës. Mirëpo, kundrejt forcës në rritje të shkencës dhe teknologjisë në shtetin modern, individi gjithnjë e më shumë po atomizohet dhe është fakt se ai, përkaj institucioneve shtetërore me ndikim, bëhet vetëm një kukull sociologjike. Gjendja e këtillë i nënshtrohet kritikës së rreptë nga ana e shoqërive perëndimore.

Dy faktorë janë vendimtarë në pengimin e dhënies së kuptimit të plotë individit në demokracitë moderne: i pari është shteti, kurse i dyti institucionet që veprojnë koordinueshëm me shtetin. Teoretikisht është e arsyeshme që në demokraci të gjitha të drejtat dhe liritë themelore të individit janë të mbrojtura krahas asaj që kjo është e aplikuesh-

me vetëm në rast të forcimit të shtetit. Ky proces, sërisht, medoemos zhvillohet në dëm të individit pasi që në sistemin demokratik individ, në raport me shtetin, i është lënë vetvetes.

Brenda grupit të vet shoqëror, njeriu paraqet vlerë me rëndësi dhe zë pozicion të lartë, edhe atë së pari në familje e pastaj edhe në bashkësi, si entitet tjetër, më i gjerë se familja. Kur shteti ta trajtojë individin në pako me grupacionin e tij shoqëror, përkatësisht si pjesë natyrore të atij grupacioni nga i cili, dmth., kurrsesi nuk do të guxonte ta ndajë, atëherë në shoqëri bashkësia civile do të jetë më e fortë nga ajo politike. Individin nuk mund ta forcojë shumësia apo gjerësia e të drejtave dhe lirive të dhëna prej shtetit. Atë në të gjitha aspektet e forcon vetëm bashkësia që mund të vijë para shtetit. Atë bashkësi e përbëjnë grupacionet e ndryshme fetare, juridike dhe shoqërore. Për këtë sistemi politik islam e ruan ummetin me kujdes dhe ka përgjegjësi më të madhe nga ajo ndaj shtetit. Në këtë mënyrë individ bëhet i fortë. Derisa te demokracitë moderne shteti është ai që me individin vë lidhjen dhe lidh marrëveshje. Duke u gjetur në tavolinën e njëjtë me individin, shteti, me anë të presionit të vet, në mënyra të ndryshme aplikon atë çka dëshiron dhe atë e detyron që këtë ta pranojë. Ujdia e njeriut dhe shtetit në shoqëritë moderne shkakton dobësimin permanent të institucionit të familjes dhe çintegrimin e bashkësive fetare, etnike e të tjera. Me anë të shtetit dhe institucioneve shoqërore shpejtimi i këtij procesi nuk është aspak i rastit. Familja, në shekullin e kaluar, e gjerë, tradicionale, në gjysmën e parë të këtij shekulli bëhet institucion miniatural, kurse në prag të shekullit XXI shkon drejt transformimit në raritet të vërtetë. Me shkapërderdhjen më të madhe të blloqeve,

grupeve, xhemateve dhe bashkësive shoqërore, individi gjithnjë e më tepër atomizohet, që shprehimisht rrit mundësinë e madje edhe dëshirën e shtetit për dhunë. Shtetet ekstreme represive gjenden në Perëndim, me atë që represioni në ato shtete moderne është diç tjetërfare nga ai i vrazhdi dhe i dukshmi i pranishëm gjatë historisë. Po ashtu, shtetet moderne, me anë të teknologjisë, shkencës dhe instancave të ndryshme, e rafinojnë represionin e vet, e më së shpeshti atë tërësisht e fshehin. A ekziston sot fushë e jetës njerëzore, në të cilën, nëpërmjet institucioneve të veta, shteti modern nuk është përzier? Prej shëndetësisë deri te arsimimi, prej miratimit të ligjeve deri te jeta seksuale...?

Shteti modern njeriut i imponon role të ndryshme enormitetet e të cilit e *gëlltisin*. Objektivizimi dhe autonomizimi reciprok i institucioneve moderne prodhojnë vështirësi që individit i paraqesin tragjedi. Shëndetësia bashkëkohore, e drejta, ekonomia, arsimimi, arti, konsumi, ushqimi, seksualiteti, sporti, shkenca, informimi e të ngjashme me këto përbëjnë institucione të veçanta të zhvilluara dhe të gjitha ato, duke e mësuar individin si do të duhej të sillej, i imponojnë kërkesa krejtësisht të kundërta, duke pritur prej tij kryerjen simultane të roleve të ndryshme.

Krahas të gjitha pasojave për bashkësinë, gjendja e këtillë tragjike e shkatërron edhe origjinalitetin e njeriut. Lirisht mund të thuhet se me këtë proces zhduket individi. Ai pushon të jetë i lirë për vete dhe në emër të vetin të marrë vendime; pra bëhet *gjësend* i rëndomtë, objekt.

Përkundër të gjithave, në demokracitë perëndimore e gjithë kjo hipokrizishtë bëhet dhe atë nën firmën e *pluralizmit*. Leslie Lipson këtë bukur e ka përshkruar: depërtimi i

mendimit se si në demokracitë perëndimore të gjitha vendimet merren sipas dëshirës dhe kërkesës së popullit, paraqet mashtrim klasik! E vërteta është thelbësisht tjetërfare, por me paraqitjen e këtillë të gjendjes ajo është e fshehur.

Duke e ndriçuar prapavijën e këtij problemi shtrohet një pyetje mjaft e rëndësishme. Me fjalë të tjera, në cilën mënyrë të këtillë populli apo shumica diçka kërkon dhe dëshiron? Sigurisht ashtu që ata që i marrin vendimet thonë: *Populli këtë duhet patjetër ta dëshirojë!*

Domethënë, së pari detyrohet në dëshirën, e kur *dëshira* e tillë ta arrijë shkallën e *pluralizmit*, i shtohet epiteti *demokratik*.

Kur është fjala për këtë temë, nuk ka dyshim që qendrat e ndryshme shkencore, institucionet dhe mediumet kanë rolin vendimtar në presion, dmth. në ndikimin në individin dhe bashkësinë.

2. Delegimi (përfaqësimi)

Delegimi ose kualiteti deklarativ-përfaqësues paraqet një prej dobësive më të mëdha të demokracisë. Njëkohësisht, është një prej problemeve të vjetra edhe më tej të pazgjidhshme, për të cilin administruesit dhe ata me të cilët administrohet, nganjëherë në shumicë të madhe, nuk kanë qëndrime të harmonizuara. Administrimet politike deleguese, domosdoshmërisht paraqiten pikërisht për shkak të jetës urbano-statike dhe numrit të madh të popullsisë të shkapërderdhur në pjesët reciprokisht të larguara në shtetet bashkëkohore nacionale, e nganjëherë edhe për shkak të pamundësisë që pushteti urgjentisht të përcaktohet dhe stabilizohet, sikur ka qenë rasti dikur në Athinë. Në shikim të parë, të duket se gjerësia gjeografike dhe

shtimi demografik i popullsisë domosdoshmërisht hapin rrugë për zgjidhjen e këtillë. Por, edhe sikur e gjithë kjo të ishte ashtu, sistemi i delegimit nuk lirohet nga problemi i vet më thelbësor, përkundër të gjitha veçantive të veta demokratike.

Duke folur për këtë temë, janë dy aspekte në të cilat duhet ndalur. I pari është problemi i transmetimit të legjislaturës së të zgjedhurve në parlament, ku ata na përfaqësojnë, kurse i dyti është dhënia e besimit qeverisë, e cila duke e pasur pushtetin legjislativ dhe duke u mbështetur në besimin e marrë, sjell akte juridike dhe dispozita.

Në krye të aktiviteteve, që shtetin, në raport me bashkësinë shoqërore, dmth., në raport me ata me të cilët qeveriset, e bëjnë të fortë, qëndron karakteri joshoqëror i legjislaturës.

Mendimi politik islam e konsideron të përshtatshme që të drejtën e legjislaturës nga qytetarët ta përcjellë në muxhtehidët, përfaqësuesit e tyre natyrorë. Po nënvizojmë se këtu është i domosdoshëm të kuptuarit korrekt i institucionit të ixhtihadit. Në bashkësinë e bazuar në parimet islame, muxhtehidët, përkatësisht njerëzit që mund të merren me ixhtihad, në tërësi janë të ndarë nga politika dhe vijnë nga radhët e qytetarëve. Muxhtehidi mund të vijë në krye të bashkësisë ose xhematit, anëtarit të saj të natyreshëm ku vepron, vetëm në bazë të njohjes së shkencave fundamentale dhe të kuptuarit të thellë të problemeve aktuale të asaj kohe. Kjo më vendosmërisht është determinuar me aftësitë ekzistuese natyrore dhe talentin e vetë muxhtehidit se sa me mbështetjen në zgjedhje me shumicën e votave. Sepse, dikush në kuptim të plotë është muxhtehid, jo në bazë të statusit të vet politik apo shoqëror, por në bazë të cilësisë dhe vëllimit të dijes dhe

aftësisë së arritur. Njerëzit e dëgjojnë, e pranojnë, pajtohen me mendimin e tij dhe, nëse e shohin të arsyeshme, i ndjekin vendimet e tij. Gjendja e tillë e ngre muxhtehidin në shkallë të liderit natyror të xhematit (bashkësisë). Ky është proces qytetar, natyror.

Nëse zgjidhjet ixhtihadike të muxhtehidit të caktuar i plotësojnë të gjitha kushtet dhe supozimet metodologjike, nga ana fetare janë të vlefshme dhe të pranuar. Ato mund t'i largojnë vetëm ato zgjidhje tjetërfare të muxhtehidëve tjerë dhe këtë për temën e njëjtë dhe krahas përmbushjes paraprake të kushteve të cekura. Mirëpo, refuzimi eventual i zgjidhjeve juridike të muxhtehidëve, as atij as njerëzve që e ndjekin nuk ua përjashtojnë mundësinë që edhe më tej të veprojnë sipas tyre. Të drejtën e popullit, ose një pjese të tij, që ta ndjekë muxhtehidin e caktuar, nuk mund ta pengojë as shteti as cilido muxhtehid tjetër. Obligimi vendimtar i shtetit në shoqërinë islame ndër të tjera është edhe mbrojtja, pranimi i lirisë të çdo personi të aftë për angazhim me ixhtihad. Për shkak të zgjidhjes së problemeve të reja, shteti – i cili nuk do të duhej të përfaqësonte vetëm njërin nga medhhebet ose ndonjë qëndrim strikt fetar – ka të drejtë t'i japë përparësi cilëso zgjidhjeje ixhtihadike. Po ashtu, edhe nga ana e shtetit muxhtehidët e pazgjedhur dhe ithtarët e mendimeve të tyre, në situatën e dhënë kanë të drejtë të mbesin në zgjidhjet e tyre. Nëse tanimë është kështu, atëherë dyert e ixhtihadit assesi nuk mund të jenë të mbyllura, sepse ixhtihadi është garanci e ummetit kundrejt pushtetit politik.

Ekzistojnë dy parime të përbashkëta dhe për të gjithë muxhtehidët të lidhura, Kur'ani *adhimushan* dhe Sunneti autentik (praktika fetare dhe hadithet e Muhammedit (a.s.) – v. N.I.). Këto janë njëkohësisht edhe burimet kryesore të

së drejtës së tërësishme islame. Është obligim i muxhtehidit që çdo zgjidhje të vet ta bazojë në këto dy burime islame-juridike, përkatësisht që me to korrektësisht t'i argumentojë. Krahas kësaj, ky është edhe shembull tipik i hyjnijësisë së të drejtës në Islam. Lirinë e muxhtehidit, përveç teksteve dispozitive (*nasu'l-muhkem*) (teksti i Kur'anit dhe Hadithit) dhe respektimit të metodologjisë së sjelljes së zgjidhjes, asgjë tjetër nuk mund ta kufizojë. Shteti në asnjë mënyrë nuk ka autorizime të përzihet në përfundimet juridike të muxhtehidit, por, pikërisht e kundërta, muxhtehidëve duhet siguruar lirinë dhe ambientin e përshtatshëm për punën e tyre të sigurt dhe produktive. Pra, shteti nuk është dhe nuk mund të jetë gjyqtar absolut që urdhëron nga lart dhe përcakton kahet e ixhtihadit, por vetëm gjyqtar zgjedhës i grupacioneve juridike të tubuara rreth muxhtehidëve dhe zgjidhjeve të tyre islamo-juridike (fikhore).

Në shkallë të liderit natyror të shoqërisë muxhtehidin nuk e ngren përkrahja e rrethit politik të bashkësisë, por animi i masës qytetare së cilës ky i drejtohet. Më në fund, nëse një muxhtehid ofron mendim jo të bazuar në burimet e larta fikhore dhe në metodologjinë korrekte dhe nëse ai nuk paraqet zgjidhje të drejtë të problemeve të përditshme shoqërore, është e natyrshme se kurrë nuk do të ketë përkrahjen e popullit, kurse pa atë përkrahje ky muxhtehid së bashku me zgjidhjet e veta do të zhduket nga skena e ixhtihadit dhe shpejtë do të bie në harresë. Duke e krahasuar me zgjidhjet tjera më të mira, ai medoemos përjeton fatin e përmendur. E pasi që ixhtihadi forcën e vet e nxjerr drejtpërdrejt nga Sheriati, ndërpriten të gjitha zgjidhjet që nuk e posedojnë cilësinë e përmendur. Përndryshe, rregull të ngjashëm kemi në ekonomi:

prodhimi i mirë në treg e largon atë të dobëtin. Me atë që ky proces duhet të ecë rrjedhës së vet dhe kërkon shkallë të lartë të edukimit të ummetit. Me këtë, njëkohësisht, konfirmohet se në rendin islam ummeti është bartësi i mirëfilltë dhe determinuesi kyç i modelit të pushtetit.

Kur është fjala për llojin e sistemit politik, duhet pasur parasysh një moment me rëndësi thelbësore. Me fjalë të tjera, sikur që tashmë më herët kemi sqaruar, në qoftë se në një shoqëri legjislatura në vend se nën kontrollin e shtetit gjendet në duart e qytetarëve, atëherë kjo pa dyshim do të thotë ekzistim i grupacionit të fuqishëm influencues opozicionar, që në emër të qytetarëve kufizon manipulimet e shtetit dhe intervenimin e tij administrues sipas vullnetit vetjak. Nuk duhet harruar që muxhtehidi, sado që mund të veprojë opozicionalisht ndaj muxhtehidëve të tjerë, po ashtu ka të drejtë edhe në qëndrime opozicionale ndaj shtetit dhe qeverisë. Nëse në shoqëri merret administrimi me opozitën, kurse muxhtehidëve u futen restriksionet në lirinë e ekspozimit publik të qëndrimeve të veta dhe se tërë kjo bëhet nën parullën e mbështetjes në ixhtihad, atëherë kësaj shoqërie shteti mund t'i aplikojë çdo dëshirë të veten dhe ta arsyetojë si qëndrim zyrtar fetar. Kurse, në të vërtetë, është parim i pacenueshëm që në shoqërinë islame shteti nuk mund të përfaqësojë vetëm një qëndrim fetar zyrtar. Ai duhet të jetë barabartë i përcaktuar ndaj të gjitha qëndrimeve fetare, medhhebeve dhe llojeve të ixhtihadit.

Pas kësaj të dhëne na bëhet më e qartë përse murxhizmi tek Emevitët, mu'tezilizmi tek Abasitët, shiizmi tek Safevidët, sunizmi tek Osmanlinjtë dhe vehabizmi në Arabinë Saudite të sotshme janë proklamuar medhhebe zyrtare dhe shkolla islame-fetare (fikhore). Po ashtu, kjo

në mënyrë të përsosur na shpjegon përse në botën islame, në fillim të periudhës së mesme të Abasitëve, shteti ka synuar t'i mbyllë dyert e ixhtihadit pasi që muxhtehidët kanë qenë ata që, si opozitë, në emër të popullit, me mendimet e veta të kundërta me shtetin, kanë shkaktuar pakënaqësinë e tij.

Mbyllja e dyerve të ixhtihadit në botën islame në tërësi paraqet akt politik. Me këtë shteti vetes i krijoi mundësinë që me metoda despotike të qeverisë me popullin ashtu që të gjitha padrejtësi, zullumeve të veta dhe, në thelb, dispozitave joligjore t'u japë *ligjshmërinë* e caktuar. Sikur me ndonjë rast opozita qytetare me anë të muxhtehidëve të ishte vazhduar në historinë tonë, nuk do të mund të vinte deri te shfaqja e sistemit të hilafetit, përkatësisht sulltanatit, as që politika në mënyrë prioritare do të ishte e përcaktuar drejt rrënimit të çdo mendimi tjetërfare, si e kuptojnë këtë sot shumë sosh.

Duke u kthyer në demokracitë e sotshme, vërejmë që, duke u dhënë autorizime për legjislaturë parlamenteve, paraqitet po ajo drojë që ka qenë aktuale edhe në historinë e Islamit.

Në sistemet politike parlamentare, kushtetuta është dëshmi e rregullimit legjislativ. Mirëpo, hartuesit e kushtetutës nuk janë forcat qytetare ose përfaqësues të popullit, por këta janë ose qendra të organizuara të forcës brenda aparatit shtetëror ose ndoshta të zgjedhur të caktuar, elita që është në lidhje të ngushta me qarqet politike të pushtetit.

Mirë na është e njohur në çfarë kushtesh dhe në çfarë rrethanash të jashtëzakonshme janë përgatitur kushtetutat në vendet siç është Turqia. Prandaj, sikur udhëheqja politike edhe të ishte në duart e përfaqësuesve të popullit, çdo

ligj i ri i tyre medoemos duhet të jetë në pajtim me kushtetutën, si akt më i lartë juridik i sjellë nga ana e individëve të përshtatshëm për kreun politik. Në atë rast, parlamenti, respektivisht dhoma e deputetëve (kuvendi, N.I.) (*mexhlis*) mund të veprojë vetëm nga lart dhe në hapësirën nga anash strikt të kufizuar.

Veprimi kushtetues i dhomës së deputetëve, vendi për nxitjen e vullnetit të qytetarëve, është i kushtëzuar me shumë rrethana dhe ajo, dhoma e deputetëve, mbi sistemin politik qëndron si shpata e Damokleut, ndonëse ekzistojnë gjyqet kushtetuese, qeveritë dhe kryetarët e shteteve. Derisa dhoma e deputetëve është e përbërë prej njerëzve më të zgjedhur, në anën tjetër, të themi, gjyqi kushtetues është i përbërë nga anëtarët e emëruar. Procedura e këtillë paraqet paradoks të çuditshëm të sistemit demokratik.

Por kjo nuk është e tëra. Në sistemin demokratik ekziston një dukuri edhe më jokoherente. Në atë sistem komentimi i kushtetutës i është lejuar vetëm gjyqit kushtetues – si thamë, i përbërë nga personalitetet e emëruara, ndërsa anëtarët e zgjedhur të parlamentit ose dikush tjetër, në këtë nuk kanë të drejtë. Kurse, në të drejtën islame, argumentet e saj më të larta të autenticitetit, Kur'anin dhe Sunnetin, ka të drejtë t'i komentojë dhe nga ato të nxjerrë përfundime çdo pjesëtar i saj, natyrisht, duke nënkuptuar shkallë të caktuar të arsimimit. Ndër të tjera edhe kjo Islamin e bën më shumë qytetar, liridashës dhe pluralist në raport me të tjerët. Duke nënkuptuar respektimin e metodologjisë, dikush që në bazë të këtij komentimi ka ardhur deri te disa përfundime (zgjidhje ixhtihadike), ka të drejtë të sillet sipas tyre dmth. përfundimi i tillë paraqet të drejtën e tij.

Pasi që e përpunuam pyetjen lidhur me legjislaturën, vijmë deri te problemi i dytë vendimtar, administrimi (qeverisja). Edhe ky problem shënon karakterin shtypës të demokracive që e preferojnë institucionin e përfaqësimit.

Është e njohur që në Islam dhe në demokraci populli e zgjedh udhëheqjen. Mbi këtë nuk ka kurrfarë dilemash. Me atë që në demokraci udhëheqja zgjedhet për periudhën qartë dhe saktë të caktuar kohore (psh. për katër apo pesë vjet). Në atë periudhë mundësitë dhe mjetet për kontrollin popullor të asaj udhëheqjeje janë mjaft të redukuara, e nganjëherë pothuajse nuk ekzistojnë fare.

Pra, problemi është vijues: si mund ta pengojmë përfaqësuesin në parlament nëse ai, gjatë mandatit të cilin ne ia kemi besuar, do të përpiqet të zbatojë aktivitete kundër dëshirave dhe kërkesave tona? Me atë që ky konfrontim të jetë në kohë të duhur dhe që me sukses të përfundojë, derisa nuk bëhet tepër vonë për të gjithë? Diç më herët kemi parë që në zgjedhje parlamenti ka të drejtë dhe kompetenca, qoftë së paku teoretikisht, për aplikimin e legjislaturës. Sot në pyetjet shoqërore, ekonomike, politike dhe internacionale pa dyshim po aktualizohen problemet mjaft serioze dhe me rëndësi vendimtare. Nga ana tjetër, partia sunduese që në parlament ka shumicën, ka mundësi të sjellë zgjidhje në njëfarë mënyre, të dëmshme për shtetin dhe kundër vullnetit dhe shpresave të zgjedhësve të vet. Për këtë këtu imponohet pyetja: cilët janë ata mekanizma ndikues që parlamentit ia kontestojnë aplikimin e vullnetit të qytetarëve, kanonizimin dhe fillimin e implementimit të ligjeve të marra?

Situata e ngjashme ka ndodhur në Turqi në kohën e Luftës së Gjirit, në janar të vitit 1991. Të gjitha partitë opozitare politike (*SHP* – partia kryesore opozitare në

Parlament, *DYP* dhe *RP* – me grupin e përfaqësuesve të vet parlamentarë, e madje edhe partia jashtparlamentare *MÇP*) unanimisht kanë qenë kundër inkuadrimin të Turqisë në Luftën e Gjirit, pastaj kundër lejimit që forcat ajrore amerikane të fluturojnë nga avio-poligonet ushtarake turke në Adanë, Diyarbakir, Inegol, Inxhirlik e të tjera, kundër sjelljes së forcave të huaja ushtarake në vend dhe dërgimit të ushtarëve të tyre në vendet e huaja. Por, si na është mirë e njohur, partia sunduese (*ANAP*) ka vendosur të veprojë sipas dëshirës së aleatëve nën liderizmin e Amerikës. Është interesant se në hulumtimin e opinionit publik me anë të anketës që partia sunduese e ka bërë ndër anëtarët dhe zgjedhësit e vet, madje 76% prej tyre kanë qenë kundër vendimit të tillë! Por, edhe krahas kësaj, duke shfrytëzuar të drejtën në legjislativë dhe udhëheqje, partia sunduese nëpërmjet Parlamentit e ka kaluar vendimin, i cili Turqinë gati e futi në luftë.

Të mendojmë ç' do të ndodhte, përkatësisht ç' do të ishte me demokracinë kur Turqia, për shkak të politikës së tillë, njëmend do të duhej drejtpërdrejt të participonte në luftë?

Të përkujtojmë se partia sunduese në zgjedhjet lokale 1989 ka fituar vetëm 22% të votave! Domethënë, 78% nuk e kanë dashur këtë parti dhe, mund të thuhet, kanë qenë kundër luftës! Del se vendimin e partisë sunduese për pjesëmarrjen në luftë e kanë mbështetur vetëm 5% të popullsisë. Por, partia për të cilën është fjala erdhi në pushtet duke e respektuar mekanizmin standard demokratik në zgjedhjet e vitit 1987 me vetëm 36% të votave – që sërish është absurd i veçantë dhe fitoi mandatin pesëvjeçar për qeverisje me shtetin, dmth. deri në vitin 1992. Ndonëse qëndrimi i partisë sunduese në pyetjen e inkuadrimin në

Luftën e Gjirit ka qenë radikalisht i kundërt me gjendjen reale të vullnetit të popullit, ai në tërësi ka respektuar procedurën normale demokratike pasi që vetë rendi demokratik bazohet në përfaqësim. Ai që një herë e fiton të drejtën që dikë ta përfaqësojë, do të përpiqet që atë maksimalisht ta shfrytëzojë dhe atë në mënyrën siç di, mundet dhe dëshiron.

Në rregullimin demokratik të bazuar në institucionin e përfaqësimit, zgjedhësit që pas një kohe nuk dëshirojnë ta mbështesin partinë e caktuar në pushtet, nuk mund të ndërmarrin asgjë deri në skadim të afatit. Atyre u mbetet vetëm pritja e zgjedhjeve të reja në mënyrë që ta ndërrojnë, por, krahas pranimi obligativ në procedurën dhe rolin e njëjtë, sërish duhet ta zgjedhin partinë për mandatin pesëvjeçar.

T'i kthehemi përsëri Turqisë. Sikur me ndonjë rast Turqia të mos mund t'i shmangej participimit të drejtpërdrejtë në Luftën e Gjirit, atëherë shumë qytetarë të saj, pra, njëkohësisht edhe zgjedhësit, do të duhej të luftonin e madje edhe të vriteshin, ndonëse fare nuk kanë dëshiruar as s'kanë menduar për këtë. Në atë rast, nënkuptohet që mijëra e mbase edhe dhjetëra mijëra zgjedhës të vdekur, kurrë më nuk do të ishin në gjendje që për vete të zgjedhin ndonjë parti të re.

Natyrisht, krejt kjo për çka po flasim nuk vlen vetëm për Turqinë, por edhe për të gjitha shoqëritë e demokracisë përparimtare.

Po përfundojmë, përfaqësimi është problem thelbësor i rregullimit demokratik. Për këtë njerëzit sikur Joseph A. Schumpeteri me të drejtë pohojnë se nuk mund të thuhet se demokracitë janë sisteme në të cilat populli është bartësi më i madh i pushtetit, përkatësisht se ai në ato

administron me vetveten. Vetëm se mund të pranohet se demokracia është model mjaft përkatës i sistemit shoqëror-politik.

3. Sistemi i shumicës

Duke e shpjeguar mendimin politik të liberalizmit evropian, mjaft të përhapur ndër gjeneratën e tanishme, J. Stuart Mill në librin e vet *"Mbi lirinë"* thotë: "... ka ardhur koha kur njerëzit përfundimisht e konsiderojnë si jo të natyrshme që interesat e atyre që mbi ata sundojnë, të jenë të ndara dhe tjetërfare prej të tyre. Prandaj e kanë konsideruar më të përshtatshme që kryerësit e funksioneve të ndryshme shtetërore t'i shndërrojnë në nëpunës të paguar ose përfaqësues të cilët mund t'i ndërrojnë nga detyra kurdo që dëshirojnë."⁴

Veprimi i tillë është trajtuar si masë e përshtatshme e mbrojtjes nga administrata dhe kufizimi i kompetencave të pushtetit, interesat e të cilit janë të kundërta me interesin e popullit. Në këtë mënyrë administruesit do të identifikoheshin me ata me të cilët administrohet, kurse interesat e tyre reciprokisht do të plotësoheshin dhe harmonizoheshin. Për këtë J. S. Mill pohon që populli vetëm në pajtim me dëshirën e vet ndien nevojën për mbrojtje dhe është e pamundur të mendohet realizimi i dhunës mbi të.

Ndonëse kjo zgjidhje teoretikisht është e përshtatshme, shtrohet pyetja si ajo do të sendërtohej! Përkatësisht, a është qeverisja e këtillë teknikisht e zbatueshme. Këtë diskutabilitet edhe më herët e kemi trajtuar. Shumë

⁴ J. Stuart Mill, *Özgürlük üstüne* (Mbi lirinë), përktheu në turqishte A. Ertan, Stamboll, 1985, fq. 12-13.

mendimtarë politikë, së bashku me J.S. Millin, mbajnë qëndrimin që vullneti dhe kërkesat e shumicës popullore mund të jenë përgjithësisht të vlefshme dhe legjitime. Në këtë kuptim ata thonë: “Me vullnetin e popullit mendohet në vullnetin e shumicës ose atyre që veten kanë arritur ta paraqesin si shumicë.”⁵

Megjithatë, me këtë problemi në tërësi nuk është zgjidhur, pasi që, tash, paraqitet mundësia që shumica të dëshirojë të ushtrojë dhunë mbi të tjerët. Kjo, në vend të diktatoriatit të individit, grupacionit të caktuar ose klasës, *ipso-facto* domethënë *diktoriaat i shumicës*. Si do të mund të mbrohen atëherë të drejtat e atyre që kanë mbetur në pakicë në raport me aspektin e përmendur, të ri të diktaturës? J. S. Mill ka theksuar se gati është e pamundur çkado qoftë të ndërmerret, kur vetë shoqëria të bëhet tirane; dhuna e tillë hap rrugën për refleksionet më të mëdha negative. Mirëpo, ai, sikur edhe të tjerët, nuk ia doli të gjejë zgjidhje adekuate të këtij problemi.

Në pajtim me këtë, shihet se administrimi popullor, për arsye të shkaqeve teknike, është i pamundur. Në të kundërtën, dalja e vetme e mundur është pranimi i vendimit të shumicës si qëndrim i gjithvlefshëm. Por, sikur që edhe J. A. Schumpeter thotë, shumica është vetëm shumicë dhe kurrë nuk mund ta nënkuptojë tërë popullin.

Demokracitë e zhvilluara, besnike parimit të shumicës, nga dita e parë e paraqitjes së vet e deri sot nuk janë në gjendje ta zgjidhin këtë problem mjaft serioz.

Sikur që jepet të kuptohet, shumica shpesh ndërhyr në sferat për të cilat nuk ka të drejtë dhe autorizime. Gjendja e kështillë, pos asaj që sjell deri te dhuna popullore, ka edhe

⁵ *Ibid.*, fq. 15 e tutje.

veprim dëmtues më radikal në disa sfera specifike të jetës, duke shkaktuar që aspekti i saj shpirtëror të ngujohet. Me këtë individit i mbeten më pak mundësi për shpëtim. Krejtësisht natyrisht, paprekshmëria e shumicës mund të ketë refleksione të dëmshme edhe në individualizëm – një nga vlerat më të mëdha të demokracisë. Dhunës dhe zullumeve shtetërore është e mundur që në një mënyrë t'u kundërvihemi, në çka na stimulon shpresa në rrëzimin e regjimit. Por, si dhe me çfarë mjetesh t'i kundërvihemi diktaturës së shumicës, përkatësisht diktaturës si produkt i tendencës sunduese dhe mendimit të shumicës?

Ka aty edhe një varg pyetjesh, psh.: si individi do ta ndërtojë sjelljen e vet të veçantë brenda qëndrimit sundues, por të të kundërt, të shumicës? Ose: në cilën mënyrë bashkësitë minoritare, fetare, kulturore, etnike e të tjera mund të kërkojnë të jetojnë në pajtim me botëkuptimet dhe besimet e veta? Në të vërtetë, si të gjitha këto kërkesa do të reflektohen në vullnetin e shumicës, administratën shtetërore dhe sferat e veprimit të institucioneve të saj? A do t'i miratojë dhe pranojë të gjitha këto shumica? Me supozimin se do t'i pranojë, a është e mundshme që shteti dhe institucionet e tij njëkohësisht t'i kryejnë rolet plotësisht të veçanta?

Mendimtarët politikë në këto dhe pyetjet me këto të ngjashme nuk kanë dhënë përgjigje të kënaqshme. Duke u nisur nga supozimi tjetër, ata kanë theksuar domosdoshmërinë e trajtimit racional dhe pranimit të votave, të cilat paraqesin vendimin e shumicës. Kështu edhe politologu turk Toktamiş Ateş do të thotë: “Zgjedhësin, njeriun, duhet ta pranojmë racionalisht, dhe aty nuk

ekziston zgjidhje tjetër.”⁶ Ai ka shfrytëzuar rezultatet e arritura të R. Wolffit, në bazë të të cilave pashmangshëm del se është e pamundur të vendoset vetëm duke u mbështetur në shumicën. Nëse votat e shumicës vetëm për një çast i pranojmë për rationale, kjo na shpie në përfundim se edhe regjimi nazist i Hitlerit, i cili erdhi në pushtet me mbështetjen e shumicës tirane, ka qenë racional. Mirëpo, kur të ceket shembulli i Gjermanisë naziste, atëherë hiqet dorë nga të gjitha argumentet për mbështetjen e vullnetit të shumicës. Në rastin e këtillë, sipas tyre, vendimi i shumicës nuk është demokratik më. Përkatësisht, sipas të tjerëve, në qoftë se pakica antidemokratike rritet në shumicë, nuk duhet respektuar vullnetin e saj. E për rastin me Hitlerin, thonë, mundemi vetëm të shprehim keqardhje.

Nuk duhet harruar se Hitleri dhe Musolini janë rrëzuar, fatkeqësisht, vetëm pas 57 milionë viktimave në Luftën e Dytë Botërore! Pra, jo me anë të zgjedhjeve të reja. Për këtë është krejt e mundur që veprimi eventual i gabueshëm i shumicës të jetë në kolizion total me vetë atë, kurse tentimi për përmirësimin e saj është mjaft i shtrenjtë. Nuk mund të thuhet, nga pikëvështrimi i sotëm, që asnjë rend jodemokratik gjatë historisë në tërësi, nuk është bazuar mbi vullnetin e shumicës popullore. Romakët Qesari dhe Neroni, sikur edhe mbretërit mesjetarë, disi i kanë gjetur rrugët e plotësimit të vullnetit të shumicës së popullit. Demokracia e sotshme është vetëm model i cili, me anë të mekanizmave vetjakë specifikë, në vend të udhëheqjes

⁶ Toktamiş Ateş, *Demokrasi* (Demokracia), Stamboll, 1976, fq. 137 – 138.

drejtuese, përparësi i ka dhënë popullit. Kjo karakteristikë demokracisë i jep specifikum cilësor.

Në rregullimin demokratik ekziston edhe një aspekt i pasigurisë, me fjalë të tjera: cili është treguesi i jodemokracitetit të mendimit të caktuar politik dhe kush vendos për këtë? Sot psh. modelin politik islam Perëndimi e konsideron jomjaft demokratik, përkatësisht, thënë më mirë, tejet jodemokratik, dhe angazhohet për moslejimin e pjesëmarrjes në vrapin demokratik për pushtet popujve të sistemit shoqëror islam. Algjeria është shembull tipik i raportit të tillë të Perëndimit ndaj muslimanëve. Haptazi është parë se si forcat properëndimore në Algjeri, duke fituar mbështetjen e parzervë e të gjithëllojshme të Perëndimit, i kanë anuluar zgjedhjet legale dhe të rregullta dhe e nxorën armatën rrugëve ku kanë shtirë në qytetarët që kanë kërkuar respektimin e zgjedhjeve.

Në pajtim me këtë, rezulton se në botën islame problemi fundamental nuk është në atë se a e respekton ajo aplikimin e mekanizmit demokratik gjatë zgjedhjeve dhe përgjithësisht, por a i pranon vlerat perëndimore apo jo. Për këtë, nëse ndonjë organizatë politike islame, që refuzon pranimin e vlerave politike perëndimore, ka shprehur dëshirë që, duke i respektuar parimet demokratike, të vijë në pushtet, do të pengohet në atë. Madje nuk do t'i lejohet as të marrë pjesë në zgjedhje! Së këndejmi interesi parësor i Perëndimit është prezentimi i vlerave të veta universalisht pozitive, e jo implementimi i demokracisë në të gjitha institucionet dhe organizatat.

Pastaj, si kemi parë më herët, nëse tashmë Perëndimi me vlerat e veta i mbron regjimet diktatoriale në botë, atëherë atyre regjimeve shumë veprime heshtazi u lejohen. Regjimet diktatoriale në Lindjen e Mesme ekzistencën e

vet mund t'ia falënderojnë Perëndimit – pasi që të gjithë zgjasin me bekimin e tij. Sepse, sikur në ato vende t'i lejohet liria opozitës, kurse marrja e pushtetit të realizohet me anë të zgjedhjeve të fshehta, të lira, është e qartë në mënyrë të kristaltë se atëherë regjimet në të gjitha ato vende, që në zgjedhjet e para, do të jenë të detyruara që nga vetja pushtetin ta përcjellin në popull. Por, në atë rast vendet demokratike perëndimore më nuk do të jenë në gjendje ta ruajnë *status quon* në to, që në mënyrën më serioze do t'i rrezikonte interesat e tyre. Kalimthi duhet përmendur që Perëndimi, “vlerat” e veta i eksporton në botën islame pikërisht nëpërmjet pushteteve diktatoriale, shtypëse dhe qeverisësve në to. Pra, në aspekt të vlerave të veta speciale demokratike, perëndimorët manifestojnë hipokrizinë skajore dhe standardin e dyfishtë.

Tash, nëse kthehemi në parimin e shumicës si mekanizëm qendror demokratik, do të shohim se ai shpie drejt dy pyetjeve të rëndësishme: e para është shpirtërore-intelektuale, kurse e dyta morale-juridike.

Para se të merremi me këto pyetje, të përmendim se parimi i shumicës në tërësi mbështetet në themel të kuantitativitetit, ashtu që shumica të shënojë dallimin e tjeshtë matematikor dhe përparësinë 51 në raport me 49%. Kjo do të thotë, një për qind e grupit më shumë se gjysma. Pluralizmi, po ashtu, bart domethënie të ngjashme; shumica është pjesa më e madhe e shoqërisë, pa marrë parasysh a është ajo më shumë se gjysma apo jo. Qysh prej Descartesit e këndej, perëndimorët, të cilët botëkuptimin e vet mbi botën e bazojnë në kuantitet, në tërësi pranojnë qëndrimet e cekura. Mirëpo, shtrohet pyetja: a e determinon dhe si e determinon kualiteti shumicën politike?

a) *Kuantiteti dhe kualiteti*

Konsiderohet se preferimi i epërsisë së elitës mbi pjesën tjetër të popullit i shkakton padrejtësi të madhe shumicës demokratike. Këta janë ata që konsiderojnë se epërsia shkencore dhe intelektuale, gjeneralisht, është karakteristikë e aristokratëve. Sipas përkrahësve të sundimit të elitës, vetëm inteligjencia mban të drejtën në qeverisje. Karakteristikat kryesore të inteligjencies janë dituria, seditja e thellë dhe intelektualizmi. Populli, gjithçka, thellësisht dhe gjithanshëm nuk mund të përsiasë. A thua trurët e njëqind gomarëve mund të identifikohen me trurin e një njeriu?!

Kritikat më të rrepta në këtë temë i ka ekspozuar Rene Guenon. Sipas tij, mosvrotimi i dallimit në ndërtim ndërmjet njeriut të zgjedhur (elit) dhe atij tjetrit, është shkak i konfuzitetit në këtë pyetje.⁷ Mospranimi i dallimit ndërmjet elitës dhe të tjerëve i ka hapur rrugë lartësimit të parimit të *barabarësisë*. Është e qartë që dy gjëra nuk mundën njëkohësisht të jenë edhe tjetërfare dhe plotësisht të njëjta. Elita ka karakter kualitativ (*kejjijet*), kurse populli kuantitativ (*kemmijet*). Njëjtësimi mes tyre do të thoshte çrregullim, përkatësisht rrënim i hierarkisë ekzistuese të sistemit kozmik, shoqërisë dhe botës materiale. Kjo, njëkohësisht, do të ishte edhe shkak i konfuzionit të përgjithshëm në bashkësi. Ekspertët, shkencëtarët e famshëm dhe personat kompetentë kualitativë janë të dëshirueshëm në demokraci dhe këtë në të gjitha segmentet e saj pos në politikë, e veçanërisht në shkencë dhe teknologji. Nëse në çdo gjë

⁷ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı* (Konfuziteti i botës moderne), përktheu në turqishte N. Avu, Stamboll, 1979.

nevojiten të përmendurat, përse atëherë demokracia refuzon ekzistimin e ekspertëve dhe të autoriteteve të afta edhe në politikë? Qeverisja në demokraci konstituohet prej poshtë – lart, derisa profesionaliteti është karakteristikë e pakicës dhe ai ka shtegtim të kundërt – prej lart – poshtë. Me fjalë të tjera, si i riu që nuk mund ta lindë të vjetrin, po ashtu edhe *më i lartësuar* nuk mund të lindet *nga ai më i ulëti*. Si mundet populli, forcën që as vetë nuk e posedon t'ia japë tjetërkujt? Realisht, forca vjen vetëm prej *së larti* dhe e arrin ligjshmërinë vetëm pas kalimit nëpër filtrin e autoritetit shpirtëror-instancës së lartësuar të rregullimit shoqëror. Mendimi i shumicës në gjërat e politikës, amshueshëm është i pamjaftueshëm. Kështu për shembull pas matjes së reaksioneve individuale racionale të një grupacioni njerëzor, në bazë të rezultateve përmbledhëse mund të përcaktohet mesatarja e koeficientit të intelektit të tërë grupacionit. Të gjithë njerëzit, me siguri, nuk dëftojnë interesin e njëjtë për politikë. Shumica e tyre janë apolitike. Edhe më i madh është numri i atyre që assesi aktivisht nuk merren me politikën ditore. Së këndejmi formimi i qëndrimit popullor i nivelit të ulët nga një anë, dhe epërsia numerike e personave apolitike, nga ana tjetër, janë supozime që grupit të caktuar të profesionalistëve politikë ia lehtësojnë që të sundojë me botën. Zgjidhja gjenerale, domosdoshmërisht, duhet të jetë e tillë. Ligji i shumicës është ligj i fuqisë së vrazhdë! Kur grupacioni më i madh i njerëzve, për shkak të barrës së pozicionit të vet dhe rolit në shoqëri, fillon të kryepingulet, ai shkel dhe bart çdo gjë që i del në rrugë, pa marrë parasysh që ata praninë e vet e

bazojnë në ligj. Lidhja ndërmjet mendimit demokratik dhe materializmit realizohet pikërisht në këtë fakt.⁸

Në gjysmën e parë të shekullit të kaluar edhe J. S. Mill, sikur Rene Guenon, ka shprehur kritika të ngjashme. Ka thënë se me zhvillimin e deritashëm të njerëzisë, shumica e kënaqur – kurse vetëm ajo gjendjen mund ta bëjë të kënaqshme – nuk kupton përse ai zhvillim nuk është mjaft i dobishëm për çdokënd.⁹

Pra, Rene Guenon e përkrah administrimin e elitës (aristokracisë). Të gjitha kritikët e tij, me të cilat në tërësi nuk mund të pajtohem, shpjen në atë drejtim. Por, pohimet e tij mbi përparësinë e të dijshtimit ndaj të padijshtimit, kualitetit ndaj kuantitetit e kështu me radhë, pa dyshim janë plotësisht korrekte. Edhe përkundër kësaj, ne mund të pyesim: a ekziston ngjashmëria e pashmangshme në të bëmurit aristokrat, nga një anë, dhe autoritar, nga ana tjetër? Nëse konstituohet komplementariteti midis tyre, atëherë kjo domosdoshmërisht na shpie në një lloj segregacioni, respektivisht gradacionit të racës (*soj*) – vlerës ontologjike. Kjo, në fund, nuk është asgjë tjetër pos materializëm. Krahasimin e parë ontologjik e ka bërë Iblisi, dhe këtë ndërmjet vetes dhe Ademit a.s. Kur i është urdhëruar të bie në sexhde para Ademit, refuzoi këtë ta bëjë me këto fjalë:

“(All-llahu) Tha: “Çka të pengoi ty të bësh sexhde, kur Unë të urdhërova?” Ai (Iblisi) tha: “Unë jam më i vlefshëm se ai, më krijove mua nga zjarri, e atë e krijove nga balta!” (El’A’raf, 12).

⁸ Gjerësisht shih: R. Guenon, *Ibid.*, fq. 101 e tutje.

⁹ J. S. Mill, *Ibid.* fq. 79.

Ademin a.s. të lartësuar e bën njohja e tij e emrave të sendeve dhe vetë Zoti Fisnik (*Ilahi Nefha*), derisa Iblisi në plan të parë me këmbëngulje e thekson dallimin e parëndësishëm ndërmjet elementeve ontologjike, *zjarrit* dhe *dheut*. Prej atëherë e këndej, të gjitha synimet për theksimin e superioriteteve ontologjike, dallimeve dhe veçorive nacionale, dallueshmërisë gjinore, epërsisë gjeografike dhe shoqërore e të tjera, zënë fill nga supozimet materialiste. Kështu edhe tentimi i paraqitjes së aristokracisë si më superiore nga të tjerët nuk mund të vështrohet jashtë këtij konteksti.

Në traditën e mendimit islam ekziston ndarja në *havass* (autoritarët) dhe *avam* (populli, masa). Me atë që *havassi* nuk ka kurrfarë themelësimi shoqëror, etnik apo klasor. Me angazhim të veçantë "*avam*" mund të bëhet "*havass*". Kjo mundësi është e hapur për çdokënd.

Situata është identike edhe në *të drejtën islame*. Muxhtehidi, pa dyshim, është person me autoritet, por ai nuk duhet patjetër të ketë gjenealogji aristokrate. Muxhtehidin e bënë muxhtehid vetëm angazhimi dhe përpjekja e tij intelektuale. Fjala *ixhtihad* është nxjerrë prej fjalës *xhehd*. Edhe individët brenda popullit të rëndomtë (*avam*) mund të bëhen muxhtehidë. Na është e njohur se muxhtehidët Ebu Hanife, juristi më i madh, dhe nxënësi i tij Ebu Jusuf, kanë rrjedhur nga familje mjaft të varfëra.

Duke iu kthyer Guenonit, mund të themi se ai fare nuk e ka marrë parasysh pakënaqësinë e popullit me udhëheqjen e elitës gjatë së kaluarës. Rezultat i observimeve të tij logjike është pranimi edhe i sistemit induc të kastave të nevojshme dhe të përshtatshme. Për fat të keq, ai nuk i ka kushtuar vëmendje të mjaftueshme *Kartës së Medines* dhe dimensioneve të participimit politik, opozitës së lirë,

zgjedhjes, zotimit (*biat*) dhe konsensusit të arritur me marrëveshje (*shûrâ*), elementeve të theksuara në modelin e sundimit të katër halifëve të parë (*hulefau'rr-rashidinëve*).

Institucioni i kanonizimit (legjislaturës) ia ofron të gjitha të drejtat shkencës (*ilm*) dhe cilësisë. Këtu është e nevojshme t'i qasemi kësaj më seriozisht. Islami të drejtën në kanonizim ua lë muxhtehidëve nga radhët e qytetarëve, kurse me kërkesën që kuvendi ligjdhënës (*Yasama Meclisi*) të përbëhet nga ata muxhtehidë, modeli islam i pushtetit ofron zgjidhje më të mirë. Tashmë kemi theksuar se muxhtehidët nuk janë ekspertë juridikë të emëruar nga ana e shtetit, e as që janë nëpunës shtetërorë. Këta janë prijës në të cilët ka besim dhe rreth dijes së të cilëve tubohen masat popullore dhe këtë vullnetarisht dhe me vetiniciativë. Së bashku me anëtarët e zgjedhur të kuvendit drejtues (*Yürütme Meclisi*) mund ta përbëjnë institucionin "*ehl-i Hal-l ve'l-Akd*"¹⁰ Kjo alternativë është vetëm propozim, assesi rregull i fortë, por edhe në atë rast administrata vetëm në bazë të zgjedhjes mund të vijë në krye, e pas kësaj popullit duhet t'ia japë betimin. Betimi i është rekomanduar edhe Pejgamberit, ndonëse ai është i zgjedhur i All-llahut.

"O Pejgamber, kur të vijnë besimtarët që të të japin besën se: nuk do t'i shoqërojnë asnjë send All-llahut; se

¹⁰ Tekstualisht do të thotë: "Ata që janë kompetentë të zgjedhin e të obligojnë" – përfaqësuesit e bashkësisë islame që, në emër të saj, e emërojnë dhe shkarkojnë halifin ose ndonjë sundues tjetër. Ata duhet të jenë muslimanë, meshkuj madhorë, të lirë, të drejtë dhe të aftë të gjykojnë cili person është më i përshtatshëm ta sigurojë funksionin. (Shih gjerësisht: N. Smailagić, *Leksikonislama*, Sarajevë, 1990, fq. 173. v. N. I.)

nuk do të vjedhin, se nuk do të bëjnë kurvëri; se nuk do t'i mbysin fëmijët e tyre; se nuk do të gënjejnë me ndonjë shpifje për fëmijën (e huaj që kanë marrë) se është i tyre; dhe se nuk do të të kundërshtojnë në atë që i urdhëron, atëherë, prano zotimin e tyre dhe lute All-llahun t'i falë ata, se All-llahu është mëkatfalës dhe mëshirues". (El-Mumtehine, 12).

Pra, në çështjet e udhëheqjes zotimi është rregull i paprekshëm. Disa juristë konsiderojnë që zotimi (betimi) duhet patjetër t'u paraprijë zgjedhjeve. Kurse sipas Ebu Hanifes, zgjedhjet vijnë detyrimisht para zotimit; nëse ndonjë udhëheqës zotohet dhe fiton përkrahjen e popullit, e në krye nuk vjen me anë të zgjedhjes, do të konsiderohet i papranueshëm. Së këndejmi, derisa zgjedhja e muxhtehidëve për kuvendin ligjdhënës është joobligative, deri atëherë ai është i pashmangshëm për përfaqësuesit popullorë, përkatësisht për anëtarët e kuvendit drejtues. Nuk është e mundur as të mendohet në zgjidhje të kundërt.

Në të drejtën islame publike, populli assesi nuk mund ta marrë me shumicë votash vendimin e karakterit universal totalitar, gjithështypës. Parimi i saj kryesor nuk është shumica, por pluralizmi, që do të thotë se për çdo grupacion fetar, kulturor dhe politik, feja ose qëndrimi lirisht i zgjedhur në tërësi është obligativ, në pajtim me autonomitetin e tyre fetar dhe juridik. Në këtë mënyrë në një shoqëri është i mundur aplikimi i njëkohësishëm i të drejtave të ndryshme. Më tej, roli i shtetit është mbrojtja juridiktive e lirisë së të gjitha segmenteve të shoqërisë sikur edhe përmbushja e obligimeve të veta të marra nga marrëveshja me ndonjërin nga palët në shoqëri. Veprimet juridike dhe shoqërore nuk mund të jenë jashtëfetare, përkatësisht të veçanta prej tyre. Për këtë arsye shoqëria

multifetare, që është e natyrshme, është njëkohësisht edhe multikanonike.

Mënyrën islame të jetesës në një shoqëri, muslimanët e pranojnë në tërësi vetëm për vete, në mënyrë interne, derisa grupacionet tjera shoqërore, si psh. kristianët, hebrejtë, ateistët, zjarrputistët e të tjerët, jetojnë sipas besimit dhe bindjes së vet. Muxhtehidët, liderët natyrorë të popullit dhe anëtarë të trupit legjislativ të bashkësisë muslimane, duke sjellë dispozita juridike, duhet patjetër në mënyrë rigorozë ta respektojnë dëshirën dhe vendimin e shumicës. Kjo në metodologjinë e së drejtës islame (*usul-u' fikh*) emërtohet si *mendim i shumicës*, kurse është produkt i parimit islamo-juridik "*el-hukmu li'l-ekther*": vendimi i përket shumicës. Mendimi i pjesës dërrmuese të popullit është mendimi i shumicës, por zgjidhja më e mirë është *ixhma'i*, dmth. mendimi i përbashkët i të gjithë muxhtehidëve për një çështje. Në rast se deri te *ixhmai* vështirë apo asesi nuk arrihet, atëherë veprohet sipas mendimit të shumicës së dijetarëve (*xhumhur-ul ulema*), dhe kjo është zgjidhja që sipas cilësisë është menjëherë pas *ixhmainit*. Sërish e theksojmë se muxhtehidin, sikur edhe njerëzit që e ndjekin, që nuk pajtohet me mendimin e shumicës apo me *ixhmainin*, as shteti as ndonjë muxhtehid tjetër nuk mund ta detyrojnë të sillet sipas zgjidhjes me të cilën, dmth. nuk pajtohet. Ai do të veprojë sipas dispozitës vetjake *ixhtihadike*. Në të vërtetë, kundërshtimi i vetëm i një muxhtehidi është aktivitet juridik që e rrënon *ixhmainin*.

Në demokracitë e sotme kanonizimi dhe udhëheqja janë të unifikuara në të njëjtin rrafsh. Thënë ndryshe, të drejtë në këtë kanë vetëm personat e zgjedhur me shumicën popullore (me 51%). Të gjitha vendimet e kuvendit janë obligative për gjithë shoqërinë; kështu edhe ata që

kanë mbetur në “pakicë” (49%) e nuk kanë mundur të vijnë në pushtet, janë të detyruar t’i nënshtrohen vendimit që është në kundërshtim me dëshirat e tyre.

Gjendja e këtillë e shënon dimensionin e dytë sipas radhës, të pyetjes më parë të cekur, aspektin moralo-juridik. Ai është i rëndësishëm sa edhe i pari, nëse jo edhe më shumë.

b) Përparësia 51 në raport me 49%

Në bazë të ekspozitave tonë të deritashëm, qartë shihet se si në sistemet moderne të shumicës demokratike 51% absolutizohet në raport me 49%. Ndonëse pushteti parimisht është i hapur për të gjitha mendimet, veprohet, dmth. pranohen vetëm ato që fitojnë më së paku 51% të votave. Ky është kusht i pashmangshëm. Shikuar nga pikëpamja teknike, kjo hap vetëm dy mundësi:

a) Opozita që ka mbetur në pakicë (49%) marrjen e pushtetit dhe dëshirën që qëndrimet e veta politike t’i bëjë pozitive – si për vete ashtu edhe për të tjerët – mundet eventualisht, t’i realizojë vetëm në zgjedhjet e ardhshme. Kjo rrugë opozitës i është e hapur, me atë që është e detyruar të presë. Ndërkohë duhet të punojë në rritjen e numrit të anëtarëve të vet, simpatizuesve dhe bashkëmendimtarëve.

b) Të gjitha vendimet dhe zgjedhjet e pushtetit në 51% të votave, opozita duhet t’i pranojë dhe të sillet pikërisht sipas tyre deri në zgjedhjet e reja, që mund të zgjasë katër apo pesë vjet. Domethënë, është e pafuqishme *de facto* për çfarëdo zgjidhje tjetërfare.

Në lidhje me këtë dua të shtroj shembullin i cili njëherësh paraqet objekt të shqyrtimeve të gjera në vendin tonë (Turqi – v. N. I.). Me vendimin e shumicës, në jetën

martesore, e drejta bashkëkohore pranon vetëm monogaminë. Por ekziston mundësia që p.sh. një grua me moshë mesatare dëshiron të martohet dhe pranon statusin e gruas së dytë të mashkullit të caktuar. Këtë e bën për shkak se, të themi, nuk ka askënd, është pa mbrojtje, nuk ka punësim përkatës dhe burim të të ardhurave dhe për shumë arsye të tjera. Më në fund, ajo këtë e bën nga dëshira për plotësimin e nevojës së vet seksuale, që me anë të pasardhësve ta vazhdojë praninë e vet dhe, në fund, vetes t'ia sigurojë mbrojtjen e rrethit familjar. Me një fjalë, martesë do t'i paraqiste mbrojtje dhe shpëtim të mirëfilltë. Çka, në atë rast, të bëjë gruaja të cilës i nevojitet zgjidhje urgjente e problemit? Pritja që qëndrimi i saj të bëhet edhe qëndrim i shumicës është mundësia e vetme e saj. Kurse kjo është pothuaj e pamundur. Ajo mbase edhe do të mund të priste, por problemet e saj të cekura nuk durojnë kurrfarë pritjeje. Mund të flasim ç'të duam, por është fakt që sot ka me mijëra vejusha të vetmuara e të pambrojtura për të cilat martesë – natyrisht, në bazë vullnetare – për mashkullin tashmë të martuar – do të paraqiste zgjidhje të problemeve të saj shoqërore dhe ekonomike.

Ta cekim edhe një shembull. Siç është e njohur, madhuria, njëkohësisht edhe mundësia për martesë, sipas të drejtës pozitive arrihet me 18 vjet. E drejta islame të rinjve këtë ua mundëson menjëherë pas pjekurisë së tyre seksuale. Në Turqi pjekuria seksuale ligjërisht është pranuar prej moshës 16-vjeçare. Prandaj edhe për këtë çështje mund të dalin probleme. Pasi ligji pozitiv për martesë insiston në pritjen deri në vitin e 18-të, të rinjve u mbetet vijuesja: e para, që me durim ta presin vitin e tyre të 19-të, e dyta, që të lëshohen në marrëdhënie jolegale seksuale, domethënë të bëjnë kurvëri, e treta, që mos ta

respektojnë ligjin, e katërta, që me anë të malverzimeve moshën e vet të vjetërsisë para ligjit fiktivisht ta tregojnë më të madhe prej reales dhe në këtë mënyrë ta bëjnë atë që e kanë mësyre. Rastet, të cekura nën 2 dhe 4, në Turqi, pohohet, janë më të shpeshta ndonëse të gjitha janë jonatyrore, kurse të kundruara në kontekst të të drejtave njerëzore, ato janë jashtëligjore. Pra, kohën e martesës nuk mund ta caktojë ligji, por zhvillimi biologjik i personit. Në të kundërtën, ligji u kundërvihet fakteve biologjike.

Çdo regjim totalitar vendimin nga qendra e shtrinë në tërë bashkësinë; demokracia vendimin e shumicës e bën universalisht të vlefshëm, kurse vetëm atyre në pakicë nuk u pranohet autonomiteti në vendosje. Jemi të mendimit se me preferimin e multiligjësisë Islami ka gjetur zgjidhje më fatlume të këtij problemi.

Çështjet e përmendura e të ngjashme me to shumë politologë i kanë motivuar në përsiatje për dimensionet morale të demokracisë. Njohësit e mirëfilltë theksojnë se si fare nuk është e thjeshtë të gjendet zgjidhje e kënaqshme e problemit për të cilin është fjala. Pasi që pohohet se kënaqësia e popullit dhe vetëqeverisja e tij në të, demokracisë ia siguron praninë e pazëvendësueshme dhe i jep karakter të moralitetit, atëherë ajo assesi nuk mund të jetë në korelacion me sistemin e udhëheqjes me shumicën. Sepse, është e qartë se në qeveritë e bazuara në shumicë, gjithnjë do të ketë të atillë në pakicë, interesat e të cilëve pushteti gjatë mandatit të vet nuk do t'i përfaqësojë. Duke e analizuar këtë situatë, Lipson thotë: “Pasi që kënaqësia e popullit është komponentë që e arsyeton sundimin e pushtetit të caktuar, atëherë rezulton se ky pushtet është i panevojshëm dhe i padrejtë ndaj atyre që nuk janë të kënaqur. Me fjalë të tjera, ky pushtet është i

pamoralshëm. Shumica posedon karakterin sasior, kurse morali atë cilësor. Sasia nuk mund të ketë përparësi ndaj cilësisë”.¹¹

L. Lipson cek ndodhi interesante në SHBA, më saktë, në San Francisko. Kinezi me arsimim të lartë dhe me gjendje të mirë materiale, me gruan dhe dy fëmijët ka dëshiruar të vendoset në kuartin ku jetojnë vetëm të bardhët. Krerët e kuartit i janë kundërvënë kësaj. Rasti u zgjerua shpejt. Për të është diskutuar dhe votuar në mbledhje të veçantë. Kinezi është refuzuar me shumicë votash. Votimi i tillë përkujton praktikën e Athinës së vjetër: Secili nga ata që për çfarëdo shkak do të binte në pamëshirën e mjedisit, me vendimin e opinionit, madje edhe për shkas më të vogël, mund të largohej nga qyteti. Nga rasti i theksuar në San Francisko shihet se ndarja nacionale e siguron ekzistimin e vet pikërisht nëpërmjet mekanizmit demokratik. Procedura është plotësisht korrekte, por vendimi është jo i drejtë. Sipas Lipsonit, qëndrimi i tillë, që me respektimin e procedurës e arrinë demokracinë, në të vërtetë në esencë është antidemokratik. Kjo është e saktë, ndërkaq, nuk është thënë çka është ajo esencialisht demokratike dhe me çfarë procedure arrihet deri aty! Kjo ende është çështje e pazgjidhur.

Lipson dhe shumë të tjerë pohojnë se në shoqëritë demokratike pakicat kanë të drejtë absolute në grevë, ndonëse edhe vetë e dinë se kjo nuk mjafton. Nëse autorizimet e shumicës nuk kufizohen, pakicat gjatë kohës ose do të zhduken ose, si grupacione të shtypura, do të detyrohen të pajtohen me maltretimet e mëtejme. A thua edhe

¹¹ Leslie Lipson, *Demokratik Uygarlık* (Civilizimi demokratik), përktheu në turqishte F. Karagözoğlu, Ankara, 1984, fq. 476.

definicioni sociologjik nuk flet se pakicat, grupacionet fetare, etnike e politike janë të detyruara në aspekt të caktuar të shtypjes nga ana e shumicës sunduese? Qëndrimi i shumicës, siç thotë Lipsoni, shpesh është i drejtë, përkatësisht më i mirë se të tjerët, dhe në ato raste duhet të ndiqet. Në rastet tjera është e nevojshme të zbatohet mendimi i pakicës, natyrisht nëse ai është më i mirë nga të tjerët. Por, shtrohet pyetja kush vendos për rregullshmërinë apo parregullshmërinë e ndonjë mendimi. Nëse shumica i akcepton vetes mendimin e kundërt të pakicës, e me këtë edhe rolin e atij që gabon, a mund të thuhet se ajo jeton në një shoqëri njëmend demokratike? Në qoftë se kritikët në aspekt të mendimit i lëshohen shtetit, kush do ta pengojë shtrembërimin e tij eventual kur për mendimin e drejtë thotë se është i padrejtë, dhe anasjelltas? Dhe, më në fund, a është e mundur, dhe nëse është, në çfarë mase është e mundur që drejtuesit e shtetit, të zgjedhur nga ana e shumicës, të sillen përkundër dëshirës së zgjedhësve të vet?

Lipson, R. Guenon, e të tjerët vazhdojnë me shtruarjen e pyetjeve në këtë temë serioze: a mundet, nga aspekti i moralitetit, qeverisja e shumicës të jetë e arsyeshme? Cila është ajo normë morale që shumicës i jep të drejtë në dominim ndaj pakicës? A do të thotë *shumë* edhe *drejt, korrekt*?

Barra e pyetjeve të këtilla është evidente edhe te ekspertët më të mëdhenj të mendimit demokratik. I kanë trajtuar për shkak të pashmangshmërisë së tyre. Por këta ekspertë, me parimet e veta bazore, nuk kanë arritur që t'i elaborojnë në mënyrë të kënaqshme.¹²

¹² L. Lipson, *Ibid.*, fq. 474.

Ata që, mbi të gjitha, demokracinë e shohin si zgjidhjen më të mirë, duke iu shoqëruar Lipsonit, pranojnë se edhe shumica është e përbërë prej njerëzve që mund të gabojnë. Përfundimi i këtillë edhe mund të pranohet ndonëse është tragjik. Domethënë, ata jo vetëm që gabojnë por këtë shpesh e bëjnë. Reformat që e kanë sjellë demokracinë, kurse i kanë larguar sistemet tjera, nuk kanë arritur ta sigurojnë forcën e politikës. Sikur edhe të gjitha rendet e tjera, edhe demokracia ka nevojë për fuqi. Këtë fuqi, duke e marrë nga një shtresë sunduese, demokracia vetëm e ka transferuar në popull, përkatësisht në pjesën më të madhe të tij. Me këtë fuqi nuk është anuluar, vetëm i është ndërruar vendi dhe pronari.¹³

Karta e Medines, të cilën ne e preferojmë, i ka trajtuar të gjitha këto pyetje të pranishme edhe në modelin islam pluralist dhe ka sjellë zgjidhjet e tyre juridike. Çdo bllok shoqëror me rastin e marrëveshjes ka të drejtë në zgjedhje të lirë të normave juridike sipas të cilave dëshiron të jetojë sikur edhe në jetën eventuale të përbashkët me bashkësitë tjera, që paraqet parimin më të rëndësishëm. Bashkësitë shoqërore vetë duhet ta definojnë dhe përcaktojnë sistemin juridik. Domethënë, pozitivitetin e tij nuk e përcakton tërë populli apo kombi i formuar në bazë unitariste. Veprimi i tillë paraqet domosdoshmëri, sidomos nga aspekti i lirive fetare dhe lirisë së vendosjes. Vetëm kështu mund të evitohen të gjitha paqartësitë dhe të gjithëve t'u përcaktohen standardet ekzistuese.

Ky model refuzon parimin e vlerës dhe përparësisë 51% në raport me 49%, për më tepër, ai i mbron të gjitha të drejtat dhe liritë themelore madje edhe të një përqindë-

¹³ *Ibid.*, fq. 479.

shi të njerëzve kundrejt 99% të mbetur. Sepse, në qoftë se 99% të një shoqërie e përbëjnë muslimanët që dëshirojnë të jetojnë sipas parimeve dhe pikëpamjeve islame (shikuar teoretikisht, ashtu edhe do të duhej të jetë), ata në këtë nuk mund ta detyrojnë pakicën, qoftë edhe të pakonsiderueshme, të themi prej 1% (pjesëtarët e së cilës mund të jenë kristianë, hebrenj, ateistë, zjarradhurues, socialistë, liberalë e të ngjashëm me këta). Thënë më thjeshtë, ajo pakicë në asnjë mënyrë nuk mund të detyrohet të jetojë në pajtim me parimet dhe kërkesat islame. E drejta e klientit (të mbrojturit) (*zimmi hukuk*), e pranishme në *Kartën e Medines* si edhe në periudhën e mëvonshme, kurse karakteristike sipas specifikës pluraliste, paraqet dëshminë më të mirë historike të pohimit të cekur paraprakisht.

Në aspekt të pakicave politike, fetare dhe etnike, modeli demokratik ka dobësi të mëdha. Kjo është kështu meqë tërë legjislativën ia lë parlamentit, pikërisht të formuar në zgjedhje. Kjo dobësi do të mund të tejkalohet nëse në rregullimin juridik të gjërave, që e orientojnë rrjedhën e përgjithshme të jetës, do të merrnin pjesë edhe grupacionet dhe bashkësitë jashtëpolitike. Në atë rast, për shkak të interesit të përgjithshëm e të përbashkët të bashkësisë, formohet kuvendi drejtues (*Yürütme Meclisi*) dhe me anë të zgjedhjeve zgjedhen përfaqësuesit në atë kuvend.

Ky nuk është kontestim i unitetit politik por stabilizimi i tij më i mirë në rastin kur njëra prej palëve në shoqëri nuk ka kurrfarë mbështetje të mirë. Përndryshe, në këtë mënyrë pluralizmi fetar, kulturor dhe juridik në bashkësinë politike funksionon në mënyrë unike. Ky model do të mund të quhej si *unitet në variantet* dhe ndoshta me këtë rrugë do të zgjidheshin konfliktet rreth

forcës së tepruar të pushtetit qendror; pra, me sukses do të mund të sendërtohej bashkëjetesa.

DEMOKRACIA DHE PARTITË POLITIKE

Në botë sot është i pranishëm mendimi se si ndërmjet participimit politik të popullit dhe demokracisë dhe ndërmjet demokracisë dhe partive politike ekziston korelacioni a priori i pashmangshëm. Unë mbaj qëndrimin e dyshimit jo vetëm kur është fjala për këtë, por edhe për dëshirën e konstituimit të lidhshmërisë së domosdoshme të tregut të lirë dhe të drejtave njerëzore me demokracinë.

Është e saktë se partitë politike janë ato që i aktualizojnë dhe sjellin postulatet demokratike. Por, po ashtu, e konsideroj të nevojshme të pyes: a nuk është e mundur të zbatohet participimi politik, qoftë tërthorazi apo drejtpërdrejt, edhe jashtë ekzistimit të partive politike? Natyrisht, kjo pyetje do të ishte e tepërt në qoftë se ndërmjet participimit politik dhe demokracisë nënkuptohet a priori lidhshmëria. Pasi që pohohet se si e vetmja demokracia siguron ekzistimin e participimit politik, në atë rast bëhet i pashmangshëm pranimi i partive politike – institucioneve singulare demokratike – si mjete për realizimin e participimit politik brenda mekanizmit të planifikuar.

Demokracitë liberale konsiderojnë se ky participim i shoqërisë është i realizueshëm vetëm me anë të partive politike. Për konfirmim të qëndrimit të tillë si shembull i gjallë dhe në kohë i afërt, ceket *demokracia popullore* në vendet e bllokut lindor, aktuale deri para disa viteve. Perëndimi ato i ka quajtur vende pas *perdes së hekurt*. Në

to ka qenë e pranishme pjesëmarrja e gjerë popullore politike, si psh. në Bashkimin Sovjetik dhe Bullgarinë e dikurshme, ku 99% të popullit votat e veta ua jepnin kandidatëve të caktuar nga kreu. Mirëpo, është e vërtetë e pakontestueshme se ky nuk ka qenë participim i mirëfilltë politik, por vetëm formalitet i rëndomtë. Ende duhet pasur parasysh dukuritë e pranishme në të gjitha regjimet totalitare: presioni mbi zgjedhësit, mosekzistimi i administrimit autoritativ dhe pamundësimi i çfarëdo opozite dhe veprimit të saj. Demokracitë perëndimore, tipet lindore të sundimit me vite i kanë akuzuar për mosrespektimin e tyre të faktorit garues. Kjo vërejtje, pa dyshim, është me vend. Mirëpo, a është mbështetja e sistemeve politike në ngarendje, domosdoshmëri? Në qoftë se ne ngarendjen e konsiderojmë domosdoshmëri për çdo sistem politik, në atë rast obligues është pranimi i ekzistimit të domosdoshëm të partive politike.

Këtu është fjala për tentimin e demokracisë së tipit perëndimor që të ballafaqohet me kërkesën mjaft të çuditshme. Sipas parashtrimeve demokratike, në rast të mosekzistimit të participimit politik, nuk mund të ekzistojë rend, as i drejtë dhe i shëndoshë politik. Për konstituimin e participimit politik, vrapimi është i pashmangshëm. Për këtë është i domosdoshëm edhe ekzistimi i partive politike. Sepse, ngarendja është e mundur vetëm me anë të partive politike, kurse, në fund, ngarendja siguron participimin e drejtpërdrejtë të popullit, përkatësisht atyre mbi të cilët qeveriset. Modeli politik islam, duke zënë fill në filozofinë politike esencialisht tjetërfare, nuk i pranon këto dërdëllisje, me atë që është e nevojshme saktësisht të cekën shkaqet e mospranimit të tyre.

Para së gjithash, e theksoj nevojën për të treguar ekzistimin e reciprocitetit të ngushtë të karakterit garues të demokracive perëndimore, me përvojë 700 vjeçare politike të Perëndimit.

Siç është e njohur, ndarja dhe organizimi i shoqërisë gjatë historisë së Perëndimit është bazuar në komponentin shoqëror-ekonomik. Lloji i organizimit të tillë është e pamundur të kundrohet i veçuar nga realiteti në të cilin funksionojnë klasat. Bashkësia njerëzore në kohën e feudalizmit është organizuar në kategori të kmetëve (*serf*) dhe feudalëve (*senjor*), dhe këtë në parim të pronësisë mbi tokën, derisa në fillim të epokës kapitaliste dhe industriale bashkësia rishtazi është organizuar në parim të kategorisë së punëtorëve dhe pronarëve. Konflikti midis kategorive, klasave të shoqërisë, sipas Marksit, paraqet kërcënimin më të madh për bashkekzistencën dhe mbijetesën e tyre në bashkësi. Ka pohuar se ky rrezik mund të neutralizohet vetëm me krijimin e tepricës së kapitalit dhe lëndëve të para dhe këtë me përpjekje të jashtëzakonshme. Në këtë mënyrë të gjitha kategoritë në shoqëri më lehtë ndërmjet vete do të merreshin vesh dhe do të kuptoheshin. Nevoja e të kuptuarit të këtillë shpjegohet me faktin e sjelljes së tij të formulës së ngarendjes për pushtetin politik ndër kategoritë e ndryshme të shoqërisë të tubuara në organizatat e ndryshme politike që, sërish, progresin e vet e lidhin për rregullimin kushtetues. Edhe sot organizimi aktual politik ende e ka atë komponent klasik pa marrë parasysh që shtresa e mesme e shoqërisë, në raport me shekullin e kaluar, ka përparuar shumë dhe ndonëse në vendet perëndimore industrialisht lart të zhvilluara, nuk ekziston mundësia për rrezikun e lartpërmendur.

Edhe përkundër jetës shumëpartiake në Perëndim, pushteti politik sillet vetëm ndërmjet partive majtas nga qendra dhe atyre djathtas nga qendra. Kjo, njëkohësisht, është edhe treguesi më i mirë i saktësisë së pohimeve paraprake të shqiptuara.

Kësaj trashëgimie historike duhet shtuar edhe kërkesën bazore të liberalizmit që të gjitha segmentet e aktiviteteve ekonomike të zënë fill në garim (*rekabet*). Grupacionet shoqërore, në aspekt të ekonomisë, në vijën skajore paraqesin grupacione interesi. Ngarendja dhe garimi, domosdo të pranishme në indin e tyre shoqëror-ekonomik të jetës, edhe në modelin politik kanë karakterin kryesor konstituitiv. Për këtë arsye, sot perëndimorët me një ton më të lartë dëshirojnë ta vënë lidhshmërinë radikale ndërmjet demokracisë dhe ekonomisë së tregut të lirë dhe gjatë pranimit të modelit të tillë të përvetësohen të gjithë të tjerët. Kurse është e ditur se në raportet dhe kushtet e pabarabarta, i forti e gëlltit të dobëtin. Por, sot kjo quhet ekonomi e lirë ose garim me anë të partive politike. Kështu ky sistem i ngarendjes jo të drejtë, i gjuan patat, kurse krokodilët i paraqet të dobishëm.¹

Duke kundruar nga ky aspekt, assesi nuk është e rastit që në historinë tonë (islame – v. N.I.) demokracia nuk po shfaqet, kurse jeta shumëpartiake formohet mjaft vonë dhe këtë për shkak që te ne, në Islam, shoqëria në mënyrë primare nuk organizohet në bazën shoqërore-ekonomike, por në themele të fesë dhe të drejtës apo edhe në parimet shoqërore-kulturore. Në historinë tonë shoqërore nuk ka pasur

¹ Me këtë autori aludon në fjalët nga poezia më herët e theksuar e Muhammed Ikbali (A.A.).

klasa ekonomike; kanë ekzistuar vetëm grupacionet fetare

dhe juridike.

Është e saktë se në historinë politike të muslimanëve, pas Mua¹ ut, kanalet e pjesëmarrjes politike të popullit janë mbyllur. Por, po ashtu është e saktë që edhe sot në demokraci veprohet sipas dëshirës së partisë politike që e ka siguruar pozitën më të lartë në vrapin për të cilin po flasim, dhe është e saktë që gati asesi nuk ka kujdes në shpërndarjen e drejtë të të drejtave dhe mundësive. Më në fund, është e saktë që grupacionet ekonomikisht dhe politikisht mirë të organizuara do t'i shfrytëzojnë ata që kanë mbetur pakicë.

Në atë situatë është e pamundur të ruhen institucionet natyrore të sistemit demokratik garues siç janë: drejtësia politike e realizuar me anë të partive politike, participimi gjerë i përhapur, opozita e mirëfilltë dhe shpërndarja e rregullt e të drejtave. Islami me skepsë shikon në tërë këtë dhe për këtë ka shkaqe të arsyeshme.

Pasi që gjendja është e tillë, as që mund të mendohet që një parti politike – pa marrë parasysh cila – me të vërtetë mund t'i zgjidhë të gjitha problemet e shtetit. Gjendja atëherë është totalisht e pashpresë, nëse të lartheksuarës ia shtojmë pragmatizmin dhe oportunizmin që burojnë nga rendi demokratik dhe i cili zhvlerëson dmth., mohon normat morale sikur edhe idealet afatgjate politike. Nga përvojat tona më të reja vërejmë që, për fat të keq, edhe muslimanët, të mbërthyer në pragmatizmin dhe oportunizmin, karakteristik për natyrën e mekanizmit demokratik, dëshirojnë të abdikojnë nga idealet universale islame dhe postulateve të tij morale.

Sipas meje, kjo gjendje duhet të na paraqesë ibretin (mësimin) më të madh.

DEMOKRACIA DHE IDEALIZMI

Abraham Lincoln (1809-1865) demokracinë e definon si *udhëheqje me popullin për dhe nga ana e popullit*. Ky është vetëm një prej më se 300 definicioneve ekzistuese të demokracisë, për çka kemi folur më herët. Ne këtu dëshirojmë të marrim parasysh implikimet e të gjitha demokracive të tubuara rreth pikëcaktimeve të tyre të skajshme, të shpjegojmë përse pushteti i popullit konsiderohet vetëm një vlerë dhe të tregojmë në shkaqet kryesore të mosrealizimit të saj deri më sot. Definicioni i demokracisë i A. Lincolnit, pa dyshim – njeriut të pozitës së lartë në historinë politike amerikane, është tepër idealist. Praktika historike e vendeve që kanë kaluar në demokraci, prej Lincolnit e deri më sot, tregon se parimi *i udhëheqjes me popullin për dhe nga ana e popullit* tek ata kurrë nuk është realizuar. Në Turqi dhe vendet e ngjashme shihet se sistemi i udhëheqjes me popullin zë fill në formulën *për popullin – me përjashtim të popullit*.

Disa individë tanë me prirje ndaj mënyrës perëndimore të të përsiaturit, thellë besojnë se si në vendet perëndimore – në të cilat elita ka vënë monopol në jetën ideore dhe politike – jo vetëm që ekziston demokracia, por kjo është edhe mënyrë e udhëheqjes “afër ideale” përkatësisht “mënyra më ideale e udhëheqjes”. Ndryshe nga ata, intelektualët dhe politikanët e vendeve perëndimore, djepit të demokracisë, nuk janë plotësisht të

sigurt në këtë. Kështu për shembull njeriu i njohur anglez i politikës, Churchill (1874-1965), do të thotë: “Demokracia, nuk është lloji më i mirë i rendit, por është rendi me më pak të meta”. Nga shpjegimi i tillë shihet se, në krahasim me regjimet tjera, ndaj demokracisë ekziston simpatia, me atë që nuk është mospërfillur edhe doza e preventivës. Të vërtetat, të fshehura në mënyrën e të shprehurit të Churchillit, përgjithësisht janë të vërtetat e Perëndimit. Perëndimi, sikur që këtë e bën edhe me të gjitha vlerat e veta të tjera, kundrejt shoqërive dhe kombeve joperëndimore, demokracinë e paraqet me mburrje, por njëkohësisht nuk e shpërfill preventivën vetjake kur është fjala për të. Kjo është, në të vërtetë, rezultat i qëndrimeve të dyfishta morale dhe politike të Perëndimit. Kështu Perëndimi, për shembull, jo vetëm që do ta nxisë, por, nëse nevojitet, nga burimet e veçanta do ta financojë diskutimin për kulturën, civilizimin e vet, modelin shoqëror-ekonomik dhe shkencën por vetëm brenda, në planin intern, derisa jashtë nuk do të lejojë as që të dyshohet në superioritetin e kategorive të numëruara, e lëre më që për to të polemizohet. Perëndimi në të kaluarën shumë ka profituar duke eksportuar kulturën, civilizimin dhe lirinë e vet. Natyrisht, ato shprehi të vetat profiterike dëshiron t’i mbajë duke *eksportuar* në tërë botën, si pohon, produktet e veta siç janë demokracia, të drejtat njerëzore dhe ekonominë e tregut të lirë. Për këtë, para se ta shprehim lojalitetin e verbër e fanatik të gjitha vlerave që i importojmë nga Perëndimi, do të duhej, në njëfarë dore të merren parasysh edhe faktet e cekura.

Para se të vijmë deri te mendimi vendimtar mbi demokracinë, është e nevojshme të respektohet parimi i qëndri-

meve alternative dhe tjetërfare, dhe të gjitha të merren parasysh, ashtu sikur edhe te temat tjera.

Sot me të madhe flitet se si demokracitë parlamentare të Perëndimit kanë rënë në krizë të thellë. Institucionet e mëdha financiare, qoftë drejtpërdrejt apo tërthorazi, kanë ndikim të madh në mekanizmin demokratik të vendosjes. Herë pas here paraqiten edhe pyetjet serioze se a është demokracia, në të vërtetë, rend oligarkik apo jo. Shtresat e pasura të shoqërisë, kontrollorët e mjeteve të prodhimit, kanë ndikim të qartë në udhëheqësit e punëve shoqërore. Mendimtarët sikur Raymond Aroni e pranojnë këtë realitet, por pohojnë që, në njëfarë mënyre, as nuk mund të mendohet ekzistimi i rendeve jooligarkike. Me këtë, së paku fiktivisht, gjendjen dëshirojnë ta paraqesin të kuptueshme. Sipas tyre, vetë qëllimi i politikës nuk është marrja e vendimeve nga ana e popullit, por marrja e tyre për popullin. Pa marrë parasysh që demokracia në instancën e fundit është qeverisja e popullit, grupacionet qytetare nuk mund të përzihen në financat shtetërore dhe politikën e jashtme. Në të kundërtën kjo do të shpiente në rrënim dhe anarki totale. Me këtë argumentohet që çdo rend, pa marrë parasysh se si quhet ai, qoftë kjo demokracia liberale apo popullore, natyrisht nënkupton oligarkinë. Sipas R. Aronit, tërë kjo edhe nuk është me rëndësi, më thelbësore janë përgjigjet në pyetjet vijuese: cilat janë dhe çka janë parimet natyrore me rastin e aplikimit të pushtetit diskret – oligarkik? Çka i prokurohet me këtë shoqërisë dhe cilat fitime i sigurohen?¹

Pyetja se çka i prokurohet me këtë shoqërisë është tepër konfuze. Është e njohur që në vendet e demokracisë

¹ Raymond Aron, *Ibid.*, fq. 122.

kushtetuese, pjesët mjaft thelbësore të vendimeve politike i krijojnë pjesët ndikuese financiare dhe afariste të shoqërisë. Nje sekretar i Ministrisë së Mbrojtjes të SHBA, duke mbrojtur të drejtën e veprimit të oligarkisë, ka thënë se ajo që është e dobishme për *General Motorsin*, është e dobishme edhe për Amerikën. Natyrisht, këto fjalë kanë shkaktuar reagime të rrepta, caku kryesor i të cilave ka qenë të pamurit e pikarritjes së perceptcionit popullor të këtij qëndrimi, e pos kësaj, vënia e tij në plan të parë. Megjithatë, e vërteta e shprehur e sekretarit është aspekt i rëndomtë i përsëritjes së mendimit liberalist prej Adam Smithit e deri në kohën më të re: “dobia e individit sjell edhe dobinë e përgjithshme të shoqërisë.” Mirëpo, rezultati ka qenë i atillë që individët në demokracinë liberale shfrytëzojnë dhe zhvillohen përgjithësisht duke mos u dhënë rëndësi dobive të shoqërisë. Viteve nëntëdhjetë, të ardhurat nacionale 54%, në Amerikë janë realizuar vetëm nga një për qind e popullsisë. Do të ishte tepër naive të mendohet se kjo gjendje faktike, që quhet udhëheqje popullore, nuk reflektohet në mekanizmat demokratikë. Përkrahësi i rreptë i demokracisë, R. Aron, pasi që i ka parë dhe radhitur të gjitha këto fakte, ka qenë i detyruar, mu sikur Churchilli, ta pranojë këtë: “Rendet e lidhura për kushtetutë, përndryshe sikur edhe të gjitha rendet tjera politike, janë oligarkike, ashtu që ato janë më pak oligarkike se shumë rende që neve na janë të njohura.”²

L. Lipson, autori i librit *Civilizimi demokratik dhe përkrahës i demokracisë në planin më të gjerë*, edhe përkundër përpjekjes së dhënë, ka ardhur deri te rezultatet e njëjta sikur edhe Churchilli dhe Aroni. Në argumentet që i

² *Ibid.*, fq. 134.

ka cekur, drejtpërdrejt është i dukshëm paradoksi tragjik. Në një anë mungesa, e në anën tjetër dëshira idealiste. Kjo është e pazgjidhshme, është e pamundur të lidhen ato. Sepse, *i përkryeri*, dmth. Ideali, nuk mund të lindet nga *i mangëti*. Kjo është në kundërshtim me të vërtetën universale. Gjykimin tonë në rezultatin e këtillë Lipsoni e lidh për vijuesen: “Ne nuk mund të dimë ç’është e përkryer. Prandaj duhet ta pranojmë mundësinë e gabimit të çdo rendi që e përmbajmë. Atëherë, pasi që e argumentojmë dijen tonë jo të plotë, të cilën e shfrytëzojmë, me lehtësi i pranojmë gabimet dhe veprojmë në pengimin e përsëritjes së tyre. Sistemi i udhëheqjes që të gjitha këto i pranon dhe respekton, është mundësia jonë më e mirë”.³

Duke u nisur nga supozimi i paaftësisë sonë të arritjes së të përkryerës, Lipsoni shpreson në dy mundësitë që na shpjen te udhëheqja më e mirë dhe ideale: e para, që populli nuk do ta gënjejë vetveten, dhe e dyta – edhe në shkencë mundësia që vlen – administrimi i karakterit eksperimental që, pas vërejtjeve dhe korigjimit të gabimeve të tij, na shpie nga ajo më e mira, e përkryera. Megjithatë, jemi dëshmitarë se në shoqërinë demokratike është i mundur mashtrimi i popullit, si me automatizëm ashtu edhe anash. Me anë të mekanizmit të shumicës, dëshira e pjesës së madhe të popullit mjaft lehtë mund të transformohet në diktaturë. Mundësia e vetëpërcaktimit popullor të lirive dhe ndërrimit të pushtetit, në mënyrë të skajshme është diskutabile. Për këtë besimi tejmase në mundësinë e parë të cekur, nuk është edhe aq trimëruar.

³ L. Lipson, *Ibid.*, fq. 487.

Shikuar teoretikisht, udhëheqja është lloj i eksperimentimit që kushtetutave demokratike u siguron liri më të madhe dhe mundësi më të mira të vlerësimit të rezultateve të tij praktike. Por, a na shpie kjo deri te zgjidhjet ideale? A kemi ndonjëfarë garancie në atë drejtim? Sipas Lipsonit, pa vërejtje – kemi: “Në praktikën reale politike jetësore, nuk mund të synojmë të arrijmë vetëm deri te një cak, që më parë i caktuar, para se të kalkulojmë dhe mendojmë për të gjitha zgjidhjet që na ofrohen. Pasiguria, lotaria dhe fati janë elemente që zënë hapësirë shumë më të madhe në udhëheqje, nga ajo që racionalisht mund ta konceptojmë dhe supozojmë. Demokracia përbëhet nga rrjedha stihike e gjendjes dhe administrimi me vetëdije i planifikuar. Të dy komponentët bazohen në eksperimentin dhe gabimin e mundshëm.”⁴

Përveç një realiteti, kjo analizë paraqet edhe tradhti të tmerrshme. Kultura dhe shkenca perëndimore në mënyrë mjaft narcisoide dëshirojnë të na bëjnë të lumtur me anë të fatit, lotarisë, sistemit *ndoshta ka sukses* dhe përpjekjeve tjera të pakuptueshme, kalimthi duke refuzuar konsultimin e burimeve shkencore që shpien në zgjidhjen më të mirë. Mund të mendojmë se çfarë rreziqesh tërësisht na presin nga ky naivitet, që mendon se në mënyrën e përmendur do të na sjellë deri te rezultatet ideale në jetën reale politike. Na ka mbetur, pra, vetëm të mbështetemi në fat: fat, lotari (profeci) dhe supozimet e pabazuara. Do të eksperimentojmë, gabojmë, e sërish eksperimentojmë dhe gjithnjë ashtu derisa nuk e gjejmë zgjidhjen më të mirë.

Në rregull, por sa kohë? Dhe a do të zgjasë për ne çmimi i lartë që për këtë po e paguajmë në mënyrë perma-

⁴ Ibid.

nente? Duket se po – pasi nuk ka dalje tjetër. A nuk është kjo e njëjta si edhe lidhja e shpresës për ardhmërinë imagjinare?

Nuk është ky i vetmi tregues që demokracia nuk paraqet rendin më ideal. Njëkohësisht është edhe dëshmi që mohon ekzistimin e zgjidhjes me anë të Shpalljes dhe urtësisë së Zotit dhe shpjegimin e pafuqisë absolute të Perëndimit në të gjitha problemet.

Gjurmimi permanent për idealen, deri te zbulimi i më ideale është në thelb të krijesës njerëzore. Ne në këtë botë kemi ardhur nga Xhenneti, vendi i pagabueshëm dhe më ideal, dhe vazhdimisht jemi në kërkim të përsosurisë së vendqëndrimit tonë zanafillor. Vetëm aktivitetet dhe shfaqjet në harmoni me harmoninë e Zotit janë ideale. I tillë është rendi kozmik i botës shfaqëse.

Ne mund të vijmë deri te njohja e vlerave, orientimeve dhe mekanizmave të mirëfilltë për idealizimin në sistemin politik dhe shoqëror të jetës! Mbase nuk do të arrijmë ta konstituojmë sistemin më ideal, pasi që njeriu, pikërisht për shkak të gabimeve dhe mangësive të veta, nga hapësira e përkryer ka ardhur këtu dhe kalon nëpër sprovë të mëdha në rrugën e vet të kthimit të sërishëm në vendlindjen ideale zanafillore (*Daru's-Selam*, vend i paqes, sigurisë dhe shpëtimit). Por edhe në atë rast, dmth. kur njeriu nuk do të mund të vinte deri te idealja, së paku do të evitohen paqartësitë rreth asaj çka është sistemi ideal, përkatësisht nuk do të pengohemi në njohjen e referencave dhe rrugëve të mirëfillta deri te idealizmi, natyrisht pasi që t'i mbikalojmë dobësitë vetjake. Pa dyshim, me këtë nuk aludojmë në *shtetin ideal* të Platonit ose në *Medinetu'l-fadile* (Shteti shembull) të Farabiut. Mendojmë në modelin e shtetit – qytet në Medine, në një

çast historik të konstituuar nga ana e një njeriu të rëndomtë sikur të gjithë njerëzit – Muhammedi a.s., që ka mundur dhe mund të aplikohet në jetë në cilëndo pjesë të botës.

Ne, natyrisht, nuk mund ta arrijmë përsosurinë, por neve për këtë na drejtohet i Përkryeri duke na dëftuar rrugët më të mira. Çdo kthim i joni i shpinës nga Rruga e Vërtetë (*Siratu'l-mustekim*) do të na kushtojë me humbje fatale dhe destruksione të mëdha. Kërkimi i Dijes së Mirëfilltë nëpërmjet pushtetit fodull që jeton në formulën *eksperimentimi i gabimeve* nuk mund të jetë specifikum veçan i ndarë i qenieve tona me logjikë. Idealizmi i çdo sistemi politik matet me lartësinë e përfaqësimit të drejtësisë në të. Modeli politik islam është thelbësisht i karakterit të shumicës dhe participimit, kurse bazohet në drejtësi. Qendra e botës ekzistenciale është *tevhidi* (monoteizmi islam) kurse drejtësia është, si projeksion i kësaj të vërtete, qendër e çdo modeli të qeverisjes. Në literaturën ekzistuese për demokracinë, për fat të keq, fjala drejtësi fare nuk përmendet.

Në fund, në aspekt të demokracisë dua diçka të nënvizoj. Sikur që tashmë kam thënë, demokracia është rend më i mirë dhe përparimtar, në krahasim me sistemet reciproke siç janë, për shembull, oligarkia, monarkia, aristokracia, sistemi njëpartiak e të tjera.⁵ Por, fatkeqësisht, demokracia nuk është pa mangësi dhe në tërësi nuk i plotëson kërkesat njerëzore në këtë segment të politikës. Të konsiderohet demokracia e arritura më e madhe është gabimi më i

⁵ Shih: David Spitz, *Antidemokratik Düşünce Şekilleri* (Llojet e mendimeve antidemokratike), përktheu në turqishte S. Yalçın, Stamboll, 1969.

madh. Demokracia kundrejt të tjerave është e suksesshme, por, sipas pikëpamjes sime, në krahasim me Kartën e Medines dhe pluralizmin që ajo e përkrah, demokracia është mjaft e cunuar. Këtu kam pasur për qëllim, në të vërtetë, t'i shpjegoj shkaqet e qëndrimit të këtillë.

Nëse tashmë gjurmimi vazhdon, atëherë arritja e sistemit më të mirë shoqëror, ende është e mundshme. Unë jam i bindur se trashëgimia kulturore e njeriut është mjaft e pasur. Por, Hegeli qëndrimin e vet mbi paranojën e njeriut të Perëndimit e ka vënë në qendër të mendimit dhe historisë evropiane njerëzore. Ajo tendencë e paranojës shtrihet edhe në inteligjencien dhe politikanët joperëndimorë. Kjo gjendje paraqet sëmundjen alarmuese dhe, në rastin më të mirë, me të dhembja vetëm mund të kufizohet, por jo edhe të evitohet.

Shumë intelektualë tanë, sigurisht si rezultat të paranojës së përmendur, demokracinë, përpos mënyrës së sundimit, e perceptojnë edhe si mënyrën më të mirë të jetesës, duke i refuzuar të gjitha mënyrat tjera. Kjo në tërësi është jokorrekte, sepse demokracia, ndonëse posedon supozime fundamentale filozofike, është vetëm mënyrë sundimi, domethënë udhëheqjeje dhe lloj i mekanizmit administrativ.

Por, demokracia, me parashtrimet e saj thelbësore, është e mundur të kritikohet edhe nëpërmjet burimeve kyç demokratike, siç janë humanizmi, individualizmi dhe modernizmi. Në atë kritikë këtu nuk jam ndalur, sepse e kam shtruar në librat tjerë të mi,⁶ ku në bazë të mësimet islam

⁶ Ali Bulaç, *İnsanın Özgürlük Arayışı* (Gjurmimi i njeriut pas lirisë"), Stamboll, 1993; dhe: Ali Bulaç, *Nuhun Gemisine Binmek* (Hipja në barkën e Nuhut"), Stamboll, 1992.

kam dëftuar në kontradiktën thelbësore të mendimeve në botën bashkëkohore, kur është fjala për postulatet e përmendura demokratike.

Në fund, megjithatë, duhet theksuar se njerëzit të cilët mirë i njohin të metat e demokracisë më lehtë mund ta kuptojnë *Kartën e Medines*, për dallim prej atyre që jetojnë në regjimet totalitare dhe autokrate. Kjo vërejtje është mjaft thelbësore dhe përuddh në përfundimin se është i domosdoshëm transformimi i sistemit demokratik.

ISLAMI DHE TEOKRACIA

Teokracia, përvoja e saj historike dhe pararendësit

Që ta kuptojmë përse Islami nuk mund të jetë *teokraci*, ose përse nuk e përkrah *shtetin teokratik* – si thuhet shpesh në Turqi – duhet mirë ta dallojmë se ç'është teokracia. Te çështja e Islamit dhe teokracisë, më në fund sikur edhe në të gjitha pyetjet tjera, është i pranishëm pështjellimi dhe larmia e përgjithshme në qëndrime. Në ekzistimin e këtij pështjellimi, përpos shkencëtarëve që hulumtimeve të veta nuk u kushtojnë vëmendje të mjaftueshme, rol qenësor kanë edhe intelektualët të cilët në bazë të asaj që kanë dëgjuar me lehtësi sjellin vlerësime arbitrare, pastaj kolumnistët zhurnalistë të dijes së kufizuar dhe politikanët që politikën e reduktojnë në oportunizëm dhe demagogji. Natyrisht, një pjesë të përgjegjësisë për këtë do të duhej ta bartnin edhe intelektualët dhe hulumtuesit muslimanë që, kundrejt modelit politik, Islamin e paraqesin një projekt universal shoqëror.

Themel i legjitimitetit të pushtetit politik

Të gjitha pushtetet politike, pa marrë parasysh në cilën formë, takohen me problemin e legjitimitetit të vet. Këtu është e nevojshme të kuptohet ç'është ajo që ndonjë pushteti i jep legjitimitet, cili është ai themel administrues në të cilin ky pushtet mbështetet? Pa dyshim, me këtë problem takohen edhe qeveritë teokratike dhe ato kanë tentuar ta zgjidhin. Kuptohet, me nocionin e *udhëheqjes teokratike* nuk mendohet vetëm në një lloj të udhëheqjes dhe ky nocion nuk mund të redukohet vetëm në *një shembull* gjatë historisë. Për këtë prej të kaluarës e deri në epokën bashkëkohore takohemi me shumësi teokracish.

Në atë kontekst mund të thuhet se teokracia, së bashku me supozimet e veta filozofike dhe mekanizmin specifik, është një koncept dhe lloj i pushtetit tjetërfare nga Islami, monarkia, oligarkia, demokracia dhe llojet e ngjashme me to të administrimit. Në krahasim me të tjerat, teokracia detyrimisht në plan të parë thekson se është sistemi më i vjetër shoqëror-politik. Një vrojtim i shkurtër në kulturat, civilizimet dhe perandoritë e mëdha në histori, është i mjaftueshëm për të kuptuarit e faktit të cekur.

Nga domethënia etimologjike e fjalës *teokraci* shihet se kjo udhëzon në referencën e udhëheqjes së Zotit. Pushteti në të themelin e legjitimitetit të vet e gjen në burimin dhe fuqinë e Zotit. Sipas historianit të njohur grek Homerit, mbretëria zë fill në rrënjën hyjnore pasi që mbretërit janë fëmijët e Jupiterit që sovranitetin e vet e marrin nga ai. Interpretimi i ngjashëm vlen edhe për ligjet që fuqinë e vet e nxjerrin nga feja. Për këtë edhe ligjet e Solonit shihen si formulime të postulateve fetare. Epiteti i Zotit për mbretin, i cili ligjet që i aplikon i nxjerr nga feja, kurse

edhe ai vetë mbështetet në rrënjën hyjnore, është i padiskutueshëm. Është gabim gjithsesi të mendohet se ky perceptim, *Zoti – mbret*, ka qenë karakteristik vetëm për grekët. Recepcioni i ngjashëm është evident edhe te fetë dhe kulturat e tjera, pa marrë parasysh në argumentet, përkatësisht shpjegimet e tyre tjetërfare.

Në fiset, bashkësitë e vjetra primitive, shikuar në aspektin sociologjik dhe antropologjik, përgjegjësi politik njëkohësisht ka qenë edhe lider fetar. Kjo mund të takohet te fiset vendase në Zelandën e Re, në nënkontinentin amerikan. E pranishme ka qenë edhe në Perunë e vjetër, ndonëse organizimi shoqëror atje ka qenë diç më i përparuar. Kështu, për shembull, te populli bizantin sumerët, liderizmin politik e fetar kryepari e ka mbajtur për vetë. Në këtë rregullim *teokratik* në shtetin e sumerëve patesët veten e kanë konsideruar përfaqësues të Zotit, kurse institucionet politike dhe fetare kanë qenë ndërmjet tyre të gërshetuara. Edhe hetitët në mbretërinë e vet e kanë integruar edhe kryesinë fetare.¹

Sipas besimit të vjetër shintoist të Lindjes së Largët, perandorët japonezë veten e kanë konsideruar bij të Diellit. Kjo do të thoshte se legjitimiteti i pushtetit të tyre është i Zotit. Pushtetmbajtësit në Japoni janë quajtur me emrin Dairi apo Dairo. Ata për një kohë të gjatë kanë qenë edhe udhëheqës shpirtërorë, kanë pohuar se rrjedhin drejtpërdrejt prej zotave dhe se ata i përfaqësojnë. Këta janë personalitete të shenjta, udhëheqës politikë dhe fetarë të japonezëve. Lidhshmëria e ngjashme e shenjtë ndërmjet Diellit dhe perandorisë mund të vërehet edhe në Romën e

¹ Sadri Maksudi Aral, *Teokratik Devlet ve Laik Devlet* (Shteti teokratik dhe laik), Tanzimat, I, Stamboll, 1940, fq. 61.

vjetër, ku gati të gjithë kanë qenë adhurues të Diellit; kanë konsideruar se ai është mbrojtës dhe përudhës i Konstantinut. Pastaj, fare nuk kanë dyshuar në dënimin adekuat diejllor ndaj idhujtarëve për shkak të mosmirënjohjes dhe gabimeve të tyre.²

Kinezët mbulesën për pushtetin e vet e kanë kërkuar në qiell. Sipas besimit të tyre, perandori, i biri i qiellit, është i obliguar drejtpërdrejt prej tyre për ruajtjen e harmonisë së rendit botëror.

Pushteti në njërin prej civilizimeve më të vjetra – civilizimit indus, është përcaktuar sipas sistemit të hierarkisë kastike. Ai ka qenë në duart e brahmanëve, shtresës më të lartë të kastave të përbërë prej fallxhorëve dhe njerëzve të fesë. Pjesëtarët e kastave tjera, të *kshatrisë*, të përbërë prej ushtarëve, *vaikisë*, bujqit dhe tregtarët, dhe *çudrisë*, shërbëtorët, është dashur t'u nënshtrohen brahmanëve, ruajtësve dhe komentuesve të tekstit të shenjtë *Rig-Vedës* sikur edhe udhëheqësve të ritualeve fetare. Brahmanët, siç besohet, kanë qenë të krijuar nga goja e Zotit, e pasi posedojnë burim të shenjtë të autoritetit të vet fetar dhe politik, kanë poseduar privilegje të shumta. Pjesëtarët e kastës *parjala* nuk zënë kurrfarë vendi në hierarkinë kastike për arsye se nuk janë krijuar nga ndonjë pjesë e hyjnisë.

Sot, si shembull i mundshëm i ruajtjes së kontinuitetit të qeverisjes teokratike të trashëgimisë kulturore budiste e ardhur nga India, mund të theksohet lamaizmi. Siç është e njohur, sipas lamaizmit, fesë në Tibet, Dalajlama është

² Edward Gibbon, *Roma Ìmparatorluğunun Gerileyis ve Çöküs Tarihi* (Historia e ngecjes dhe shkatërrimit të Perandorisë Romake), përktheu në turqishte A. Baltacığıl, Stamboll, 1988, II, fq. 128.

lider fetar i të gjithë pjesëtarëve të fesë, por, njëkohësisht, ai mund të jetë edhe kryepar botëror (shekullar). Dalajlama është krijesë e shenjtë dhe e lartësuar, e pasi që, së bashku me Nirvanën, e ka arritur shkallën hyjnore, vjen në botë me anë të inkarnimit (*tenasuh*) në mënyrë që të udhëheqë me njerëzit i nxitur me keqardhjen dhe dashurinë ndaj tyre. Para udhëheqjes shpirtërore të Dalajlamës, klerikët tjerë kënaqen me pushtetin shekullar. Pasi që monakizmi është shkalla më e lartë e devotshmërisë, pushteti është nën kontrollin e klerikëve (monakëve). Monakizmi në Tibet është *profesion* që nganjëherë është i pranishëm te 60% e pjesës mashkullore të popullsisë, kurse rregull është, përkatësisht kërkesë që ai mos të jetë nën 30%!

Koncepcion të ngjashëm, me forma diç tjetërfare, shohim edhe në Iranin e vjetër. Atje në krye të pushtetit janë kistrët (individët e privilegjuar të shoqërisë), dhe ata, në raport me të gjitha shtresat dhe nivelet tjera të shoqërisë, kanë mundësi të shumta. Sipas besimit, nëpër damarët e kistrëve rrjedh gjaku hyjnor, kurse në trupin e tyre në mënyrë imanente ekziston gjëja e caktuar e shenjtë (hyjnore). Për shkak të posedimit të këtyre karakteristikave, kistrët nuk i nënshtrohen kurrfarë ligji, përkatësisht kanë ligjin i cili është mbijuridik dhe për shkak të mbinjerëzisë së tyre, populli nuk guxon t'i përmend, përpos në tekstet dhe poezitë fetare, kur e madhërojnë hyjniësinë e tyre. Kundrejt kistrëve populli nuk ka kurrfarë të drejtash. Pushteti u takon vetëm dinastive të llojit kistra; ajo është e drejtë e tyre e shenjtë dhe e patjetërsueshme. Për këtë, nëse nuk ekziston mashkull i rritur që ta zëvendësojë kistrain e vdekur, kistra bëhet fëmija; psh. kur ka vdekur Shirevejhu, në pushtet e ka trashëguar djali i tij

shtatëvjeçar Erdeshiri. E në rast se në dinasti fare nuk ka fëmijë mashkull, atëherë sundues shpallet fëmija femër nga dinastia, sikur që vashëza Boran mori kurorën e sunduesit, dmth. të kisrait, pas vdekjes së babait të saj.

Është evidente që legjitimiteti i pushtetit në Iran, përndryshe sikur edhe në Indi, është bazuar në burimin e shenjtë dhe hyjnor. Ngjashëm ka qenë edhe në Babilon, Egjipt, Romë etj. Sunduesi më i madh i Babilonit, Nemrudi (sipas disa burimeve islame Hammurabi) vetes i përshkruan hyjni. Kjo qartë shihet edhe nga citatet kur'anore që e përshkruajnë bisedën me Ibrahimin a.s. Te përshkrimi kur'anor i diskutimit ndërmjet Musait a.s. dhe Faraonit është evidente që sunduesi i Egjiptit veten e konsideron hyjni. Sipas Faraonit pushteti mbi Egjiptin i përket atij dhe për këtë ai është hyjni e egjiptianëve. (*"E Faraoni tha: "O ju pari, unë nuk njoh ndonjë zot tjetër për ju pos meje, andaj ti o Haman, m'i pjek tullat nga dheu e më ndërto një kullë të lartë ndoshta do të arrij ta shoh zotin e Musait, sepse unë mendoj se vërtet ai është gënjeshtar."*) (el-Kasas, 38). Sipas interpretimit gjeneral, Faraoni është zoti Horus, kurse është i biri i zotit Oziris.

Në trojet e Palestinës, në Jerusalem (Kuds), edhe mbreti e lideri fetar Meliksedeku ka aplikuar lloj të ngjashëm të udhëheqjes, e sipas një komentimi, ky zot – mbret ka jetuar në kohën e Ibrahimit a.s. Edhe në Romë, në vendin e zhvillimit dhe përparimit të kristianizmit, në lidhje me të kuptuarit e qeverisjes nuk ka dallime të mëdha. Atje kulti drejtues i ka takuar Qesarit, autoritetit qendror dhe suprem të epiteteve hyjnore. Para Ertusklerit çdo fis ka pasur fe specifike kurse në civitasët (qytetet) e Ertusklerit mbreti (*rex*) njëkohësisht është edhe shefi shpirtëror që aplikon ritualet fetare. Në perandori, në kohën e principa-

tave, te sunduesi, pra në personin e njëjtë, identifikoheshin autoriteti politik dhe shpirtëror. Në periudhën e dominimit të Titus Flaviusit (51-96 p.e.re), të fundit prej 12 qesarëve, perandor me domethënie *zoti ynë* ka qenë *Deus Noster*. Edhe e drejta rregullohej në pajtim me këtë, kështu për shembull kushti për vënien e lidhjes juridike ndërmjet të dyve ka qenë përkatësia e tyre besimit të njëjtë.

Me zgjerimin e vet kristianizmi në Romë erdhi në konflikt me autoritetet e asaj kohe, sepse atje ka sunduar parimi i përgjithshëm *devotshmëria Zotit, kurse dëgjueshmëria qesarit*. Çdo grupacion fetar ka mund lirisht të besojë në zotin e vet dhe atij t'i kryhen ritualet, por, në të njëjtën kohë, janë detyruar t'i nënshtrohen perandorit qesarit. Të krishterët iu kundërvunë kësaj dhe refuzuan dëgjueshmërinë ndaj Romës.³

Më vonë sërish do të kthehemi në çështjen e lidhjes ndërmjet fesë dhe shtetit, në mënyrë që të shpjegojmë çfarë zhvillimi të situatës ajo i hapë rrugë. Tash për tash, në aspekt të mënyrës së zhvillimit të çështjes së legjitimitetit të pushtetit politik te fetë, kulturat dhe civilizimet e vjetra mund ta themi këtë:

Në çdo periudhë të ndriçimit të traditës së shpalljes autentike apo ndërprerjes së saj, pothuaj të gjitha pushtetet politike, legjitimitetin e vet e kanë bazuar në burimin e shenjtë, pra hyjnor. Në qoftë se është e mundur që teokracinë ta elaborojmë si sistem në të cilin autoriteti politik veten e mbështet në burimin hyjnor dhe në të cilin e drejta e udhëheqjes u lihet personaliteteve fetare dhe njerëzve të

³ Altay Unaltay, *Doğu'da ve Batı'da Din-Devlet İlişkisi* (Raportet feja – shteti në Lindje dhe në Perëndim), Stamboll, 1990, fq. 16 e më tej.

shenjtë, atëherë mund të thuhet se të gjitha qeverisjet, paraprakisht të theksuara, kanë përafërsisht karakter teokratik.

Por, kur është fjala për teokracinë, sot gati askush nuk e kupton një fakt. Kur thuhet *udhëheqja teokratike* apo *shteti teokratik*, thuhetse çdonjëri mendon se kjo do të thotë gjendje e rënies së shtetit nën kontrollin e fesë, sidomos në përvojën historike fetare të kristianizmit romako-katolik në Evropë. Disa hulumtues, duke bërë dallimin ndërmjet përvojës specifike historike politike të Kishës dhe udhëheqësve që në cilëndo mënyrë veten e kanë lidhur për themelet hyjnore, apo përcaktimit të autoriteteve shpirtërore për udhëheqës, të gjitha llojet e udhëheqjeve jashtëkishtare i kanë quajtur *nim-teokraci* (ose gjysmëteokraci).⁴ Mirëpo, edhe në kohën bashkëkohore kësaj karakteristike nuk i kushtohet vëmendje e mjaftueshme. Edhe përveç pikënisjes se kjo udhëheqje ka qenë specifike për Kishën romako-katolike, në kategorinë e njëjtë vihen edhe të gjitha fetë tjera, në krye me Islamin, mu sikur edhe ato kanë kaluar nëpër përvojat e ngjashme historike, dhe se çdo botëkuptim fundamental-fetar politik definohet me *teokraci*.

Por, pas një analize pak më të mirë do të shihet se përvoja historike e kristianizmit perëndimor nuk i bashkon në vete, nuk nënkupton as ortodoksizmin e lëre më Islamin. Mbi protestantizmin thuhetse se nuk duhet të flitet në

⁴ Gjysmëteokracia: Lloj administrimi që pjesërisht legjislacionin ua lë autoriteteve fetare (ofrimi i zgjidhjeve të problemeve fetare popullit, arsimimin, jurisprudencën, udhëheqjen e institucioneve fetare etj.) e pjesërisht autoriteteve profane (administrimi ushtarak, lokal e i përgjithshëm, mbrojtja e të ngjashme). Shih gjerësisht: Sadri Maksudi Aral, *Ibid.*, fq. 62 e më tej.

veçanti. Sot, si krahu i tretë i madh i kristianizmit, protestantizmi qysh në lindjen e vet ka qenë kundër sundimit (dominimit) katolik-teokratik dhe duke dëshiruar kristianizmin ta kthejë në burimin e tij, ia hapi rrugën zhvillimit të laicizmit.

Teokracia dhe paraprijësit e saj

Bashkimi i dy fjalëve greke *teo* dhe *kratos* në një fjalë *teokracia* (*theokratia*) shënon udhëheqjen e Zotit, përkatësisht forcën dhe pushtetin e burimit hyjnor. Ideja *zot – mbret* është mjaft e vjetër, kurse në këtë sistem, siç thamë, pushteti e lidh veten për burimin hyjnor. Sipas një mendimi, termin teokraci i pari e ka përdorur Flavius Joseph dhe këtë me rastin e përshkrimit të sistemit politik hebraik në të cilin kanë qeverisur monakët (rabinët) e tyre. Monakët kanë cilësinë e njerëzve të shenjtë të fesë, në hierarkinë shoqërore i paraqesin njerëzit e rendit të parë ose më të lartë, në Besëlidhjen e Vjetër dhe të Re ceken si *zotërinj*, kurse Kur'ani i përmend me fjalët: “*Ata, përveç All-llahut, për zota i konsiderojnë priftërinjtë e vet dhe monakët e vet...*” (et-Tevbe, 31).

Në jetën e shkurtër të hazreti Isait dhe në predikimin e tij të fesë, nuk hasim në gjurmët e ekzistimit të *njerëzve të shenjtë* të këtillë. Epitetin *i shenjtë* e kanë fituar vetëm pas tërheqjes së Isait në qiell dhe këtë në tekstet religjioze që i kanë hartuar apostujt, e sidomos ato të Palit, sipas të cilave ithtarët e Isait, si rezultat *i lidhjeve* me Shpirtin e Shenjtë, bëhen të shenjtë, kurse apostujt, duke e inkuadruar edhe Palin, edhe përveç asaj që nuk e kanë parë Isain a.s. gjatë kohës së jetës së tij, ngrihen në shkallë të *të dërguarve të Zotit*.

Kjo gjendje na hap mundësinë e skicimit të prijesve të parë të teokracisë krishtere, kurse njëherësh është edhe supozim teologjik që, krahas pohimit se pushteti në parim mbështetet në themelin hyjnor, përkrah që pushtetmbajtësi ose pushtetmbajtësit fuqinë, pushtetin dhe kompetencat e veta i nxjerrin drejtpërdrejt prej Zotit. Në pajtim me këtë, nëse qeverisja është në duar të një njeriu, atëherë kemi të bëjmë me teokracinë e formës *zoti-mbret*, e nëse fjala është për shumë njerëz të cilësisë së njëjtë, atëherë në pyetje është teokracia e *njerëzve të fesë*, përkatësisht e *monakëve*.

Meqë shkurtimisht jemi ndalur në llojet lart të përmendura të qeverisjes *zoti-mbret*, mundemi më gjerësisht të merremi me temën tonë mbi përvojën fetare dhe politike të kristianizmit me të cilin Kisha katolike dhe teokracia, si model i saj historik, janë në lidhje të drejtpërdrejtë.

1. Kisha Romake pas shkatërrimit të Romës

a) Shkaqet specifike historike

Nga veprat e apostujve dhe vazhdimi i tekstit në Besëlidhjen e Re sikur edhe nga letrat që Pali dhe apostujt tjerë i kanë dërguar në anë të ndryshme, shihet se kishat e para janë konstituuar në periudhën mjaft të hershme të kristianizmit, madje qysh gjatë jetës së apostujve. Pa dyshim, ekziston lidhshmëria thelbësore ndërmjet përhapjes së predikimit krishter dhe arritjes suksessive të rëndësisë së madhe të kishave. Megjithatë, në kishat e para i mendojmë si faktore të zakonshme, modeste ose si manastire të vëna jashtë qendrave dendur të banuara. Sipas kësaj, zhvillimi i kishave në Lindje dhe në Perëndim, në Lindjen e Mesme

dhe në Afrikë nuk është identik.⁵ Këtu është e nevojshme të kuptohen llojet e rregullimit fetar dhe shpirtëror të kishave për të cilat po flasim, të cilat bartin mësimet të ndryshme fetare. Duke shikuar nga ky aspekt, do të vërejmë se gati të gjitha kishat kanë pasur qasje dhe raport të ndryshëm ndaj pushtetit politik. Kisha lindore-romake, kundrejt të tjerave, është me rëndësi thelbësore për shkak të përvojës së vet historike dhe identitetit shpirtëror. Ajo në mënyrë primare shfaqet në formë të institucionit të lidhur për shtetin, kurse synimi për ekzistimin e forcës perandorike në Bizant është karakteristika më e qartë e saj. Duket se ajo paraqet epitetin e përbashkët të kristianizmit të tërësishëm lindor, ortodoks.

Kristianizmi perëndimor – që është edhe tema e shqyrtimit tonë – dhe Kisha katolike si institucion i tij material, ka, gati në tërësi, pozicionin historik të veçantë dhe specifik dhe rrugët e përparimit dhe zhvillimit. Për këtë do të jetë më e drejtë dhe e dobishme nëse kishat e ndryshme në Evropën Lindore, Afrikë dhe në Lindjen e Mesme i kundrojmë ndaras nga përvoja e kaluar historike dhe politike e katolicizmit, siç është rasti edhe me Kishën ortodokse.

Kristianizmi në Lindje është përhapur në vitin 313 nëpërmjet perandorit të fuqishëm bizantin Konstantinit. Pasi që me Ediktin e Milanos është shpallur për fe zyrtare dhe pas Koncilit të parë në vitin 325 në Iznik (vend në Turqi, në afërsi të Bursës, apo Nikeja, v. N. I.) sërisht me mbështetjen e perandorit, kjo fe lidhet për Qesarin dhe ka

⁵ Shih: Edward Gibbon, *Ibid.*, III, fq. 309 e më tej.

status të fesë shtetërore të Bizantit. Gjendja e tillë ka zgjatur deri në pushtimin musliman të Bizantit.⁶

Pa dyshim, këto dy konkluzione historike, përgjithësisht, ngushtë janë të lidhura me historinë politike, administruese dhe ushtarake të Perandorisë Romake. Perandoria më e madhe botërore Roma, që është konstituuar shumë para lindjes së kristianizmit në shekullin e 3-të të e.r. dhe diç më herët, përveç krizës ekonomike, ka rënë edhe në krizë të udhëheqjes. Për shkak të kapërcimit të kësaj krize, Diokleciani sjell zgjidhjen kalimtare preventive për formimin e dy kryeqyteteve, Romës në Perëndim dhe Izniikut në Lindje. Ky veprim konsiderohet edhe fillim i dy Qesarëve në Romë.

Kështu, pra, ekziston lidhja e ngushtë ndërmjet shpalljes së Stambollit nga Konstantini për kryeqytet të Romës Lindore në vitin 330 dhe pranimit më të hershëm të kristianizmit për fe zyrtare shtetërore. Megjithatë, zgjidhja e bërë kalimtare, preventive, përjeton thyerjen e vet në vitin 395 me vdekjen e perandorit Theodosiut kur Roma e madhe, për shkak të mosmarrëveshjeve dhe shkaqeve tjera, copëtohet dhe kështu ndahet në dy pjesë. Përveç kësaj, Kisha lindore dhe perëndimore nuk ndahen drejtpërdrejt dhe janë aktive së bashku me Romën. Ndarja reciproke e dy kishave do të sendërtohet në tërësi në vitin 1054. Problemi më parësor i krishterëve – të cilët plot 300 vjet me vështirësi të mëdha e kanë përhapur fenë e vet, u qenë nënshtruar vuajtjeve të ndryshme e herë-herë janë gjuajtur në arenë para luanëve të egër që t'i copëtojnë ose të priten me shpata – gjithnjë ka qenë gjetja e mjedisit të sigurt politik dhe shoqëror në të cilin papengueshëm kanë

⁶ Shih gjerësisht: Altay Unaltay, *Ibid.*, fq. 45 e më tej.

mundur ta mbajnë fenë e vet dhe atë ta përhapin. Pasi që me vendimin historik të Konstantinit, mjedisi i tillë është siguruar, gjendja është përmirësuar. Megjithatë, në Romën Lindore ai ka qenë shumë më i mirë se në Romën Perëndimore ku ka zgjatur konfuzioni politik dhe ushtarak.⁷ Kështu, të krishterët sinqerisht do t'i gëzohen okupimit të Romës nga ana e Normanëve dhe Hunëve (hungarezëve) në çerekun e fundit të shekullit V, kur janë shpejtuar migrimet e popujve, dhe kësaj në asnjë mënyrë nuk do t'i kundërvihen. Kur, më në fund, në vitin 476 Roma Perëndimore u shkatërrua, të krishterët kanë besuar se janë gjetur në mjedis shumë më të përshtatshëm e të sigurt se ai në Romën Perëndimore të cilin e konsideronin vend të mëkateve në botë.

Me shkatërrimin e Romës, në viset e Evropës me të vërtetë erdhi deri te kaosi i madh. Tash në Romë ushtarët e fortë dhe grupacionet e vogla politike dhe pasanikët që kanë qenë në aleancë me ta, organizohen në shoqata të vogla ushtarake dhe financiare autonome. Kjo dukuri, në të vërtetë, paraqet nukleusin kryesor të feudalizmit gjatë tërë Mesjetës.

Shkaku i dëftimit tonë për këto shfaqje specifike historike, së bashku me gabimet që ato i bartin në vete, ka për qëllim të tregojë në cilat rrethana politike dhe shoqërore Kisha në Perëndim shfaqet si institucion fundamental. E kuptueshme, Kisha, në rrethanat e këtilla të përshtatshme, ka hasur në hapësirë të gjerë për zhvillimin e vet. Kur *veti i mëkateve*, Roma, me shkatërrimin e vet ka shënuar fundin e vuajtjeve njerëzore dhe kur kanë pushuar reaksionet negative të fshatarëve të besimit pagan dhe të hebrenj-

⁷ Edward Gibbon, *Ibid.*, II, fq. 126 e më tej.

ve – të cilët, përndryshe, kundrejt të krishterëve kanë qenë të disponuar armiqësisht dhe në këtë i kanë nxitur masat tjera popullore – kristianizmi u bë burim i shpresës dhe fuqisë, qendër tërheqëse dhe e tubimit të shoqërisë.

Mirëpo, siç do të shpjegojmë më vonë, kristianizmi u ballafaqua me problemin e Qesarit dhe Zotit, sepse njëra nga apopriacionet e para të kësaj feje ka qenë *Të drejtat e Zotit t'i jepen Zotit, kurse të drejtat e Qesarit – Qesarit*. Kisha në Bizant vetes ia gjeti një Qesar dhe kështu në pjesën më të madhe e zgjidhi problemin. Por, në Perëndim nuk kishte qesarë, ata i kanë zëvendësuar feudët dhe mbretëritë e imta.

Kështu, pra, në periudhën prej rënies së Romës e deri në shekullin VIII shohim forcimin suksesiv të Kishës që ka absorbuar segmentet e tërësishme ushtarake, politike dhe administrative të Romës dhe, për më tepër, ajo në atë periudhë ka arritur në pretendimin e vet të marrjes së vendit dhe rolit të Romës. Gjatë asaj periudhe kohore Kisha ka zhvilluar formulimin vijues: në skenën politike mbretërit janë sovranë, por, njëkohësisht, ata duhet pajtjetër të pranojnë autoritetin e lartësuar shpirtëror të Kishës. Në këtë kuptim formulimet *Mbretërit janë robër të Zotit* (serf, kmetët) ose *Mbreti sundon si perandor*, kanë shënuar marrëveshjen ndërmjet qendrave të vogla botore të udhëheqjes dhe pushtetit të madh fetar të paraqitur me anë të Kishës. Në pajtim me këtë, çdonjëri është i lidhur për Papën dhe duhet medoemos ta njohë autoritetin e tij shpirtëror.

Kur Evropa, duke filluar nga shekulli X, praktikisht kalon në rregullimin feudal, Franca, Italia dhe Gjermania copëtohen në feude (bejlik) dhe mbretëri të vogla. Megjithatë, perandori gjerman llogaritej si sundues i të

gjitha feudeve në Gjermani dhe Itali. Kjo ndarje, domethënë, ka hapur rrugën e shfaqjes dhe forcimit në segmente të ndryshme, të dy autoriteteve të mëdha: Papës si udhëheqës fetar e shpirtëror i të gjithë krishterëve dhe kryepar i Kishës romake, dhe autoritetit gjerman (perandorit), të cilin feudalët e Gjermanisë dhe Italisë e kanë pranuar si sunduesin më të lartë.

Këto dy fuqi autoritative nuk kanë jetuar gjatë në paqe, njëra përkaj tjetrës. Kisha gjatë kohës qe forcuar, u bë pronare e tokës dhe pasurisë së palujtshme; forcohej dhe në të gjitha anët ka zgjeruar organizatën e vet burokratike dhe kështu erdhi në pozicion të marrjes së pushtetit botëror nën kontrollin e vet. Kisha katolike emrin e vet e ka marrë nga fjala greke *katholikos*, universale. Grupacionet fetare lokale atë në fillim e kanë përdorur në domethënie të veçantë që më vonë të kuptohet në kuptim të *Kishës universale* që përfshin tërë botën. Gjatë kohës, gjatë rrënjësimit dhe zhvillimit të vet, Kisha organizohet njëjtë sikur edhe Roma. Është degëzuar në të gjitha anët dhe atë nëpërmjet prijësve rajonalë – kardinalëve dhe priftërve lokalë, fshatarë e qytetarë (peshkopëve dhe kryepeshkopëve) të cilët i emëronte Papa – pikërisht sipas shembullit të sistemit hierarkik ushtarak dhe administrues të Romës.

Në këto rrethana të reja, kur pozita e Papës dhe Qesarit ka qenë reciprokisht e gërshetuar, paraqitet rendi kishtar centralist të cilin sot e quajmë teokraci; derisa në Perandorinë Romake çdonjëri i ka shprehur devotshmërinë Zotit në të cilin ka besuar dhe dëgjueshmërinë Qesarit, në këtë rendin e ri teokratik çdo mbret ka qenë i obliguar ta aplikojë pushtetin në territorin e vet dhe, në pajtim me këtë, t'i nënshtrohet Papës.

b) Varri i Pjetrit – bazë e legjitimitetit të Kishës

Kisha perëndimore katolike, gjatë historisë themelimin e vet të legjitimitetit e bazon në varrin e Pjetrit; për Pjetrin theksohet se ka vdekur dhe është varrosur në Romë. Ajo që në greqishte është Petrus, në italishte është Piero apo Pietro, në spanjollishte Pedro, në latinishte Petrus, e në hebraishte Kifas, dhe kjo shënon *gurin* apo *shkëmbin* (kaja, pllaka e gurit). Sipas thënieve të Librit të shenjtë, nga pjesët në Besëlidhjen e Re,⁸ Pjetri, sikur edhe vëllezërit e tij Andria (Andreas) dhe Filipi, ka qenë nga Batsaidi (Bejtus'said). Parimisht, konsiderohet se Pjetri ka qenë apostulli i parë dhe i favorizuar i hazreti Isait (Gjoni, 21, 7).

Sipas Ungjillit të Gjonit, njëri prej të dyve, që prej hazreti Jahjasë kanë mësuar për ardhjen e Mesihut Isait, ka qenë Pjetri, kurse i dyti që e ka ditur këtë ka qenë i vëllai, Andrea. Sipas rrëfimit të njëjtë, të parit e Pjetrit dhe Isait rrjedh kështu:

“Ky së pari gjeti vëllanë e vet, Simonin, dhe i tha: “E gjetëm Mesihun (që do të thotë: të Shuguruarin)!” E sollën te Jezusi. Jezusi e shikoi dhe i tha: “Ti je Simoni, biri i Gjonit! Ti do të quhesh Kefë! (që do të thotë: Pjetër-Shkëmb).” Gjoni, 1:41-42; Marku, 4:16).⁹

Larja e këmbëve të Pjetrit nga ana e hazreti Isait, sipas autorëve të Ungjijve, Pjetrit i jep rëndësi të madhe dhe kjo

⁸ Shih: *Kitab-i Mukaddes* (Shkrimi shenjtë, Besëlidhja e Re), Şirketi Y., Stamboll 1988, fq. 93.

⁹ Të gjitha pjesët e tekstit të Besëlidhjes së Re janë marrë nga: *Shkrimi Shenjtë – Besëlidhja e Vjetër dhe Besëlidhja e Re*, Përktheu dhe shtjelloi Dom Simon Filipaj, Drita, Ferizaj, 1994, v. (N.I.).

është shenjë e qartë. Megjithatë, Pjetri i qe kundërvënë kësaj, por nga Isai mori përgjigje ngushëlluese: "... u ngrit nga darka, hoqi petkun e sipërm, mori një peshqir dhe u ngjesh. Qiti ujë në legen dhe filloi t'ua lajë këmbët nxënësve dhe t'ua fshijë me peshqir, me të cilin ishte ngjeshur. Arriti kështu te Simon - Pjetri. Ai i tha: "Zotëri, ti të m'i lash këmbët?". "Ç'po bëj unë – iu përgjigj Jezusi – ti tani nuk e kupton, do ta kuptosh më vonë." Pjetri i tha: "Nuk do të m'i lash këmbët kurrë e për këtë jetë!". "Po mos të t'i laj – i tha Jezusi – nuk do të kesh pjesë me mua." Simon Pjetri iu përgjigj: "Atëherë, Zotëri, jo vetëm këmbët e mia, por edhe duart, edhe kokën!" Jezusi i tha: "Kush është i larë, nuk duhet të lajë tjetër përveç këmbët – dhe është krejtësisht i pastër. Edhe ju jeni të pastër, por jo të gjithë." (Gjoni, 13:4-10).

Pas kësaj nxënësve të vet kështu ua shpjegoi shkaqet e larjes së këmbëve të Pjetrit: "Përnjëmend, përnjëmend po ju them: kush e pranon atë që e dërgoj unë, më pranon mua, e kush më pranon mua, pranon Atë që më dërgoi." (Gjoni, 13:20).

Në lidhje me Pjetrin ekziston një anekdotë edhe më e rëndësishme që më vonë do të jetë e dobishme për legjimitetin e Kishës. Tri ditë, pas gozhdimit të Isait në kryq dhe kur për herë të tretë qe gozhduar, një mëngjes, duke u takuar me nxënësit e vet, në veçanti me Pjetrin, ka rrjedhur dialogu vijues:

"Pasi hëngrën mëngjesin, Jezusi e pyeti Simon - Pjetrin: "Simon Gjoni, a më do ti më shumë se këta?". "Po, Zotëri – iu përgjigj – Ti e di se të dua!". "Kulloti qengjat e mi!" – i tha Jezusi. Prap e pyeti të dytën herë: "Simon Gjoni, a më do ti mua?". "Po Zotëri, ti e di se të

dua!” – iu përgjigj Pjetri. “Kulloti delet e mia!” – vijoi Jezusi.” (Gjoni, 21:15-17).

Kjo argumenton se si Pjetri, për dallim nga apostujt tjerë pas Isait, ka pasur të drejta më të mëdha në trashëgiminë e Mesihut.

Natyrisht, argumentet në lidhje me Pjetrin, me këtë nuk përfundojnë. Pas Isait, ai konsiderohet profet i përmbushur me Shpirtin e Shenjtë (“Atëherë Pjetri, plot me Shpirt të Shenjtë, u tha: “Kryetarë të popullit dhe pleq!” – Veprat e Apostujve, 4:8) dhe – veçan e shohim ngritjen e tij në shkallë peygamberi. Sipas civateve në Letrën e dytë, të vetën, Pjetri thotë:

“Kështu u vërtetua fjala e peygamberëve dhe bëni shumë mirë që mbështeteni në të si në dritën që ndriçon në vend të errët – deri të zbardhë dita e të lindë Ylli i Dritës në zemrat tuaja. Para së gjithash dijeni mirë këtë: asnjë profeci që gjendet në Shkrimin e Shenjtë nuk mund të shpjegohet sipas trillit të kujt do, sepse kurrë nuk i ka ndodhur ndonjë profeti me vullnet të njeriut, por njerëzit, të frymëzuar prej Shpirtit të Shenjtë, folën nga ana e Hyjnisë”. (Letra e dytë e Pjetrit, 1:19-21). Tregimet e mëvonshme theksojnë se si Pjetri ka bërë çudi dhe vepra të mbinatyrshme, njëjtë sikur edhe Isai. Do t’i cekim vetëm disa prej tyre:

“Pjetri e Gjoni po shkonin në Tempull për lutjen e orës nëntë. Shi atëherë po sillnin një njeri të çalë që prej lindjes. Atë e sillnin përditë te dera e Tempullit, te ajo që quhet “E bukura” për të kërkuar lëmoshë prej atyre që hynin në Tempull. Ai, kur pa Pjetrin e Gjonin duke hyrë në Tempull kërkoi (për të marrë) lëmoshë. Pjetri atëherë, bashkë me Gjonin, ia nguli sytë dhe i tha: “Na shiko!” Ai po i vërente me kujdes duke shpresuar se do të merrte

ndonjë send. Atëherë Pjetri i tha: “Unë nuk kam as argjend, as ar, por po të jap çka kam: në emër të Jezu Krishtit Nazarenas, ec!” E kapi për dorën e djathtë dhe e ngriti në këmbë. Aty për aty iu forcuan këmbët dhe kërcëu, u drejtua, filloi të ecë dhe hyri në Tempull: ecte, kërcënte dhe e lavdëronte Hyjin. Mbarë populli e pa duke ecur dhe duke e lavdëruar Hyjin. E njohën se ishte ai që rrinte ndenjtur para derës “Së bukur” të Tempullit e që lypte lëmoshë dhe mbetën shtang të hutuar prej mrekullisë dhe prej habitës se çka i ndodhi atij.” (Veprat e Apostujve, 3:1-10).

“... kështu që i qitnin në tregje të sëmurit dhe i vinin në vigje e në shtroja në mënyrë që, duke kaluar Pjetri aty pari, së paku hija e tij t’i binte ndonjërit prej tyre”. (Veprat e Apostujve, 5:15).

“Jetonte në Jopë një nxënëse e quajtur Tabita, që në gjuhën tonë do të thotë Shutë. Ishte e pasur me vepra të mira dhe me lëmoshën që jepte. Pikërisht në ato ditë u sëmur dhe vdiq. Pasi e lanë, e vendosën në dhomën e sipërme. E, mbasi Lida nuk është larg Jopës, nxënësit, kur morën vesh se Pjetri gjendej atje, dërguan dy veta me këtë lutje: “Mos vono, eja ndër ne.” Pjetri u ngrit e shkoi me ta. Posa arriti, e çuan në dhomën e sipërme. Atëherë e rrethuan duke qarë të gjitha vejushat dhe i tregonin veshjet dhe petkat që i kishte punuar Shuta kur ende ishte me to. Pjetri i nxori jashtë të gjithë, ra në gjunjë për t’u lutur. Pastaj u soll drejt kufomës dhe tha: “Tabitë, çohu!” Ajo hapi sytë, shikoi Pjetrin dhe u ndreq ndenjtur. Pjetri ia zgjati dorën dhe e ngriti. Atëherë thirri shenjtërit dhe vejushat e ua tregoi të gjallë.” (Veprat e Apostujve, 9:36-41).

Ekziston arsye e veçantë për një shkrim të këtillë të gjerë mbi misterin e Pjetrit dhe vendin e tij në teologjinë kristiane. Kjo është për atë që hazreti Isai - siç thuhet në tekst: “Jezusi u përgjigj: “Unë jam Udhë, e Vërteta dhe Jeta. Askush nuk shkon tek Ai, pos nëpërmjet meje”. (Gjoni, 14:6) – e ka emëruar Pjetrin për themelues të Kishës dhe ka konsideruar se të gjitha veprat e Pjetrit, si të bërat ashtu edhe ato që do të pasojnë, janë njëjtë sikur edhe të tijat. Kisha, që legjitimitetin e vet e bazon në themelin hyjnor, pohon se është konstituuar në varrin e Pjetrit, kurse konsideron se edhe të gjitha autorizimet e Isait që i janë dhënë Pjetrit njëkohësisht i janë dhënë edhe asaj dhe këtë në rrugën e njëjtë. Ky *autorizim hyjnor* në Ungjill shpjegohet kështu:

“Edhe unë po të them: Ti je Pjetër – Shkëmb dhe mbi këtë shkëmb unë do të ndërtoj Kishën time dhe dyert e ferrit s’do të ngadhënjëjnë kundër Saj! Ty do t’i jap çelësat e Mbretërisë së qiellit: gjithçka që të lidhësh mbi tokë, do të jetë e lidhur edhe në qiell e gjithçka që të zgjidhësh mbi tokë, do të jetë e zgjidhur edhe në qiell”. (Mateu, 16:18-19).

Pra, emrin në hebraishte e ka pasur Simon, kurse Mesihu Isai ia ka ndërruar në Kefa (Kifas) (në greqishte Pjetër, që do të thotë shkëmb) dhe – po ashtu ia ka dhënë çelësat e mbretërisë qiellore. Për shkak të specificitetit të vet (çkado në tokë që lidh apo zgjidh edhe në qiej është e lidhur dhe e zgjidhur) konsiderohet që Pjetri, tekstualisht me *udhëheqjen hyjnore*, vjen në Romë, aty vdes, kurse Kisha katolike konstituohet mbi varrin e tij. Është rregull i pacenueshëm që kjo kishë, kundrejt të gjitha pushteteve botërore, posedon madhësinë amshuese e të padiskutueshme.

Legjitimiteti i plotë i Kishës, që varri i Pjetrit e siguroi në shekullin XI, sërish u bë temë e diskutimeve të mëdha. Simpatizuesit e Papës dhe kundërshtarët e epërsisë së perandorit, duke i dhënë përparësinë absolute Papës – kjo është periudha e konstituimit të *Cermen-perandorisë* së shenjtë romake – kanë thënë: “Ai që jep shumë, natyrisht, jep edhe pak; çelësat e lidhësit dhe zgjidhësit të tokës dhe qiellit, Pjetrit, e kanë pronarin e vet edhe brenda kufijve të tokës dhe qiejve: Çkado që lidh në tokë do të jetë e lidhur edhe në qiej.”

Këta teologë papianë në bazë të përsiatjeve të këtilla kanë shtruar qëndrimet se Papa është mbret i popullit dhe se në raport me të gjithë mbretërit tjerë botërorë është sovran absolut.¹⁰

Sa janë, në të vërtetë, papat, që legjitimitetin e vet e të Kishës e nxjerrin nga Pjetri, me qëndrimin e vet të tillë afër të vërtetës?

Me fillimin e lëvizjes reformiste më së shumti do të diskutohet për atë se a ka ardhur njëmend Pjetri në Romë apo jo dhe a është konstituuar Kisha mu në varrin e tij.

Sipas gojëdhënës, një ditë takohen Pjetri dhe mecena i Neronit, Simoni. Të dyve u propozohet garimi në fluturim; do të fitojë ai që në ajër arrin lartësinë më të madhe. Simoni fillon të fluturojë, por me nxjerrjen e kryqit nga Pjetri ai menjëherë rrëzohet dhe e then këmbën. Nga kjo Neroni i ofenduar Pjetrin e gozhdon në kryq. Domethënë, prej kësaj rrjedhin besimet për shkuarjen e Pjetrit në Romë, gozhdimin në kryq dhe pushimin e tij atje.¹¹

¹⁰ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü* (Fjalori filozofik), përktheu në turqishte C. Ay, Stamboll, 1977, fq. 283-284.

¹¹ Voltaire, *Ibid.*, I, fq. 206.

Diç më vonë luteranët do t'u kundërvihen fjalëve të Isait ndaj supozimeve të shprehura Pjetrit, e pastaj do të jepen në hulumtime të veçanta, madje për këtë do të shkruhen edhe libra, në mënyrë që të dëshmojnë se Pjetri ka jetuar në Babilon dhe se kurrë nuk ka ardhur në Romë.

Supozimet dhe hulumtimet e luteranëve në atë drejtim do të hapin, në të vërtetë edhe kanë hapur, rrugën drejt destabilizimit radikal të instrumentit të Zotit në tokë – Kishës, prijësi i së cilës, pa dyshim, është Isai.

Më lart, shkurtimisht, i kemi aktualizuar kushtet specifike nën të cilat Kisha Perëndimore paraqitet në formë të një institucioni të fuqishëm. Pa dyshim, në krye të kushteve specifike për të cilat është fjala vijnë shpërnguljet e popujve dhe marrja e rolit atëherë të Romës së shkatërruar nga ana e pronarëve të mëdhenj, kur mbretërit kanë humbur fuqinë dhe kur janë të detyruar të kërkojnë ndihmë nga Papa. Në atë periudhë grupacionet e varfra e të pambrojtura popullore, të nënshtuara keqtrajtimit dhe zullumeve të feudalëve, me dy duar e pranojnë Kishën të cilën e shohin si mëshirë të Zotit. Kisha drejtpërdrejt, me kohë reagon në gjendjen e këtillë, e plotëson zbrazëtinë që e ka krijuar Roma; Papa fillon ta imitojë rolin e Qesarit. Ky ka qenë faktor me ndikim si ndihmesë Kishës drejt krijimit të saj të entitetit shpirtëror dhe qendror social.

Pas kësaj, dhe paralelisht me zhvillimin e cekur të ndodhive, shohim që Kisha fillon të merret me pushtetin botëror, përkatësisht me konstituimin e primatit në fushë të pushtetit politik.

Rishtazi janë shqyrtuar idetë e përkrahësve teologjikë dhe politikë të këtij procesi dhe janë kërkuar themelet e reja të legjitimitetit politik të Kishës. Siç është e njohur, Shën Pali ka thënë që çdo pushtet ka burim hyjnor (*Omnis*

Potes tas a Deo). Sipas tij, nuk ka pushtet e që nuk është prej Zotit. (“Çdo njeri le t’i nënshtrohet autoritetit që ka mbi vete. Sepse, nuk ka pushtet që nuk vjen prej Hyut: Ato që janë i ka vënë Hyu. Prandaj, ai që i kundërshton pushtetit, i kundërshton rendit të vendosur prej Hyut; Ata që i kundërshtojnë, mbi veten do ta ndjellin gjykimin. Sepse, nuk ke pse t’u druhash eprorëve kur vepron mirë, por kur vepron keq. A dëshiron të mos druash nga pushteti! Bëj të mirën dhe do të fitosh lëvdata prej pushtetit! Sepse, pushteti është shërbëtor i Hyut – për të mirën tënde. Përkundrazi, nëse bën keq, frikohu! Nuk e bart kot shpatën! Shërbëtor i Hyut është ai që: shfryen hidhërimin e Hyut në atë që bën të keqen. Prandaj, duhet të nënshtroheni, jo vetëm për shkak të frikës së ndëshkimit, por edhe për arsye të ndërgjegjes. Po për këtë arsye duhet të paguani edhe tatimet, sepse ata që merren me këtë gjë janë nëpunësit e Hyut. Jepni gjithkujt çka i përket: tatimmarësit tatimin, doganierit doganën, atij që është për t’u druajtur, drojën, atij që është për nderim, nderimin”. (Letra e drejtuar Romakëve, 13:1-7).

Shën Augustini (Augustinus), në veprën e vet *Shteti i Zotit*, ka mbështetur mendimin që shteti profan, është fryt i mëkatit të parë dhe institucion djallëzor, i obliguar t’i nënshtrohet shtetit të Zotit.

Me këto analiza të veta Shën Augustini, në njëfarë mënyre, ka kërkuar edhe themel përkatës të legjitimitetit të shtetit profan. Pasi që shteti në esencë është akt djallëzor, ai është edhe përgjigje në karakterin mëkatar të njeriut. Në gjendjen e tillë, shteti entitetin dhe kontinuitetin e vet ka mund ta sendërtojë vetëm me dëshirën dhe vullnetin e Zotit, kurse parakusht për këtë është pranimi i nënshtimit Kishës si mjet i arritjes deri te shteti hyjnor. Kurse Papa në

çdo situatë do të trajtohet më i lartësuar se mbretërit dhe perandorët.

Sikur që edhe më vonë do të shohim, nevoja më e madhe për argumentin e tillë është bërja e diferencimit *shpirti-trupi* apo *dy shpata*. Së këndejmi, pasi që trupi ndjek shpirtin, edhe pushteti profan duhet ndjekur pushtetin shpirtëror. Në pajtim me këtë, rezultati skajor i rezultateve të tilla e të ngjashme me këto është primati i Papës mbi mbretërit dhe perandorët në Perëndim. Shembull eklantant i kësaj është rasti nga Cannose kur Henri i Katërt bie para këmbëve të Papës dhe kërkon falje prej tij. Papa Bonifacie i Tetë, në tri enciklikat e veta të publikuara, pushtetin e Kishës dhe papatit i karakterizon me fjalët: “Të gjitha krijesat dhe entitetet duhet t’u nënshtrohen urdhëresave të papatit. Gjatë Mesjetës Kisha pushtetin e vet ndaj sunduesve botërorë e ka nxjerrë drejtpërdrejt prej Isa Mesihut, *sovranit të të gjithë mbretërve profanë*. Isa Mesihu ka qenë kryepar i Kishës dhe ai i ka siguruar fuqinë dhe legjitimitetin Papës dhe të gjitha personaliteteve të shenjta fetare, shtresës së klerikëve, nën patronazhin e Papës, të cilët kanë qenë në krye të instrumentit më të madh hyjnor në botë.

Tash është koha që të merremi me çështjen e burimit të *pushtetit të mirëfilltë*, personat për sendërtimin e tij dhe mënyrat e sendërtimit.

Islami, sikur edhe fetë tjera të shpallura, në kufijtë e të kuptuarës, konsideron se bartësi i mirëfilltë i pushtetit është All-llahu xh.sh. Kur’ani pyetet: “A nuk është All-llahu sundues mbi sunduesit?...” (A. Bulaç); “A thua All-

llahu nuk është gjyqtari më i drejtë?” (B. Korkut);¹² Domethënë, All-llahu është ai që krijon, udhëheq dhe urdhëron dhe, në atë kuptim, përfundimisht *“pushteti i përket vetëm Atij”* (el-En’am, 57). Derisa mësimi krishter, këtë pushtet e sheh si të drejtë të veçantë dhe autorizim të dhënë personaliteteve (klerikëve) fetare dhe derisa ai e detyron çdokënd, e madje edhe ata që nuk janë brenda rendit të klerikëve, dmth. laikët, në dëgjueshmëri ndaj Kishës, në anën tjetër mësimi islam konsideron se për këtë kompetent është ummeti, pra, bashkësia e muslimanëve apo populli. Së këndejmi mund të përfundohet: *pushteti i takon All-llahut, por e drejta në përdorimin e tij i përket popullit*. Populli, nëse këtë e dëshiron, mund ta përdorë me anë të përfaqësuesve të vet të zgjedhur (*ulu-l-emr*). Mekanizmi që e siguron këtë është i përbërë prej tre faktorëve vendimtarë: *zgjedhja, zotimi (biat) dhe marrëveshja (shûrâ)*. Në kristianizëm Kisha sundon në vend të Zotit, ndërsa në Islam askush nuk mund të sundojë në vend të All-llahut; populli udhëheqjen vetëm ua beson atyre që ai i cakton dhe i zgjedh. Ky është parim i pandryshueshëm që tregon se Islami nuk është teokraci!

Në pajtim me këtë:

1) Pushteti nuk u takon personaliteteve të shenjta fetare, dinastisë ose ndonjë shtrese por popullit.

2) Udhëheqësit e vet populli i përcakton me zgjedhje dhe së bashku me ta, zotohet në ligjin (dokumentin juridik) e caktuar dhe arrin marrëveshje.

3) Udhëheqësit nuk mund të kenë raport opozicionar ndaj ligjit të Zotit dhe vullnetit të popullit. Pushteti duhet

¹² *“A nuk është All-llahu më i urti gjykues?”* (Sh. Ahmeti) (et-Tin, 8) (vër. N.I.)

medoemos të konsultohet dhe të merret vesh me njerëzit me të cilët sundon.

4) Kur të shteren të gjitha këto kufizime dominante, atëherë krijohet e drejta e opozicionimit ndaj popullit dhe e drejta e ndërrimit të pushtetit.

5) Pasi në themelin juridik ekziston ujdia politike, në bashkësi, me kusht të ruajtjes së parimeve bazore (zgjedhjet, zotimi, marrëveshja), lloji dhe mekanizmi i pushtetit ndërrohen në pajtim me kohën dhe shoqërinë, domethënë – mund të ketë disa dallime. Islami në atë aspekt nuk posedon rregulla të përpikta e të forta, por zgjidhjen përfundimtare, varësisht nga kushtet dhe rrethanat, ia ka lënë ummetit. Shkurtimisht, përcaktimi i llojit të pushtetit nuk hyn në suaza të teksteve urdhërdhënëse (*muhkem nasslar*, teksti i Kur'anit dhe Sunnetit) por bën pjesë në sferën e ixhtihadit.¹³

2. Rendi i autoriteteve fetare (shpirtërore)

Si veçori më e madhe e teokracisë krishtero-katolike, që, njëherësh është ndarë nga asaj të ngjashme në histori, mund të ceket fakti që e drejta në realizimin e pushtetit profan i qe lënë rendit të klerikëve autoritativë. Sipas Palit, pas hazreti Isait, personaliteti më i rëndësishëm në historinë e njohur krishtere dhe guri i dytë themeltar i krishtianizmit, për transmetimin e porosisë së Zotit njerëzve, janë të obliguar apostujt: *“Prandaj, gjithkush le të na mbajë për shërbëtorë të Krishtit e për mbarështrues të*

¹³ Shih: M. Fet’hi Osman, *Min usul il-fikri is-sijasi l’islami* (Fundamentet e mendimit politik islam), Bejrut, 1984/1404, fq. 37 e më tej.

mistereve të Hyjit". (Letra e parë drejtuar Korintianëve, 4:1).

Nga aspekti i Islamit, posedimi apostullik dhe i Palit, që atyre u bashkangjitet, i cilësisë së *të dërguarit*, paraqet vetëm tërheqjen e vëmendjes mbi veten. Duke e krahasuar hierarkinë e dy feve arrihet ky konkludim: Isa në kristianizëm është i barabartë me Zotin në Islam, kurse apostujt me pejgamberin e Islamit, Muhammedin a.s. Sipas besimit krishter, si rezultat i kësaj apostujt (profetët) nëpërmjet anëtarit të tretë të trinisë së shenjtë, Shpirtit të shenjtë, e pranojnë shpalljen (nga i Ati dhe i Biri). Së këndejmi, duke u nivelizuar sipas mësimit, hazreti Isai është vetë shpallja, kurse apostujt janë personat që e pranojnë këtë shpallje.

Sipas citatit nga Ungjilli sipas Lukës, hazreti Isai dymbëdhjetë apostujve kështu u drejtohet: "Ju jeni ata që, në sprovat e mia qëndruat vazhdimisht me mua. Prandaj, unë po ua lë trashëgim Mbretërinë ashtu si ma la mua im Atë; që të hani e të pini në tryezën time, në Mbretërinë time dhe të rrini në frone për të gjykuar dymbëdhjetë fiset e Izraelit." (Luka, 22:28-30). Pa mëdyshje, në teologjinë e krishterë dhe përgjithësisht në historinë e asaj teologjie apostujt kanë rolin qendror. Edhe evidenca e Kur'anit konfirmon se apostujt gjithanshëm dhe rreptë e kanë mbështetur fenë që e ka predikuar hazreti Isai dhe këtë në çastet e saj më kritike. Megjithatë, është i qartë dallimi ndërmjet këtyre shpjegimeve në Kur'an dhe Bibël. Sipas Kur'anit, hazreti Isai në periudhën e kalimit gjatë ditëve të vështira kërkoi ndihmë, kurse ndihmën e vet dhe mbështetjen ia ofruan nxënësit (*havarijjun*) të cilët me intuitën e qartë kanë ndjekur fenë dhe misionin: "*E kur e kuptoi Isai vendosmërinë e tyre për mosbesim (dhe qëllimin që ta*

mbysin), tha, “Kush janë ndihmëtarët e mi për në rrugë të All-llahut?” Havarijjet thanë: “Ne jemi ndihmëtarë të fesë së All-llahut, ne i besuam All-llahut, e ti dëshmo për ne se jemi muslimanë (të bindur, të dorëzuar!)” (Ali Imran, 52).

“O ju që besuat, bëhuni ndihmëtarë të All-llahut, si Isai, i biri Merjemes, havarijjetëve (besimtarëve të vet të singertë) u pat thënë: “Kush është ndihmëtar imi për në rrugën e All-llahut? Havarijjet i thanë: “Ne jemi ndihmëtarë të rrugës së All-llahut!” E një grup prej israilëve besoi, ndërsa një grup refuzoi. “Ne, ata që besuan i përkrahëm kundër armikut të tyre dhe ashtu u bënë ngadhënjyes”. (es-Saff, 14).

Sipas rrëfimit nga Ungjilli, sipas Markut, Isai, me rastin e fjalimit të tij të rëndësishëm në mal, havarijjet i ka emëruar si nxënës të veçantë. Neve kjo na duket pak e çuditshme nga një shkak i thjeshtë: sikur që është e njohur, kur romakët, pas ngacmimit dhe oportunitetit nga ana e farisejve (*Farisiler*) dhe sadukejve (*Sadakiler*) e arrestuan Isain, lajmin për këtë, dhe këtë drejtpërdrejt pas arrestimit, i pari e ka kumtuar Juda Iskarioti (*Yahuda Iskariyot*)¹⁴ apostulli i dymbëdhjetë. Jemi të mendimit se zhvillimi i

¹⁴ “Sadukejt kanë qenë, me kundërshtarët e vet farisejt, ana më influencuese hebraike në kohën e Jezusit. Shumica kishin prejardhje nga qarqet priftërore dhe aristokracia laike. Në aspekt të ligjit kanë qenë liberalë. Kanë mohuar ringjalljen. Kanë qenë për bashkëpunim me pushtetin romak. Në duart e tyre ka qenë pushteti dhe jeta politike e vendit, edhe pse farisejt kanë qenë të dashur në masë. Me njërin dhe tjetrin palë Jezui zhvillon diskutime të rrepta, duke luftuar për domethënien e drejtë të Ligjit dhe pasurinë e brendshme. U bashkuan në kundërshtimin e Jezusit, derisa nuk e farkuan vdekjen e tij”. Novi Zavjet (“Besëlidhja e Re”), Zagreb, 1977, fq. 597.

këfillë i ngjarjeve nuk është në pajtim me karakterin e mirëfilltë të Isait a.s. për të cilin mendojmë se ka vepruar në linjën e ruajtjes së Shpalljes. Kontradikta, sidomos paraqitet në vijim: si është e mundur që Isai nuk e ka ditur transformimin e mëvonshëm të Judës në *tradhtar* nëse e kemi parasysh karakterin hyjnor të Isait, siç besojnë krishterët fuqishëm në këtë. Ne nuk mund të kënaqemi me shpjegimet, në harmoni me tekstin e Ungjillit, si Isai që e ka ditur se Juda njëherë do të transformohet në tradhtar, por nuk ka reaguar për shkak të “*fatit të keq*”.

Këtë dukuri mund ta krahasojmë me gjendjen në kohën e Muhammedit a.s. me rastin e shfaqjes së hipokritëve (*munafikun*). Siç dihet, në Medine, ndër muslimanët besnikë Pejgamberit, kishte edhe munafikë të fshehtë. Ata para syve paraqiteshin për muslimanë, e në thelb kanë punuar në dëm të Islamit, kanë qenë të ushqyer me urrejtje ndaj tij dhe kanë nxitur në rebelim. Mirëpo, Pejgamberi, në mbrojtjen e All-llahut, i ka njohur të gjithë ata veç e veç; vetëm emrat nuk ua kumtonte, por vetëm ka manifestuar preventivën në skajshmëri ndaj intrigave dhe mashtrimeve të tyre, me çka e ka skicuar tipologjinë e përgjithshme të karakterit të hipokrizisë dhe të hipokritëve (*nifak ve munafik*).

T’i kthehemi Ungjillit. Sipas theksimeve nga Ungjilli i Markut, nxënësit Isain, pas *Shëmbëlltyrës së mbjellësit* dhe *Shëmbëlltyrës së farës që rritet vetvetiu*¹⁵ dhe pasi që njerëzimi është shpërndarë, e kanë pyetur për domethënien e krahasimit. Pasi që ua shpjegoi domethënien e brendshme, të drejtë të krahasimit, Isai u tha: “Ju e keni dhuratë

¹⁵ Shih: Marku, 4:3-9 dhe 4:26-29, “Besëlidhja e Re”, fq. 76-77, *Ibid.* (N.I.)

dijen e mistereve të Mbretërisë së Hyut, kurse të tjerëve u paraqitet vetëm në shëmbëlltyra, që: “Të shikojnë e të mos shohin, të dëgjojnë e të mos kuptojnë”. (Luka, 8:10). Nga kjo konkludohet se Isai domethënien e brendshme të misionit (*teblig*) ua ka shpjeguar vetëm nxënësve, sikur që, përndryshe, edhe theksohet: “Pa shëmbëlltyra atyre nuk u fliste asgjë, kurse nxënësve ua shtjellonte veçmas të gjitha”. (Marku, 4:34).

Këto karakteristika të tyre specifike nxënësit i ngritën në pozitë tepër të veçantë. Sipas Ungjillit, Isai madje nuk është kënaqur me kaq dhe ka kërkuar prej Zotit që nxënësit e tij të bëhen të shenjtë:

*“Shenjtëroi në të vërtetën:
fjala jote është e vërteta!
Sikurse ti më dërgove në botë,
po ashtu edhe unë i dërgova në botë.
Për ta (unë) e kushtoj vetveten,
që edhe ata të jenë të shenjtëruar në të vërtetën.
Nuk po të lutem vetëm për këta,
por edhe për të gjithë ata,
që, për shkak të fjalës së tyre, do të besojnë në mua.”*

(Gjoni, 17:17-20).

Ky rrëfim, pra, na shpjegon se si Isai nxënësit, që ka dëshiruar t’i shenjtërojë, i ka dërguar si misionarë individualë (*resul*, të dërguar), dhe ata që në fjalën e tyre do të besojnë, do ta bëjnë me nxënësit unitetin e njëjtë shpirtëror. Kështu nxënësit, për shkak të marrjes së epitetit *të dërguar*, do t’i kenë cilësitë dhe ingjerenat e njëjta çfarë i kanë pasur pejgamberët, të Dërguarit e Zotit, e madje edhe më të mëdha se ata. Tërë kjo mbështetet edhe drejtpërdrejt para gozhdimit të Isait në kryq kur, duke iu drejtuar atyre drejtpërdrejt, u ka thënë:

“Mandej u tha prapë:
 “Paqja me ju!
 Sikurse më dërgoi mua Ati,
 ashtu unë po ju dërgoj ju”.
 Si foli kështu, hukati mbi ta dhe u tha:
 “Merrni Shpirtin e Shenjtë!
 Atyre që ua falni mëkatet,
 u falen,
 e atyre që nuk ua falni,
 nuk u falen”. (Gjoni, 20:21-23).

Tash na është më e qartë përse nxënësve u janë dhënë autorizime më të mëdha se pejgamberëve.

Të gjithëve u është e njohur, e sidomos njohësve të mirë të institucionit të *nubuvvetit* (pejgamberisë), që I dërguari i fundit i Zotit, Muhammedi a.s., nuk ka pasur kompetenca për falje të mëkateve të tjerëve. Këtu menjëherë përmendet *shefa'ati* – ndërmjetësimi, për të cilin zhvillohen diskutime në atë drejtim. Mirëpo, siç shihet qartazi nga citatet kur'anore, shefa'ati as më së paku nuk sendërtohet me iniciativën e Pejgamberit ose cilitdo besimtari tjetër të sinqertë, mu'min, por në tërësi me lejimin e Allahut: “All-llahu – nuk ka Zot tjetër pos Tij – është i Gjalli dhe i Amshueshmi! Nuk e kap atë as kotja as gjumi! E Tij është çka ka në qiej dhe në tokë! Kush mund të ndërmjetësojë tek Ai për dikë pa lejen e Tij...?!” (el-Bekare, 255).

Pali, që menjëherë pas Isait e institucionalizoi doktrinën e Atit, Birit dhe Shpirtit të Shenjtë, pas fjalëve të veta të shënuara në Besëlidhjen e Vjetër: “Unë do të banoj ndër izraelitët e do të jem Hyu i tyre”. (Dalja, 29:45) “Do të jetoj ndër ju dhe do të jem Hyu juaj e ju do të jeni populli im”. (Levitikët, 26:12), do të thotë: “... Sepse, ne

jemi Tempulli i Hyut të gjallë...” (Letra e dytë drejtuar Korintianëve, 6:16). Kështu Pali, Kishën, të udhëhequr nga autoritarët e krishterë dhe autoritetet e shenjta fetare, do ta identifikojë me veten – njeriun që shenjtërohet dhe e pranon shpalljen me anë të Shpirtit të Shenjtë – dhe me të deleguarit (nxënësit) e vet. Ndoshta pikërisht prej këtu mund të kalojmë në lidhshmërinë esenciale ndërmjet të dërguarve (profetëve) dhe Kishës. Duke i pasur parasysh disa thënie të Besëlidhjes së Re, vijmë në përfundim se konstituimi i Kishës shtrihet deri te vetë shfaqja e kristianizmit. Sipas atyre thënieve, kishat e para janë konstituuar qysh gjatë kohës së apostujve. Gjoni ka theksuar se e ka pranuar shpalljen në mënyrë që ta përcjellë në kishat në Izmir, Efes, Bergamë, Filadelfi, Sardistë, Leodiki dhe Tijatir.¹⁶

Ndër kishat e shumta ekzistuese historike në botë, pa dyshim, më e rëndësishmja është Kisha Romakokatolike (Kisha katolike e Romës Perëndimore). Sikur që kam theksuar edhe në njërën nga kaptinat paraprake, kjo kishë, edhe më tej institucioni më i madh fetar në botë, veten e mbështet në Pjetrin, apostullin të cilit Isai i ka dhënë prioritetin më të madh. Sipas Mateut, Pjetrin për konstituues të Kishës personalisht e ka emëruar Isai. (“Kur Jezui arriti në krahinën e Qesaresë së Filipit, i pyeti nxënësit e vet; “Ç’thonë njerëzit, kush është Biri i njeriut?” Ata përgjigjen: “Disa thonë se është Gjon Pagëzuesi; disa të tjerë, Elia; do të tjerë, Jeremia ose një ndër profetët.” “Po ju – u tha atyre, ç’thoni: kush jam unë?” U përgjigj Simon Pjetri: “Ti je Mesia – Biri i Hyut të gjallë!” Atëherë Jezusi i tha: “I lumi ti, o Simon, biri i Jonës, sepse këtë nuk ta zbuloi

¹⁶ Shih: Ungjilli sipas Gjonit, kaptina 1 dhe 3.

mishi e gjaku, por Ati im që është në qiell!” (Mateu, 16:13-19).

Me atë që Isa Mesihu është kreu i Kishës dhe shpëtues i trupit (“Sepse burri është koka e gruas sikurse edhe Krishti është koka e Kishës – Ai, Shëlbyesi i Trupit”. (Letra drejtuar Efesianëve, 5:23).

Pali këtë e definoi me fjalët: “Ai është Koka e Trupit – Kishës; Ai është fillimi, i Parëlinduri ndër të vdekurit, që të jetë në Gjithçka i Pari”, dhe: “Dhe tani vetë u gëzohem vuajtjeve të mia për të mirën tuaj dhe plotësoj në trupin tim çka u mungon mundimeve të Krishtit për Trupin e tij – Kishën”. (Letra drejtuar Kolosianëve, 1:18 dhe 24). Duke u nisur nga ky argument mund të thuhet se Isai është personifikuar me Kishën, njëjtë sikur që Zoti u personifikua me Isain.

Lidhur me këtë, papët, në hierarkinë e Kishës katolike, pozitën dhe legjitimitetin e vet e ndërtojnë mbi apostujt e sidomos mbi Pjetrin, mbi varrin e të cilit është konstituuar Kisha. Dhe nuk mbaron me këtë; çdo papë, njëherësh, është hallkë në zinxhirin e shpalljes që vazhdon. Papa i ri, i zgjedhur pas vdekjes së pararendësit, është së bashku (identifikohet) me Shpirtin e Shenjtë; sepse koncili që e ka zgjedhur është institucion i shenjtëruar hyjnor.

Në atë kuptim nuk do të teprohet po qe se thuhet se kristianizmi është identifikuar me Kishën. Më në fund, sipas botëkuptimit të përhapur dhe doktrinës së pranishme, pa marrë parasysh që ajo, në thelb, diç më vonë është profilizuar, Kisha është instrument hyjnor në tokë, madje shkohet deri aty që ajo, në të vërtetë, është *Isai që nuk shihet*, përkatësisht institucion i shenjtë reciprokisht i personifikuar me Isain. Për këtë asgjë nuk mund të befasojë

që Papa, kryepar i këtij institucioni të shenjtë e të pacenueshëm, fiton cilësinë *inocenti*, cilësinë e të pagabueshmit, dhe që bëhet i pagabueshëm dhe i larguar nga çdo lloj mëkati.

Në suaza të udhëheqjeve të njohura legjitime, papati konsiderohet shembull unikat edhe i legjitimitetit edhe i udhëheqjes së caktuar me anë të zgjedhjeve. Papa është prijës i Kishës, i të gjitha autoriteteve shpirtërore, respektivisht kardinalëve dhe i të gjithë katolikëve përgjithësisht. Papa deri në shekullin XIV ka qenë vetëm prijës (kardinal) i Romës, e prej atëherë pushteti i tij përgjithësohet. Ai autorizimet e veta drejtpërdrejt i merr nga Zoti, kurse edhe më herët kemi theksuar që kardinalët këto autorizime i marrin prej apostujve, veçanërisht prej Pjetrit, pronarit të cilësisë së *“lidhësit dhe zgjidhësit”*. Këto fakte Papës i sigurojnë të drejtën dhe fuqinë e vendosjes në tokë, dhe këtë në emër të Isait. Papa ka autorizime të përcaktimit të parimeve të fesë dhe besimit, kurse në Koncilin e Parë vatikanas, të mbajtur më 1870, karakteristika e tij, e të pagabueshmit, sërish dhe zyrtarisht është konfirmuar dhe është marrë vendim decid se të komentuarit e tij të fesë *“është i obligueshëm për të gjithë besimtarët”*.¹⁷

Diç më vonë, e sidomos me paraqitjen e krahut protestant, i lindur si rezultat i synimeve reformuese, pozicioni i shenjtë i Kishës dhe Papës bëhet temë e diskutimeve të gjera e të rrepta. Siç u është e njohur, protestantizmi këtë pozicion të shenjtë, ashpër e ka kritikuar. Kësaj kritike i janë bashkangjitur edhe filozofët e epokës së iluminizmit dhe mendimtarët laicistë e

¹⁷ Shih: Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık* (Kristianizmi sipas burimeve ekzistuese), Ankara, 1988, fq. 188.

shekullaristë. Në plan të kësaj kritike prin Voltaire, dhe këtë me qëndrimet mjaft të forta të drejtuara papëve, prijësve të Kishës. Ai thotë: “Papët janë larg hyjnive nga epoka antike. Sepse këto hyjni kanë qenë bartës vetëm të fuqisë së madhe, ndërsa papët janë bartës të mirëfilltë të çdo loji të fuqisë”.¹⁸

3. Përvetësimi me detyrim apo udhëzimi me anë të presionit

Presioni në shpirtin dhe jetën ideore të njeriut, që në Evropë e prodhon Kisha dhe kontrollorët e saj si dhe kundërshtimet e mëdha ndaj veprimeve të tilla, janë rrëfimi më tragjik në Perëndim. Në vetë fillimin, Kisha me aktivitetet e veta të gjera e ka nxitur femrën për lindje, e madje edhe në raste rreziku. Mirëpo, më vonë, po ajo femër, që në fillim të kristianizmit ka luajtur rol me rëndësi, fillon të përdhunohet, fiton epitetin e shtrigës dhe fallxhores, për çka dhjetëra mijëra qenie njerëzore janë djegur në zjarr.¹⁹ Diç më vonë, këtij pësimi të tmerrshëm i janë bashkangjitur shkencëtarët dhe artistët. Gjithë kjo paraqet fotografinë më të errët të Mesjetës.

Numër i madh hulumtuesish pajtohen me këtë: sado që të krishterët gjatë treqind vjetëve të para u janë ekspozuar presioneve dhe pësimit, edhe vetë, po aq, madje edhe më shumë, me futjen e politikës restriktive, kanë zhdukur mijëra njerëz. Sipas një pohimi, gjyqet inkuizitore gjatë

¹⁸ Voltaire, *Ibid.*, II, fq. 288.

¹⁹ Shih: Ali Bulaç, *Din ve Modernizm* (Feja dhe modernizmi), Stamboll, 1992, fq. 161 e më tej.

një kohe mjaft të shkurtër kanë dënuar 30 mijë njerëz me vdekje duke i ndezur!

Ne këtu nuk do t'i përsërisim ngjarjet tragjike, mirë të njohura, të kristianizmit mesjetar, por është me rëndësi të hulumtohen e publikohen të vërtetat fetare në emër të të cilave Kisha i ka bërë të gjitha këto. Konsiderojmë që kjo paraqet një prej treguesve kryesorë të teokracisë.

Pikësëpari duhet ditur se kristianizmi pohon, përndryshe sikur edhe fetë tjera, se mësimi i tij, së bashku me të gjitha gnosat e veta, është i drejtë. Natyrisht, ky është shkak i qartë i motivimit të njerëzve që janë në kontakt me atë fe që, pos dëshirës për jetesë më të plotë të fesë së vet, edhe të tjerët t'i tërheqin me udhëzimet e veta, me çka do të ishin më të lumtur. Së këndejmi kjo paraqet përsiatje mjaft ndikuese edhe te fetë tjera të mëdha, përpos hebraizmit. Megjithatë, është e qartë se Kisha në këtë mjaft dallohet nga fetë tjera.

Sipas rrëfimit të Besëlidhjes së Re, janë vendosur disa kufij ndërmjet pranimi dhe refuzimit të udhëzimit të ofruar. Kështu, për shembull, në Ungjillin sipas Lukës, mund të hasim në shpjegimet vijuese: "... Kush më pranon mua, pranon Atë që më dërgoi mua..." (Luka, 9:48), apo: "... Kush më përbuz mua, përbuz Atë që më ka dërguar". (Luka, 10:16).

Ka mundësi që edhe në librat tjerë të shenjtë të haset në shpjegimet e ngjashme. Mirëpo, është evidente se në Besëlidhjen e Re, edhe përkundër mesazheve të dashurisë dhe paqes, shpjegimet për ata që kanë mbetur jashtë udhëzimit, suksesivisht ashpërsohen: "Kush nuk është me mua, është kundër meje, e kush nuk mbledh me mua, ai shkapërderdh." (Mateu, 12:30). Qëndrimet e tilla të Besëlidhjes së Re në krahasim me ato në Kur'an, që do t'i

cekim, veprojnë mjaft vrazhdë. Në Kur'an psh. thuhet: *"Ju keni fenë tuaj, e unë kam fenë time"*. (el-Kafirun, 6), apo: *"Thuaj: "Vetëm All-llahun e adhuroj, singërisht ndaj Tij e bëj adhurimin tim. E ju pra, adhuroni pos Tij çka të doni!"...* (ez-Zumer, 14-15).

Sikur vetëm ky fakt të merret parasysh, do të ishte shumë më rëndë të realizohet presioni në shpirtin njerëzor që bazohet në Besëlidhjen e Re. Për fat të keq, Kisha dhe autoritetet fetare pas Isaut, nuk i pranojnë shpjegimet dhe gojëdhënat jashtë fesë së vet (kristianizmit, v.p.). Ata vetëm në bazë të argumenteve të kësaj feje kanë tentuar ta legalizojnë politikën tiranizuese dhe kanë luajtur rolin më të rëndësishëm në institucionalizimin e kristianizmit në vetë fillimin e vet dhe, më vonë, në organizimin e aktiviteteve misionare shtypëse. Pika më e rëndësishme që kristianizmin e ndan nga fetë tjera, e sidomos nga Islami, është ajo që ai rendit të autoriteteve fetare, pra, institucionalizuesve të tij, ua jep obligimet e njëjta që Zoti ia ka dhënë Isait. Të shikojmë për së afërmi se çfarë themeli fetar për këtë gjendet:

Kristianizmi, sikur edhe Islami, i jep rëndësi të madhe arritjes së udhëzimeve të veta – për të cilat konsideron se paraqesin rrugën e shpëtimit – deri te të gjithë njerëzit.

Këtë obligim, gjatë jetës së vet, e ka përmbushur vetë Isai, kurse pas tij ky obligim përcillet në nxënësit e tij. Sipas rrëfimit, tri ditë pasi që është gozhduar në kryq, duke u parë me nxënësit e vet, Isai do t'u thotë:

"Ndërkaq të njëmbëdhjetë nxënësit shkuan në Galile, në atë mal, ku u kishte urdhëruar Jezui. Kur e panë, e adhuruan, por disa dyshuan. Jezui u afrua e tha: "Më është dhënë çdo pushtet në qiell e në tokë. Prandaj, shkoni e bëni nxënës të mi të gjithë popujt! Pagëzoni në Emër të Atit,

Birit e Shpirtit të Shenjtë! Dhe, ja, unë jam me ju gjithmonë – deri në të sosur të botës!” (Mateu, 28-16-20).

Sipas Ungjillit të Markut, ky obligim u jepet apostujve: “Por më parë, siç duket u shpallet Ungjilli të gjithë popujve” (Marku, 13:10) Dhe u tha: “Dilni në mbarë botën e predikoni Ungjillin të gjithë popujve. Kush do të besojë do të pagëzohet, do të shëlbohet, ndërsa kush s’do të besojë, do të dënohet”. (Marku, 16:15-16). Evidentë janë dy parametra, karakteristike për kristianizmin, tjetërfare nga doktrinat tjera fetare:

1. Isai zë vend qendror në besimin e krishterë, paraqet personifikim të Zotit dhe konsiderohet se ai vetë është e Vërteta. Këtë interpretim Besëlidhja e Re e cek me fjalët vijuese: “Jezui u përgjigj: “Unë jam Udha, e Vërteta dhe Jeta. Askush nuk shkon tek Ai, pos përmes meje”. (Gjoni, 14:6).

Thuajse të gjitha fraksionet krishtere e pranojnë pohimin se Isai është *e vërteta dhe jeta*, pa marrë parasysh a ia atribuojnë ato fraksione veçoritë hyjnore apo njerëzore. E pasi që ai vetë është e Vërteta, nuk duhet kërkuar në anën tjetër por është e nevojshme t’i dorëzohemi Isait. Interpretimi i tillë ka qenë edhe temë e shqyrtimeve radikale në kohën e renesansës dhe lëvizjeve reformatore. Me reagimet e rrepta të Kishës, veçanërisht janë ballafaquar disa teologë krishterë dhe ithtarë të mësimin të Ibn Rushdit, kur, duke i marrë shqyrtimet e muslimanëve spanjollë në relacionin filozofi – feja, kanë pohuar se deri te e vërteta mund të vihet me anë të arsyes.

2. E drejta në sqarime, komentime e mësimin e të tjerëve për të vërtetën që e personifikon Isai është e rezervuar vetëm për bartësit e Shpirtit të Shenjtë – apostujt dhe autoritetet kishtarë që i ndjekin. Sepse, ata Pali i definon

kështu: “Prandaj, gjithkush le të na mbajë për shërbëtorë të Krishtit e për mbarështrues të mistereve të Hyjit.” (Letra e parë drejtuar Korintianëve, 4:1). Për këtë shkak në mësimin doktrinar të fesë, e madje edhe në ridefinimin e saj, autoritetet fetare janë pronarë të fuqisë dhe autorizimeve të rëndësishme, më së paku sa edhe vetë Isai. Më në fund, në të gjitha takimet e kohëpaskohshme Koncili e verifikon besimin krishter, merr vendime të reja të lidhura për besimin dhe të vërtetat teologjike, shkurtimisht, e ridefinon besimin e përgjithshëm krishter.

Shtrohet pyetja se a munden autoritetet fetare, për fuqinë dhe autorizimet e të cilëve konsiderohet se janë hyjnore, të tjerëve, madje edhe me forcë, t’ua imponojnë udhëzimet e kësaj feje dhe të gjithë t’i përvetësojnë në këtë? Pyetja çuditshëm mund të jehojë, por për njohësit e mirë të kristianizmit fare nuk është ashtu. Sepse, sipas disa supozimeve fundamentale, Kisha dhe autoritetet fetare kanë të drejtë dhe autorizime që të tjerët me dhunë t’i tërheqin në kristianizëm. Mbështetja për pohimet e këtilla është kërkuar dhe është gjetur në Besëlidhjen e Re.

Formalisht, nevoja për këtë lidhet për Besëlidhjen e Re (*për Shëmbëlltyrën për të ftuarit*, v. A. A.) dhe tregimin këshillëdhënës për të, me çka ajo e arrin themelësinë fetare dhe legjitime. Tregimi është ky: “Një njeri prej të grishurve në tryezë, kur i dëgjoji këto fjalë, tha: Lum ai që do të marrë pjesë në gostinë e Mbretërisë së Hyut!” Jezui i tha: “Një njeri përgatiti një darkë të madhe dhe grishi shumë veta. Në kohën e darkës çoi shërbëtorin e vet t’u thotë të grishurve: “Ejani se gjithçka është gati!” Pastaj të gjithë – si të ishin marrë vesh – filluan të arsyetohen; i pari tha: “Bleva një arë, më duhet të shkoj ta shoh, të lutem më arsyeto!” I dyti tha: “Bleva pesë pendë qe e po shkoj t’i

sprovoj. Të lutem, më arsyeto!” I treti tha: “U martova e prandaj s’ mund të vij!” Shërbëtori u kthye dhe ia tregoi të gjitha zotërisë së vet. Atëherë i zoti i shtëpisë, i zemëruar, i tha rogotarit të vet: “Shko vrap në tregje e rrugëve të qytetit e bjer këtu lypës, të gjymtë, të verbër e të çalë!” Shërbëtori i tha: “Zotëri, si urdhërove ti u bë, por vend ka edhe më! E zotëria i tha shërbëtorit: “Dil në rrugë përgjatë gardheve e shtrëngo njerëzit të vijnë e të ma mbushin shtëpinë. Unë po ju siguroj se asnjë prej atyre njerëzve që qenë të grishur, s’do ta shijojë darkën time!” (Luka, 14:15-24).

Në këtë tregim darka e përmendur paraqet udhëzimin e mbretërisë qiellore. Zoti këtë e ka përgatitur për robërit e vet. Për njerëzit të cilët nuk i janë përgjigjur ftesës, është e qartë se ky është grupacion i preokupuar me këtë botë. Këto janë kategori të njerëzve që udhëzimin e kanë zëvendësuar me bujqësi, blegtori dhe tregti, e, edhe, për femra, jetë martesore e seksuale. Në situatën e tillë është e nevojshme ftesa t’u bëhet kategorive më të ulëta të bashkësive njerëzore. Në qoftë se edhe ata, për shkak të paditurisë së vet, do të vazhdojnë në mospërgjigje dhe refuzimin e ftesës, nuk ekziston kurrfarë pengese që *madje edhe me dhunë* të sillen në darkën e pasur në shtëpinë celebruese sepse – kjo në fund do të jetë për të mirën e tyre dhe ata, pasi që me të vërtetë do të *“sillen brenda”*, do të kuptojnë se ajo së cilës rreptë i janë kundërvënë, do të jetë shkak i fatit të madh.

Gjatë historisë, Kisha në bazë të kësaj anekdote ka konkluduar se udhëzimi detyrimisht mund të imponohet dhe se ajo, Kisha, ka të drejtë të bëjë presion dhe ta terrorizojë shpirtin njerëzor. Ata që me forcë dhe me përdorimin e fuqisë e kanë pranuar mësimin e Kishës,

qenë shëlbyer dhe kursyer, por në rast të kundërshtimit të tyre që ta pranojnë mësimin, nuk u ka mbetur zgjidhje tjetër pos ekskomunikimit dhe kalljes në zjarr dhe shpresës se kjo kallje në zjarr do t'u jetë garanci në atë botë.

Përgjithësisht, është e njohur se Kisha, duke e aplikuar dënimin e kësaj bote, i ka kallur të pabesueshmit, mamitë publike, shtrigat, fallxhorët, shkurtimisht, të gjithë kundërshtarët e vet. Shkaku i zgjedhjes së tillë të dënimit është për shkak të lojalitetit të Isait ndaj parimit të përgjithshëm *Kisha përbuz shpatën*. Mirëpo, rreptësia e ndëshkimit me djegie, kurrë nuk ka qenë më e madhe nga ajo me shpatë, por gjithherë më e vrazhdë dhe më e pamëshirë. Mendimtarët sikur Voltaire e kanë kritikuar këtë politikë të Kishës që *me dhunë të futen në fe*, të pranishme gjatë tërë historisë së saj, dhe kanë thënë se kjo teologji e udhëzimit dhe shpëtimit fare nuk dallohet nga krimi klasik. Voltaire thotë: “Të lutesh nuk do të thotë të sundosh; të vetëdijësohesh nuk do të thotë të detyrosh. Prifti i mirë duhet të jetë shërues i shpirtit. Sikur Hipokrati po t'u kishte folur pacientëve të vet se do t'i kishte varë ose do t'i detyronte ta hanë shtarën nëse nuk i dëgjojnë këshillat e tij mjekësore, do të ishte barbari më i ligsh dhe më i madh nga Phalarisi dhe nuk do të kishte shumë pacientë. Nëse një prift thotë: “Besoni në Zotin, bëhuni të drejtë, të dhembshëm dhe qëllimmirë”, atëherë ai është mjek mjaft i mirë. E nëse thotë: “Besoni ose do të jeni të djegur”, atëherë ai është vrasës”.²⁰

Sipas Voltaires, modeli islam i rregullimit të jetës, i pranishëm në kohën e osmanëve, paraqet shembullin më të

²⁰ Voltaire, *Ibid.* II, fq. 297.

mirë të tolerancës ndërfitare dhe bashkëjetesës në liri të plotë të pjesëtarëve të feve e popujve të ndryshëm. Derisa, sipas Kishës, çdonjëri është dashur të bëhet i krishterë. Për këtë arsye, autoritetet kishtare armiqësisht janë deklaruar kundrejt tërë botës, dhe këtë derisa ata nuk e pranojnë kristianizmin.

Për fat të keq, sot jemi dëshmitarë të shfaqjes mjaft të çuditshme te ne; në të kaluarën, e shtrënguar nga dhuna fetare, Evropa ka synuar arritjen e modelit të pluralizmit dhe bashkezistencës tjetërfare – çfarë ka qenë modeli islam i praktikuar te osmanët, e tash ne historinë tonë dëshirojmë ta identifikojmë me epokën mesjetare dhe synojmë nga modeli perëndimor i jetesës.

4. Shpirti dhe trupi – Zoti dhe shteti

a) Dy entitete – dy sfera: Shpirti dhe trupi

Thuajse të gjithëve na është e njohur se njëra prej karakteristikave më të mëdha të kristianizmit është preferimi i tij i idesë së ndarjes në dy entitete: *shpirti dhe trupi*. Ndarja e këtillë paraqet, ndër të tjera, një prej parashenjave të rëndësishme të teokracisë. Është e çuditshme që në predikimet e fesë Isait, të shënuara në Ungjij, institucioni, respektivisht koncepti i monoteizmit (*tevhid*) nuk është përcaktuar mjaft qartë, kurse është e njohur se detyrë fundamentale e të gjithë të dërguarve të Zotit gjatë historisë ka qenë aktualizimi i përhershëm i *tevhidit*. Megjithatë, nuk mund të thuhet se në disa vende në Ungjill nuk mund të haset në shpjegimet dhe mësimet mbi monoteizmin e drejtë. Është e qartë se kjo situatë

vetëm e vërteton mendimin se deri te ky ngatërrim ka ardhur për shkak të plotësimit dhe përmirësimit të mëvonshëm të tekstit burimor të Ungjillit.

Sikur tërë kjo edhe të ishte ashtu, nuk e ndërron pohimin e vërtetë se si kristianizmi gjithnjë mbështetej në ndarjen dyshe, dhe ky është jo vetëm karakteri parësor i Ungjillit, por edhe i zhvillimit historik të fesë krishtere. Është më se e sigurt se në këtë rol të rëndësishëm ka Pali, hebre dhe qytetar i Romës. Në letrën e vet të njohur dërguar galatasve ai thotë: “Dua të them: jetoni nën ndikimin e Shpirtit të Shejntë e nuk do t’i kryeni dëshirat e mishit e të gjakut. Sepse mishi e gjaku me dëshirat e veta i kundërshtojnë Shpirtit e Shpirti i kundërshton mishit e gjakut: këta të dy janë në kundërshtim njëri me tjetrin që të mos bëni çka dëshironi”. (Letra drejtuar galatasve, 5:16-17).

Sipas mësimëve të Palit, nuk është e mundur shkrirja reciproke ndërmjet shpirtit dhe trupit. Njeriun, mirëfilli e ngren shpirti e jo trupi: “Mos u gënjeni: Hyu nuk lejon të vihet në lojë! Çka kush mbjell, atë edhe do të korrë! Kush mbjell në trup të vet, nga trupi do të korrë shkatërrimin, e kush mbjell në Shpirt, nga Shpirti do të korrë jetën e pasosur”. (Letra drejtuar galatasve, 6,7-8). Nga Ungjilli dhe mësimet apostullike nuk është vështirë të përfundohet se si trupi është proporcionalisht me këtë botë, kurse shpirti me mbretërinë qiellore. Nëse këto pikëpamje më thellë i analizojmë, do të shohim se shpirti është *shpëtimi i amshueshëm*, i simbolizuar në Isain, në të kundërtën qëndron trupi si *pushtet profan* dhe ai na shtyn në dëshira dhe pasione të ndryshme.

Në mësimet e veta fetare, Isai shpëtimin e vërtetë e ka parë në pastërtinë dhe pastrimin shpirtëror. Ai, sikur edhe predikuesit tjerë, e ka ftuar njeriun në kthimin e tij Zotit,

për dallim prej Romës e cila me pushtet tiranizues dhe afrimin e shfrenimit, kuazikënaqësisë dhe pasioneve tjera të kësaj bote e ka degjeneruar njeriun me këtë rreth mëkatar. Për këtë ka qenë e arsyeshme thirrja e tij e njerëzve në rezistencë ndaj dhunës, pasionit për grumbullimin e pasurisë dhe haramit me çka do ta ngjallnin frymën e vet të vdekur, kurse zemrat e zbrazëta t'i mbushnin me dashuri, mëshirë e butësi. Pa dyshim, Isai në mësimet e veta nuk është kënaqur vetëm me insistimin në dashuri, sjelljen e mirë dhe zemërgjerësi por, përveç kësaj, ka treguar edhe në nevojën e respektimit dhe ndjekjes së Ligjit të pararendësit të tij Musait. Ka folur: “Mos t’ju shkojë ndër mend se erdha për ta shlyer Ligjin ose Profetët! Jo, s’erdha ta shlyej, por ta përkryej”. (Mateu, 5:17), me atë që ka kundërshtuar të kuptuarit hebraik të Ligjit që veçan me veprimin e farisejve, ishte përplot me shablone të mangëta dhe celebrime të thata fetare dhe të cilat kanë qenë të largëta nga fryma dhe qëllimi i vërtetë. Pastaj ka thënë: “Më lehtë është të mbarojnë qielli e toka, se të bie poshtë edhe një vizë nga Ligji. (Luka, 16, 17). Kundërvënia e Isait lajthitjes hebraike nga Ligji i Musait në fund do të rezultojë me gozhdimin e tij në kryq.

Është evidente se sipas Isait erdhi deri te ndërprerja në përpjekjet e përmirësimit të Ligjit, pastrimit të tij nga elementet dhe plotësimet e huaja. Së pari Koncili i profetëve (apostujve), në tubimin e mbajtur në Kudus në vitin 22 pas Isait, me disa nene të sjella ka redukuar dikur ndjekjen rigoroze të shumë dispozitave fetare.²¹ Pas kësaj Pali

²¹ M. Ebu Zehra, *Hristiyanlık Üzerine Konferanslar* (Konferencat mbi kristianizmin), përktheu në turqishte, A. Nuri, Stamboll, 1978, f. q. 225.

kristianizmin në tërësi e ka transformuar në një fe pa Ligj. Ai ka thënë: “Askujt të mos i keni tjetër detyrim, përveç detyrimit që ta doni njëri-tjetrin, sepse ai që e do tjetrin, e ka plotësuar Ligjin”. (Letra drejtuar romakëve, 13:8).

Sipas shpjegimeve të tij, edhe Ligji mund të jetë shkaktar i mëkatit. Ai kështu ka përsiatur: Njerëzit janë mëkatarë për shkak të ekzistimit të Ligjit, ndërkaq, pasi me ardhjen e Isait ka humbur mëkati, nuk ka nevojë as për Ligj. Zoti *birin e vetëm* të vet e ka flijuar për kompensimin e mëkateve të njerëzve; me këtë edhe mëkati ka humbur. Natyrisht, zhvillimi i këtillë i mësimit fetar, sipas Palit, është ngushtë i lidhur edhe me kushtet politike dhe sociale të kohës së tij. Para kësaj, është evidente se caku parësor i përpjekjeve të tij ka qenë të bëhet kristianizmi i pranueshëm për të gjithë popujt (domethënë edhe për johebrenjtë), e jo që kjo të bëhet “*fe hebraike*” e destinuar vetëm për izraelitët. Për arritjen e kësaj ka qenë e nevojshme që dispozitat e Ligjit të Musait të zbuten ose të nxirren në plan të dytë. Për këtë erdhi deri te abrogimi i institucionit të rrethprerjes (synetimit) të meshkujve nga lëmi i qëndrimeve të fuqishme fetare.

Për përpjekjet e tilla ekziston edhe një shkak me rëndësi; Roma ka planifikuar të bëjë pengesën për mbrojtje nga shtypjet dhe sulmet e grupacioneve pagane. Kjo është bërë ashtu që mesazhi i kristianizmit është shpërë vetëm në dashuri dhe butësi, kurse janë izoluar dispozitat e tij dhe normativiteti specifik. Në këtë mënyrë erdhi deri te krijimi i fesë pa ligje, kurse kjo ndodhi për shkak të rrezikut ekzistues material dhe politik për rregullimin e Romës. Këtu ka qenë i pranishëm edhe një problem: çfarë do të ishte raporti i kristianizmit të zgjeruar

dhe pushtetit politik të Romës? Me politikën e vet mjeshtërore, Pali edhe këtë arriti ta zgjidhë.

Me intervenimet e Palit gjatë historisë së kristianizmit krijohet karakteri i tij dualist dhe në këtë mënyrë edhe është lajmëruar formulimi shpirt-trup, përkatësisht “*dy shpata – dy pushtete*” (Deux Glaives), i cili i jep bazament historik porosisë fetare.

Pali rreptë ka theksuar se si zgjerimi i kristianizmit nuk paraqet rrezik për sistemin dhe rregullimin e Romës:

“Çdo njeri le t’i nënshtrohet autoritetit që ka mbi vete. Sepse, nuk ka pushtet që nuk vjen prej Hyut: ato që janë i ka vënë Hyu. Prandaj, ai që i kundërshton pushtetit, i kundërshton rendit të vendosur prej Hyjit; ata që i kundërshtojnë, ndjellin gjykimin mbi veten”. (Letra drejtuar romakëve, 13:1-2). Qasje të ngjashme mund të shohim edhe në tekstet që i përshkruhen apostullit prijës Pjetrit. Në letrën i parë të vet Pjetri rekomandon nënshttrim “çdo institucioni njerëzor”, mbretit, administruesve nën patronazhin e tij; të gjithë zotërinjve e madje edhe atyre “të veçorive të këqija” duhet shprehur bindje: “Nënshtrohuni çdo pushteti njerëzor për arsye të Zotit: qoftë mbretit – si sundimtarit më të lartë – qoftë edhe qeveritarëve, si të dërguarve të tij për të ndëshkuar keqbërësit e për të lavdëruar ata që bëjnë mirë. Sepse, ky është vullneti i Hyut: duke bërë mirë t’ia mbyllni gojën padijes së njerëzve të pamend. Por si njerëz të lirë – por jo si ata që lirinë e kanë si mbulesë të veprave të këqija, si shërbëtorë të Hyut – nderoni gjithkënd, doni vëllazërinë, nderoni Hyun, nderoni mbretin! Shërbëtorë, nënshtrohuni me plot frikë zotërinjve tuaj, jo vetëm të mirëve e të butëve, por edhe të mbrapshtëve”. (Letra e parë e Pjetrit, 2:13-18).

Shikuar historikisht, nuk mund të jemi plotësisht të sigurt se a ka menduar Pjetri njëmend në këtë mënyrë për pushtetin politik. Nuk është krejtësisht e qartë përse ky apostull i zgjedhur, i cili gjithherë ka qenë me Isain dhe drejtpërdrejt prej tij ka marrë udhëzimet, ka përkahur në mënyrë të tillë raportin e dëgjueshmërisë ndaj udhëheqjeve mëkatore e represive. Mirëpo, Pali, si person që e bëri reformën e parë rrënjësore të kristianizmit dhe doktrina e tij mbi dy entitete dhe definicioni i pushtetit profan, nuk janë fare të papërfillshme. Zhvillimi i mësimi të tij gjatë historisë thellë ka ndikuar në kristianizëm. Përsiatjet e Palit për këtë fe dhe pikëpamja e tij ndaj problemeve bazike me të cilat ndeshet ajo, janë tjetërfare nga të tjerat.

Sipas Palit, qasja e vetme e mundur e të krishterëve është nënshtrimi pushtetit, që legjitimitetin e vet e nxjerr nga burimet hyjnore. Për këtë shkak, ata që i kundërvihen pushtetit i kundërvihen edhe rendit të Zotit dhe me këtë bëjnë vepra kundër vetes. Natyrisht, përveç pushteteve të mira e të buta ekzistojnë edhe pushtetet e këqija e të liga, por njerëzit e mirë nuk kanë nevojë për frikë edhe nga pushteti i tillë. Sepse, nëse sillësh drejt dhe bën vetëm vepra të mira, nuk duhet të frikësohesh prej pushtetit, por nga ana e tij, do të lavdohesh e mbrohesh. Pushteti është shërbëtori i Zotit në sendërtimin e të mirës, kurse nga shërbëtori i tillë vetëm njerëzit e këqij mund të frikësohen. Pushteti nuk e bart shpatën kot, shpata shërben për ndëshkim dhe shprehjen e mllefrit ndaj atyre që bëjnë vepra të këqija. I krishteri i mirë duhet të jetë qytetar lojal, jo vetëm për shkak të frikës dhe dënimit kërcënues, por edhe për shkak të ndërgjegjes vetjake. Së këndejmi duhet dhënë

secilit atë që i takon; kujt tatimin – tatimin; kujt doganën – doganën; kujt bindjen – bindjen; kujt nderimin – nderimin.

Është e qartë se këto mësimet fetare të Palit, përkatësisht retorika e tillë krishtere, kanë qenë me rëndësi praktike për evitimin e rreziqeve eventuale nga pushteti violent i Romës mbi ata që e pranojnë fenë e re. Pra, qëndrimet e tilla kanë prezentuar llojin e sigurisë për rregullimin politik të Romës.

Por, Pali nuk ka qenë mësues mu ashtu naiv siç është dukur dhe çfarë është konsideruar. Duke llogaritur në forcimin e kristianizmit në ardhmëri, në fillim është kënaqur me ndërtimin e qëndrimeve për pushtetin shekullar, me atë që nuk ka pushuar të theksojë se si pushteti shpirtëror mund të bashkangjitet në fushën e pushtetit shekullar sikur që nuk ka harruar të tregojë që shpirtërorja duhet të jetë mbi profanen. Pali kështu ka pyetur: “Nëse, pra, mbollëm në ju të mirat shpirtërore, a thua është punë e madhe nëse ua korrin të mirat materiale? Nëse të tjerët e ushtrojnë këtë të drejtë mbi ju, pse nuk do ta ushtronim edhe ne, madje më tepër, Por, ne nuk e përdorim këtë të drejtë. Përkundrazi, ne i durojmë të gjitha për të mos i vënë ndonjë pengim Ungjillit të Krishtit.” (Letra e parë drejtuar Korintianëve, 9:11-12). Nga kjo kuptohet si vijon: pa marrë parasysh që forcat shekullare, që kanë mbikëqyrje mbi jetën e të krishterëve, janë ato të cilave duhet nënshtruar, shpirtërorja është fundamentale, esenciale, prandaj edhe është e drejtë natyrore e atyre që mbjellin në shpirtëroren të mund të korrin frytet e bëra në fushë edhe të shpirtërores edhe trupores.

Me këtë Pali nuk angazhohet për unifikimin e këtyre dy entiteteve, por krejt e kundërta, duke e thelluar konfliktin shpirti – trupi dhe duke e vënë në plan të parë, ka

treguar se i dyti është më i ulët nga i pari, respektivisht se pushteti profan është në shkallë më të ulët nga pushteti hyjnor (shpirtëror). Kjo në historinë politike të Kishës do të paraqesë faktin e saj më të rëndësishëm.

b) Dy shpata – dy pushtete: Zoti dhe Qesari

Mund të themi se historia e tërësishme krishtere dhe përvoja fetare e politike e katolicizmit, ortodoksizmit dhe protestantizmit në Lindje e në Perëndim është shënuar me rezy-menë e fjalëve vijuese nga Ungjilli: “Çka i përket Qesarit, jepjani Qesarit, e çka i përket Hyut, jepjani Hyut!” (Marku, 12:13 e më tej; Mateu, 22:15 e më tej’ Luka, 20:20 e më tej).

Duhet përkujtuar se si nga fjalia që nga Isai e transmetojnë autorët e Ungjillit, përfundohet se cari personifikon të drejtat e Qesarit. Perandori në kulturën krishtere gjithherë është quajtur *Qesar* ashtu që nuk duhet veçan të theksohet se edhe perandori rus, i quajtur car, është version i shtrembëruar i fjalës *Qesar*. Autoriteti politik i carit është ngusht i lidhur me Qesarin ashtu që edhe Stambolli i atëbotshëm, i konstituuar nga ana e Konstantinit dhe i destinuar për kryeqendër të Romës Perëndimore, në ruishte e bullgarishte quhet *Carigrad*, do të duhej të thoshte *Qytet i Qesarit*.

Më herët kemi përmendur se Shën Augustini është orvatur të arrijë legjitimitetin për dy sfera: shteti shekullar për shkak të prejardhjes së vet djallëzore dhe për atë që paraqet fryt të mëkatimit, mund të mbahet vetëm duke u mbështetur në kërkesat e Zotit. E pasi kërkesat e Zotit më së miri i njohin njerëzit e Kishës, atëherë lidhja e shtetit për Kishën është përfundim logjik.

Konsiderohet se Papa si prijës suprem i Kishës e lejon dhe e shuguron shtetin. Qëndrimi i tillë argumentohet me fjalët nga Ungjilli: “Ata i thanë: “Zotëri, ja këto dy shpata!” Ai u përgjigj: “Mjaftojnë!” (Luka, 22:38).

Sipas këtij komentimi, papëve u janë dhënë *dy shpata* për ta mbrojtur kristianizmin. Shpata e parë, shpirtërore është *liderizmi shpirtëror*, kurse e dyta, shpata materiale është *sovrانيتeti profan*.

Kisha konsideron se si Zoti të dy shpatat ua ka besuar mëkëmbësve të Pjetrit, papëve. Shpatën shpirtërore papët e kanë ruajtur për vete, kurse atë tjetrën, pra materiale, ua kanë besuar perandorëve gjermanë (apo mbretërve profanë) dhe pikërisht për këtë perandorët janë të obliguar t’u nënshtrohen papëve, poseduesve të mirëfilltë të të dy shpatave. Shpata shpirtërore është mbi shpatën materiale, kurse, si është cekur, të dy shpatat i takojnë papës që i mundëson që këtë të dytën t’ia japë sunduesve që i janë të dëgjueshëm dhe të cilët pranojnë liderizmin e tij fetar dhe respektojnë të drejtat e tij në pushtetin shpirtëror. Pushteti i sunduesit është legjitim vetëm me kusht të nënshtimit të tij papës.²²

Shpjegimi i këtillë ka qenë gjithëmiratues. Megjithatë, duke filluar nga shekulli XI, ai sjell deri te konfliktet dhe mosmarrëveshjet e kohëpaskohshme ndërmjet perandorëve gjermanë dhe mbretërve më të vonshëm dhe Kishës. Sunduesit profanë nuk e kanë hedhur idenë e dy shpatave dhe kanë pranuar që njëra prej tyre i takon papës. Por, njëkohësisht kanë pohuar se shpata materiale drejtpërdrejt i është dhënë perandorit dhe për këtë Kisha

²² Sadri Maksudi Aral, *Ibid.*, fq. 58 dhe 65-66; Shih edhe: Cemal Balı Akal, *İki Kılıç* (Dy shpata), Stamboll, 1991.

dhe papa nuk do të duhej të intervenojnë në politikën profane. E dimë se konflikti i kësaj natyre, ndërmjet perandorit gjerman Henrit të Katërt (1050-1106) dhe Papë Gregorit të Shtatë, ka arritur kulmin.

* * *

Problematika e tërësishme e kristianizmit, sikur që edhe në kaptinat paraprake të librit gjerësisht e kemi shpjeguar, shpjeret në përpjekjen e vendosjes së lidhshmërisë ndërmjet shpirtit dhe trupit, instancave konkrete të idesë mbi dy sferat. Natyrisht, kjo solli deri te pasojat politike dhe shoqërore. Shkurtimisht, vështirësinë vendimtare në historinë kulturore-politike krishtere, plot konflikte të rrepta, të idhëta e shkretëruese, e ka prezentuar përcaktimi preciz i të drejtave të Zotit dhe Qesarit.

Sikur edhe te temat tjera për diskutim, edhe këtu mund ta shtrojmë pyetjen vijuese: a e ka bërë diferencimin e tillë, njëmend, njëri prej të dërguarve më të mëdhenj të Zotit (*ulu'l adhm*) të fesë së tevhidit (monoteizmit), Isai? Në tekstet e shenjta krishtere deri te ne të arritura, nuk gjejmë përgjigje të kënaqshme në këtë pyetje e megjithatë, nga variantet ungjilliste dhe rrëfimet e Kur'anit mbi hazreti Isain, shihet se ai nuk e ka bërë diferencimin e tillë. Mirëpo, për shkak të konspirativitetit që sot e mbështjell personalitetin e Isait, ne duhet medoemos historinë e njohur krishtere ta analizojmë në bazë të gnosave të kësaj feje dhe për këtë jemi të detyruar të konsultojmë burimet ekzistuese krishtere dhe ndodhitë historike të atij domeni që na prezentohen. Nga ky aspekt, në Ungjill hasim në argumente të shumënumërta të mbështetjes së idesë të dy sferave apo dy pushteteve. Farisejtë me pyetjet a t'i jepet

tatimi Romës, Isain dëshiruan ta fusin në kurth dhe mbi të t'i nxisin romakët. Ai u përgjigj se si Romës duhet marrë paratë nga qarkullimi dhe “Zotit dhe Qesarit t'i jepen të drejtat e tyre” që më vonë, gjatë qindra viteve, ka përcaktuar parimin pozitiv për diferencimin e *pushtetit fetar dhe profan*. Por, edhe argumentet e kundërta janë mjaft shqetësuese. Në një vend tjetër, me mënyrën manifestuese, Isai shtron fjalët interesante:

“Askush s'mund t'u shërbejë dy zotërinjve, sepse: ose do ta urrejë njërin e tjetrin do ta dojë, ose do t'i mbështetet njërit e tjetrit do t'ia kthejë shpinën. Nuk mund t'i shërbeni Hyut dhe pasurisë”. (Mateu, 6:24; Luka, 16:13).

Njëmend, komentimet e tilla, gjoja në bazë të fjalëve të një të dërguari të Zotit, botën ekzistenciale e ndajnë në dy sfera autonome reciprokisht joharmonike. Pyetjet se a është Mammoni që në tekst përmendet, Qesar apo Tagut, apo, mbase, pasioni botëror dhe material, momentalisht nuk janë objekt i shqyrtimit tonë.²³

Mirëpo, analitikët e krishterë dhe prijësit fetarë megjithatë ndarjen Zoti – Qesari, të krijuar në gjurmë të diferencimit ndërmjet shpirtit dhe trupit, e kanë marrë për pikënisje të vet. E dimë se deri në çfarë diskutimesh dhe konfliktesh politike e sociale ka sjellë ndarja e tillë. Do të jetë sigurisht më me dobi të hulumtohet se me çfarë rruge dhe si përgjithësisht kjo ndarje në jetën politike është institucionalizuar. Edhe këtu është e pranishme një gjendje çuditëse!

²³ Gjerësisht shih: Hüseyin Hatemi, *Çağdaslaşma ve Toplum*, (Modernizimi dhe shoqëria), Stamboll, 1987, fq. 358; sikur edhe: *İnsan Hakları Öğretisi* (Karta mbi të drejtat njerëzore), Stamboll, 1988, fq. 54.

Sikur që është e njohur, Isai në rrëfimin lidhur me të ka thënë: “Mbretëria ime nuk është e kësaj bote...” (Gjoni, 18:36). Paralelisht me këto fjalë, duke filluar nga dita e parë e përhapjes së kristianizmit, ka mbështetur qëndrimin që të gjithë njerëzit rrjedhin nga Burimi i njëjtë dhe se të gjithë posedojnë esencën e njëjtë hyjnore. Shpëtimi i mirëfilltë i njeriut është i lidhur për mbretërinë qiellore (të Zotit). Njeriu është “modeli miniatural i Zotit, sepse tërë bota ekzistenciale është tërësi me të cilën drejton një Mendje, kurse parimi që sundon mbi tërësinë, sundon edhe mbi pjesët që e përbëjnë atë tërësi”.²⁴ Megjithatë, kjo teologji shtesash filozofike, nga periudha pas fillimit të diskutimit me metafizikën greke, me mënyrën ontologjike të arsyetimit, njerëzve të botës së atëhershme të ndasisë për shkak të faktorëve të ndryshëm i ka ofruar mesazhe qetësuese.

Mesazhi fillimor krishter, që ka refuzuar ndarjen në relacionin qytetar – fshatar, zotëri – shërbëtor, i bardhë – i zi, i pasur – i varfër, hebre – popujt (njerëzit) tjerë e të ngjashme, pa mëdyshje, në thelb ka qenë revolucionar. Ky mësim universal që ka përfshirë Romën dhe tërë Azinë, njeriun e ka lidhur për burimin hyjnor dhe e ka ngritur në vlerën e lartësuar shpirtërore dhe shkallën e rëndësishme ekzistenciale. “Çdo njeri, pa marrë parasysh statusin e tij social, para Zotit është i njëjtë dhe i lirë. Për shkak të specificitetit të vet, ai paraqet sferën jashtë fuqisë urdhërdhënëse të pushteteve politike. Shteti për njeriun nuk paraqet kurrfarë caku pasi që synimet e tij janë të orientua-

²⁴ İlhan F. Akın, *Kamu Hukuku* (E drejta civile), Stamboll, 1980, fq. 44.

ra drejt jetës shpirtërore”.²⁵ Mirëpo, gjatë kohës ky mesazh universal është pajtuar me mendimet e huaja të epokës së vjetër mbi ndarjen e pushtetit politik dhe fetar dhe kështu për kohë të caktuar është ndërruar me qëndrimin mbi dy pushtete në kristianizëm. Sipas mësimit të ri, njeriu ka qenë i ballafaquar me ndjekjen e dy autoriteteve të veçanta. Përpos ekzistimit të sistemit politik, për shkak të sigurimit të nevojave materiale-fizike të njeriut, ka ekzistuar edhe Kisha me ligjet, organet, parimet dhe infrastrukturën e veçantë dhe nga sistemi politik të ndara. Kisha dhe sistemi politik, dy entitete objektive të ndara dhe autonome, kanë paraqitur problem të madh. Çfarë qëndrimi mund të merrete një i krishterë kundrejt problemit aq të madh?

Sipas Plotinit (203-270), njërit prej teologëve të parë të mëdhenj që ka qenë në lidhje të afërt me filozofinë greke, nuk ka pasur zgjidhje tjetër pos konstituimit të qytetit hyjnor. Nëse në periudhën e dobësimit të Qytetit profan mëkatar, Romës, në *gërmadhat* e tij do të konstituohej Qyteti i Zotit (hyjnor), që paraqet edhe dëshirën e Isait, atëherë në atë Qytet të gjithë popujt dhe pjesëtarët e gjuhëve të ndryshme do të mund të jetonin jetë të qetë e të lumtur. Duke menduar për problemin e ngjashëm, Shën Augustini (354-430) ka ekspozuar pikëpamje tjera. Edhe ai ka theksuar se mund të flitet për dy qytete: *të Zotit* dhe *Profan*. “Më herët njeriu i lumtur, lirisht ka banuar në parajsë, vend në të cilin është e pranishme vetëm e mira, e më vonë, me mëkatin e vet të parë, nga Qyteti i Zotit

²⁵ Ayferi Göze, *Siyasal Düşünce Tarihi* (Historia e mendimit politik), Stamboll, 1983, fq. 90.

(*Civitate Dei*) që larguar në Qytetin Profan (*Civitate Terrana*).²⁶

Por këtu është e pranishme edhe Kisha, trupi i padukshëm i Isait. Sipas Shën Augustinit, Kisha nuk numërohet në Qytetet e Zotit. Është e qartë se Kisha nuk i mbron vetëm robërit e zgjedhur të Zotit, por edhe ata që nuk kanë shpresë në shpëtim dhe mëkatet e të cilëve në atë botë nuk do të falen. Shikuar nga një pikëpamje, as shteti nuk mund të numërohet në Qytet Profan, sepse, përpos heretikëve dhe mëkatarëve, në të jetojnë edhe krishterët e mirë. Për këtë ne nuk mund ta ndajmë Kishën dhe Shtetin sikur që e ndajmë Qytetin e Zotit dhe Qytetin Profan. Lidhja e përkryer ndërmjet tyre mundëson krijimin e ujdisë së mjaftueshme ndër ta. Edhe Kisha edhe Shteti duhet ta ruajnë pavarësinë e vet, me atë që Kisha duhet ta rregullojë jetën e brendshme të njerëzve, kurse Shteti jetën e jashtme.

Së këndejmi, një i krishterë nga shteti pret që ai t'i sigurojë siguri dhe kushte për jetë të qetë. Kundrejt kësaj, edhe shteti mund të pret, përkatësisht të kërkojë gjëra të caktuara nga të krishterët. Në thelb, me vetë atë që të krishterët jetojnë në Shtet, për ta kjo është përparësi dhe begati e madhe sepse, "banimi i të krishterëve me mëkate të falura ndër banorët e Qytetit, natyrisht që hap rrugën e përhapjes së ndjenjës së mirëfilltë për drejtësi, dashurinë e dyanshme dhe bujarinë e virtytet e ngjashme edhe ndër banorët tjerë. Në ditët e çrregullimit të Shtetit, kur vjen deri te përjashtimi i institucioneve dhe njerëzve, bashkësia në të cilën ka edhe të krishterë, gjithsesi është më e mirë nga bashkësia e përbërë vetëm nga heretikët."²⁷

²⁶ İlhan F. Akın, *Ibid.*, fq. 45.

²⁷ *Ibid.*, fq. 47.

Përpyekja e Augustinit për vendosje të harmonisë ose lidhshmërisë së dyanshme ndërmjet Kishës dhe Shtetit, nuk ka dhënë rezultate të kënaqshme madje edhe në kohën e vet, e sidomos jo në kohën e shkatërrimit të Romës. Pa marrë parasysh që pas Romës analizat e Shën Augustinit kanë qenë të dobishme, të krishterët në fillim nuk kanë dëshiruar njëkohësisht të lidhen edhe për Kishën edhe për Shtetin. Sipas tyre, Zoti, pa dyshim, ka qenë mbi shtetin, dhe nëse tashmë duhet lidhur, atëherë është e nevojshme të lidhemi për mbretërinë qiellore, e jo për pushtetin politik. Të krishterët nuk i kanë respektuar parimet dhe zakonet që Roma i ka vendosur, përkundrazi, kanë shprehur përbuzje ndaj tyre. Shtresat e larta të idhujtarëve të Romës kanë dëshiruar të krishterëve t'u imponojnë pranimin e tipologjisë hyjnore të perandorit. Ata këtë e kanë refuzuar dhe i kanë theksuar fjalët e Tertullianit: “Njeriu nuk mund të detyrohet në respektimin e ligjeve tiranizuese”.²⁸

Tanimë kemi thënë që të krishterët me rastin e shkatërrimit të Romës nuk janë përpjekur ta ndalin ose së paku ta ngadalësojnë rënien e saj. “Sipas tyre, me rëndësi ka qenë shpëtimi i shpirtit, e jo i perandorisë. Domethënë, Roma ka mundur të shkatërrohet, por ka ekzistuar një qytet tjetër, Qyteti i Zotit, i cili kurrë nuk do të shkatërrohet dhe i cili është mbi të gjitha qytetet romake. Ndonëse Kisha nuk është konsideruar Qyteti i Zotit, shkatërrimi i saj nuk ka mund të mendohet, sepse ajo edhe përkundër numrit të vogël të të krishterëve, sovranitetin e vet e ka bazuar në *shpirt* e jo në *trup*, ka qenë e preokupuar me rregullimin e jetës së brendshme të njeriut dhe, kundrejt shpatës së

²⁸ Suat Yıldırım, *Ibid.*, fq. 70.

princit në anën tjetër, është bazuar në *dashuri*. Çdo shtet është i hapur vetëm për bashkësinë e kufizuar njerëzore derisa Kisha është e hapur për tërë njerëzinë duke mos shikuar në prejardhjen, traditën, diferencimin nacional e të ngjashme. Për këtë, për dallim prej Shtetit që zhvillohet, përhapet dhe në fund shkatërrohet, Kisha pa problem e ruan kontinuitetin e vet të kohëzgjatjes.”²⁹

Shën Thoma Akuini (1227 – 1274), pa dyshim njëri prej teologëve më të mëdhenj kristianë, më së miri do ta zgjidhë këtë problem të rëndë dhe do ta formulojë lidhjen ndër dy sferat paraprakisht të cekura. Shumë përsiatje të veta filozofike e teologjike Akuini i ndërton, në të vërtetë i merr, prej Spanjës, sidomos nga Ibn Rushdi (Averroesi). Më duket se në përsiatjet e tij politike herë – herë mund të haset në gjurmët e Islamit sunnit. Megjithatë, duhet theksuar se Akuini, falë angazhimit të vet të madh, ka pasur sukses në vendosjen e lidhjes ndërmjet besimit kristian dhe metafizikës së Aristotelit.

Akuini, sikur edhe Pjetri dhe Pali, fillon me lidhjen e të gjitha pushteteve politike për burimin hyjnor, nuk ka asnjë pushtet që nuk rrjedh prej Zotit. Por, edhe krahas kësaj, ekziston lidhja e rëndësishme ndërmjet pushtetit politik dhe atyre me të cilët sundohet, sepse pushteti politik nuk mund të vetëpërcaktohet, atë e përcaktojnë njerëzit. Së këndejmi, nuk mund të thuhet që pushteti politik rrjedh prej njeriut.

Sipas Akunit, detyra legjitime dhe e dëshirueshme e çdo pushteti politik është sigurimi *i drejtësisë dhe dobisë së përbashkët*.

²⁹ İlhan F. Akın, *Ibid.*, fq. 48.

Pra, për konsituimin e një sistemi, me anë të sigurimit të drejtësisë, të mirës dhe dobisë së përbashkët, janë të obliguar edhe shoqëria dhe përfaqësuesit – drejtuesit e saj. Krahas kësaj, jeta e përbashkët e njerëzve varet nga ekzistimi i drejtuesit. Drejtuesi, pa dyshim, fuqinë e vet e merr, përkatësisht e fiton nga Zoti. Edhe ky është tregues se çdo pushtet, madje edhe ai që thirret në Zotin, është vepër njerëzore, së paku në aspekt të parimeve dhe juridiksionit. Në atë kontekst, edhe sistemi politik, i krijuar nën kushte të ndryshme, në vete përmban specificitete njerëzore. Ideja e pushtetit rrjedh prej Zotit, ndërkaq, përdorimi apo posedimi i tij është gjë jashtë veprimit të Zotit.³⁰

Pasi që e zgjidhi pyetjen e burimit të pushtetit dhe mënyrën e përdorimit të tij, kalon në zgjidhjen e pyetjeve të ligjit. E natyrshme është që çdo udhëheqje të bazohet në parimet dhe zakonet e caktuara. Por, në çfarë ligjesh mbështetet pushteti profan i burimit hyjnor derisa drejton me bashkësinë?

Akuini në suaza të një filozofie ontologjike ka sjellë përfundime politike dhe juridike në atë drejtim, duke i analizuar pikëpamjet kozmologjike të filozofëve islamë, sikur Farabiu dhe Ibn Sinai, të përpunuara në bazë të metafizikës së Aristotelit. Në pajtim me këtë, mund të flitet për katër lloje të ligjeve fundamentale:

a) **ligji i amshueshëm:** Shënon ekzistimin e mendjes së lartësuar të Zotit. Sipas asaj mendjeje, Zoti i rregullon raportet me Vetën dhe me botën, që i ka konstituuar me këtë ligj.

³⁰ *Ibid.*, fq. 57 dhe; Ayferi Göze, *ibid.*, fq. 98.

b) **ligji natyror:** Zoti mendjen e vet të lartësuar e fut te ne. Kështu, ne në mënyrë të caktuar hyjmë në lidhje me Zotin dhe në vete bartim gjurmën e ligjit të amshueshëm. Ky, pra, është ligji natyror.

c) **ligji i shenjtë:** Ky është ligji që i plotëson mungesat e ligjit natyror dhe profan. Derisa qëllimi i ligjit profan është realizimi i fatit në këtë botë, ligji i shenjtë (hyjnor) synon realizimin e mirëqenies në atë botë.

ç) **ligji profan:** Ligji i rendit më të ulët. Në të shumtën, mbështetja kryesore e tij është frika, ndërsa mbështetja vendimtare e të shenjtës, përkatësisht hyjnores është dashuria. Duke hartuar ligje profane, pushtetet profane drejtojnë mbi ithtarët e vet.

Për atë se janë produkt i njeriut, ligjet profane i bën ose bashkësia ose, edhe, në emër të saj i sistematizojnë drejtuesit dhe prijësit e asaj bashkësie. Nuk duhet harruar që nganjëherë mund të vijë deri te ligjet e padëshirueshme sikur edhe deri te ato që e favorizojnë dhunën dhe zullumin. Thoma Akuini ka konsideruar se mjafton të shikohet lartësia e përfaqësimit të drejtësisë dhe dobisë së përgjithshme në ligjin e caktuar, në mënyrë që të kuptojmë se a është ai proporcional dhe përkatës apo jo. Ligji është i mirë nëse synon drejt cakut të përbashkët, e plotëson drejtësinë dhe nëse miratuesit e tij veprojnë në suaza të autorizimeve të veta.

Ekziston edhe një pyetje që kërkon përgjigje: ç' do të ndodhë nëse pushteti politik sjell ndonjë ligj të keq ose nëse ai i thyen ligjet? Akuini konsideron se për zgjidhjen e këtij problemi janë të pamjaftueshme aktivitetet e individëve dhe kryengritjet e pasuksesshme popullore. Me qëndrimin e vet të këtillë ai, qoftë nga larg, përkujton në njohjet e Islamit sunnit në këtë pyetje. Në rast të lindjes së

problemit të këtij lloji, Akuini propozon lutjen e drejtpërdrejtë popullore Zotit. Natyrisht, duke iu afruar Zotit në periudhën e këtillë kritike, ai njëkohësisht ka realizuar edhe afrimin Kishës. Zoti të cilin e përfaqëson Kisha, është më i madh se të gjitha mbretëritë, e nëpërmjet Kishës dhe papës, si prijës i saj, mund të vihet deri te zgjidhja e domosdoshme. Këtu është e qartë se si Akuini bën dallim të rëndësishëm ndërmjet fuqisë shpirtërore dhe politike. Në hierarkinë e ligjeve Kisha, si institucion hyjnor, i di, i komenton dhe i shpjegon tri ligjet e cekura, kurse i katërti, përkatësisht i fundit, pasi është profan, i përket shtetit. Kjo konkretisht do të thoshte si vijon: sido që të jetë ligji i katërt, domethënë ligji i rendit më të ulët, nuk mund të jetë në kundërshtim me tri ligjet e para, më të larta se vetja, po ashtu as shteti nuk mund t'i kundërvihet fesë, dmth. Kishës, as të qëndrojë mbi të, por krejt e kundërta, në rast të lindjes së mosmarrëveshjes, zgjidhjen e sjell papa pikërisht për atë që Kisha është mbi shtetin. Në atë kuptim, shteti duhet të jetë me Kishën dhe nën udhëheqjen e saj njëjtë sikur që edhe populli është me Kishën.

Qielli dhe toka në Ungjill definohehen kështu: "... assesi mos u betoni; as me Qiell, sepse ai është froni i Hyut, as me Tokë, sepse ajo është shtroja e këmbëve të tij..." (Mateu, 5:34-35). Për atë, pasi Zotin e përfaqëson instrumenti i tij i shenjtë – Kisha, shteti, si institucion tokësor, mund të jetë vetëm në stadin e *shtrojes së këmbëve të tij*. Në qoftë se sistemi dhe harmonia ndërmjet Fesë dhe Shtetit vihet në këtë mënyrë, atëherë do të vijë deri te mbretëria që Isai po e paralajmëron: "Ardhtë Mbretëria jote! U bëftë vullneti yt si në qiell ashtu në dhe!" (Mateu, 6:10).

Prej vetë fillimit kjo kaptinë e librit tregon se si Kisha, hap pas hapi, është bërë forca qendrore dhe në fund ka sendërtuar sovranitetin ndaj shtetit. Në fillim pushteti profan dhe shpirtëror kanë qenë unikë dhe mbrohej autonomiteti i tyre. Zhvillimi i situatës së mëtejme dhe krijimi i konfliktit direkt midis tyre, në tërësi shkon në llogari të Kishës dhe feja në këtë mënyrë sendërton primat ndaj shtetit. Organizata e Kishës, të cilën në shekullin XI e ka forcuar Papa Gregori i Shtatë, bëhet institucion pa rival. Kisha vjen mbi shtetin mu sikur që është shpirti mbi trupin. Mbreti Henri i Shtatë në vitin 1077 i drejtohet Papës në Canossë që ky t'ia falë mëkatet, që është tregues i pakontestueshëm i ekzistimit të asaj lartësie që paraprakisht e kemi apostrofu- ar. Mirëpo, papa e lë tri ditë të uritur dhe jo mjaft të mba- thur të presë në borë. Kjo ndodhi, qartë ka treguar se Kisha tash edhe zyrtarisht është bërë poseduese e dy shpatave. Njërën prej tyre, pushtetin profan, Kisha në kuptim të përfaqësimit e përcjell mbi perandorët, por njëkohësisht bënë që edhe ky pushtet politik ta ndjek dhe për të të jetë i varur njëjtë sikur që këmbët duhet ta ndjekin kokën.

Nuk duhet veçan të përmendet se si të gjitha këto shpjegime paraqesin përvojë të idhët të kristianizmit të përjetuar nëpër historinë politike të Evropës. Këtu po e përsërisim atë që tashmë paraprakisht e kemi thënë: përvo- ja politike e që të tri degëve të kristianizmit (katolicizmi, ortodoksizmi dhe protestantizmi, vp.) në të vërtetë është përvoja e ndryshme jetësore i komentimeve të gjera e historike të mendimit të njohur ungjillist: “Zotit t’i jepet ajo që i takon Zotit, kurse carit (qesarit) ajo që i takon carit.” Sepse, në kohën dhe në vendet ku katolicizmi ka vlejtur, Zoti sendërton epërsinë ndaj qesarit dhe shteti

bëhet i varur prej fesë. Kjo është kujtesë e shëmtuar dhe e idhët e historisë politike të Evropës Perëndimore nga e cila ajo askurrë nuk mund të lirohet. Në Romën Lindore, në Bizant, ku ortodoksizmi ka vlejtur, Qesari e arriti epërsinë ndaj Zotit dhe feja bëhet e varur prej shtetit. Kjo shkurtimisht quhet, *bizantizëm*. Viteve të para të shekullit XVI paraqitet edhe protestantizmi, oponent i katolicizmit, i cili kristianizmin dëshiroi ta kthejë në versionin e tij fillimor – ai mund të quhet edhe version enigmatik – dhe duke e ndarë Zotin dhe Qesarin, njërin prej tjetrit, krijon sistemin laicist të administrimit. Pra, laicizmi, që solli dallimin ndërmjet fesë dhe shtetit, sendërtohet me Revolucionin francez në vitin 1789.

Është mjaft me rëndësi fjala *Feja*, që këtu përdoret, të kuptohet si *Kishë*. Sepse, kristianizmi ka filluar si një lëvizje e veçantë fetare jashtë shtetit. Pas kësaj atë e paraqet Kisha si institucion i veçantë dhe me shkatërrimin e Romës, veçan në shekullin XI, vjen në shkallë të sovranitetit ndaj Shtetit. Gjatë tërë rrjedhës historike vjen deri te kontaktet dhe raportet reciproke të dy entiteteve të veçanta: *Fesë = Kishës dhe shtetit*. Gjëja që sendërtohet me Revolucionin francez nuk shënon ndarjen e *fesë*, së bashku me të gjitha parashtrimet e saj filozofike, metafizike dhe etike, prej *shtetit*. Në Evropën e sotme, në fushën e realitetit të saj social, politik dhe kulturor, feja nuk është e ndarë prej shtetit dhe jetës politike – si e mendojnë këtë disa laikë tanë – por vetëm Kisha është e ndarë. Ky proces është rumbullakuar në vitin 1905 kur ligji i tillë bëhet pozitiv në Francë. Ky paraqet një specifikum të rëndësishëm në të cilin disa nga bota islame thjesht harrojnë. Kjo pikëmbështetje e tërësishme shënon frytin e përvojës politike historike të kristianizmit dhe historisë së tij të për-

gjithshme. Ne muslimanët, as që kemi pasur histori të tillë as që kemi përvojë të këtij lloji. Islami sigurisht nuk është kristianizëm. Për këtë, që të tri format e raportit feja – shteti, me të kuptuarit e tyre më të gjerë, për ne janë plotësisht të huaja.

ISLAMI DHE TOTALITARIZMI

Domethënia e ndryshuar e shtetit modern

Ndryshimet gjithëpërfshirëse dhe radikale të kohës moderne ndodhin me shpejtësi të pakuptueshme. Mendimet, qëndrimet e konceptimet nuk tejkalohen çdo shekull, si dikur, por çdo dhjetë vjet. Më herët, gjërat e një kohe të gjatë bëheshin *klasike* ose *tradicionale*. Natyrisht, rëndësia e gjërave *klasike* gjithnjë rritet, kurse, nga ana tjetër, për-hershmëria e atyre *tradicionale* kundrejt kohës konfirmohet. Derisa në shekullin në të cilin jetojmë, koha e ndryshimeve është e shpejtë, kurse gjërat e tejkaluara shumë shpejtë bien në harresë, sikur që për një kohë të shkurtër ndodh edhe me mallin nga fabrikat, lajmet e mediave, njohuritë shkencore të universiteteve e kështu me radhë. Është e kuptueshme po ashtu se tejkalohen edhe filozofitë shtetërore dhe politike, dikur modeli me rëndësi, lehtë dhe thjeshtë ndërrohet me modelin e ri. Në procesin e vjetërimin të çdo gjëje në botën moderne, e madje edhe të asaj që ende nuk e ka arritur rëndësinë (esencën) e vet të vërtetë, edhe shteti, sikur edhe gjithë ajo e lidhur me të, sendërton pjesëmarrjen e vet në këtë.

Përgjithësisht, zhvillimi teknologjik në rend të parë konsiderohet faktor vendimtar i këtyre ndryshimeve. Ky

faktor edhe nëse nuk është vendimtar, sigurisht është mjaft ndikues. Paralelisht, me shpejtësinë e zhvillimit të teknologjisë dhe teknikës së prodhimit, ka rrjedhur edhe shpejtësia e përparimit të mundësisë së dorëzimit, distribuimit dhe transmetimit, që botën e ka shndërruar në një fshat të vogël. Tash ndodhia nga një skaj i planetit tokësor, nëse ka ndodhur nja dy orë para lajmeve të mbrëmjes, njerëzit nga skaji tjetër i planetit, pa kurrfarë vështirësish, mund ta përcjellin dhe të njoftohen me të derisa aktualiteti i saj është në rrjedhë. Mirëpo, nëse mediumet e komunikimit publik një ndodhi nuk e aktualizojnë në kohën e saj të vërtetë, ajo të nesërmen harrohet dhe kalon njëjtë sikur edhe të mos ketë ndodhur. Bombardimi suksesiv i njerëzve nga ana e medimeve me lajmet dhe njohuritë e reja i ballafaqon dhe i shtyn drejt pasivizimit, drejt qindra ndodhive dhe proceseve të rëndësishme. Në kohën e të mësuarit dhe informimit, po ajo dituri dhe informatë nuk kanë më thuajse kurrfarë kuptimi të arsyeshëm dhe përkatës. Derisa njeriu është subjekt pasiv, nga një anë, nga ana tjetër vetë është objekt informate. Kjo është rrjedhë e tillë ndaj së cilës nuk mund as të mendohet intervenimi i caktuar konstruktiv. Mbase mediumet pikërisht me këtë vetes ia sigurojnë fuqinë. Ato gjithnjë na bëjnë me dije se si nuk mund t'u kundërvihemi; dhe kur ne këtë *kumtesë* në tërësi e perceptojmë, mediumet dhe forcat që i kontrollojnë ato e vazhdojnë dominimin e vet.

Në botën e këtillë çdo gjë e fiton mospërkuftizimin e plotë. Paralelisht me kohën e ndryshimeve të shpejta, të gjitha gjërat e humbin domethënien e vet themelore, çdo gjë nga çdo gjë determinohet.

Natyrisht, edhe shteti modern, që është një nga “*të gjitha gjërat*” e përmendura, nuk ka mundur të mbesë imun në ato ndryshime. Përkundrazi, jemi dëshmitarë që mbi shtetin – instrumenti më i madh politik dhe shoqëror, zhvillimi i këtillë i situatës shumë më shpejtë dhe më së shumti ndikon.

* * *

Rëndësia e shtetit si edhe e funksionit që ai duhet ta kryejë me qindra vjet, intensivisht e preokupon vëmendjen njerëzore dhe rezulton me përpjekje intelektuale për të kuptuarit e gjithë kësaj. Natyrisht, pikëpamjet e personaliteteve bashkëkohore të rëndësisë dhe funksionit të shtetit janë tjetërfare nga pikëpamjet e pararendësve të tyre. Mund të thuhet se shteti, përgjithësisht, deri tash ka kaluar fazat vijuese:

1) **Shteti mitologjik ose i shenjtë:** Prej Konfuçias deri te Platoni dhe prej Farabiut deri te Hegeli, të konceptuarit e shtetit tradicional zinte fill në supozimet metafizike të fundamenteve mitologjike, përkatësisht të shenjta. Shteti, legjitimitetin e vet, së këndejmi edhe e fitonte. Pajtimi reciprok i shtetit dhe përvetësuesve të mekanizmave shtetërore arrihej pikërisht në atë pikë referenciale. Autoriteti dhe vendimet e tij, dmth. çdo gjë ka pasur kolorit të caktuar të shenjtërisë. Mbreti apo sunduesi konsiderohej person i shenjtë nëpër damarët e të cilit rrjedh gjaku hyjnor ose, edhe, hije e Zotit në tokë. Shteti nuk guxon të preket, kritikohet ose për të të diskutohet. Autoriteti ka qenë i shenjtë për shkak se vendimet kanë rrjedhur nga një instancë e lartë. Për këtë arsye ardhja në krye të shtetit do të thoshte shenjtëri, e drejtë e pranuar dhe privilegj special i Zotit.

E kuptueshme, ky privilegj u jepej vetëm personave ose familjeve të zgjedhura, kurse mbi participimin e të tjerëve në jetën politike nuk bëhej fjalë. Njerëzit e statuseve të ulëta para Zotit, sikur që janë për shembull ata nga pozitat më të ulëta në hierarkinë shoqërore ose të kastave, nuk kanë pasur të drejtë në ekspozimin e mendimeve të veta.

Islami, që për një periudhë mjaft të shkurtër kohore (622-661) arrin veçanësinë dhe dallueshmërinë, rrënon të konceptuarit e këtillë, kurse në aspekt të vendimeve dhe fateve politike – njeriun përpiqet ta aktivizojë, ta bëjë faktor përgjegjës dhe ta ngrejë në shkallë të subjektit në proces. Në masë të madhe ai edhe e ka arritur këtë. Por, jo fort larg pas kësaj, udhëheqësit, të cilët njerëzit me anë të zgjedhjeve dhe vullnetit të lirë i vënë në krye, veten e emërojnë *mëkëmbës të Pejgamberit* apo *mëkëmbës të Allahut* (*Resul'un Halifeleri; Allah'in Halifeleri*). Kurse sundimeve të veta politike, nganjëherë të arritura edhe me ligjin e shpatës, menjëherë u japin attribute hyjnore.

2) **Shteti modernist nacional:** Edhe në Lindje edhe në Perëndim ka përparuar në themele të mitologjisë dhe shenjtërisë, është perceptuar karizmatikisht dhe ka zgjatur deri në kohën industriale. Nga fundi i shekullit XIX dhe në gjysmën e parë të shekullit XX, kur epoka industriale në tërësi realizohet, duke ndjekur procesin e caktuar ky shtet profanizohet. Pra, në aspekt të rëndësisë dhe funksioneve të veta shndërrohet në karakter shekullarist, dmth. profan e laik.

Me këtë proces degradues, e deri diku edhe me ndikimin e Revolucionit francez, vihet deri te ballafaqimi me karakterin dhe definicionin e ri të shtetit. Ky shtet i ri quhet *shteti* popullor përkatësisht *nacional*. Njerëzit në shtetin nacional më nuk kanë qenë ithtarë të *vullnetit të*

shenjtë. Çdonjërin prej tyre autoriteti politik në atë vend e ka trajtuar qytetar. Pas kësaj përgjegjësia e individit haptazi lidhet për vendin (shtetin) e kufijve të qartë dhe autoritetin laik politik të konstituuar në atë vend.

Të kuptuarit e këtij shteti të ri, pa dyshim, në masë të madhe rezulton prej pozitivizmit. Legjitimitetin e vet shteti e fiton nëpërmjet fakteve të diturive pozitiviste dhe realitetit në harmoni me arsyen njerëzore. Krahas kësaj, shteti pashmangshëm arrin mision iluminues.

Ndryshe nga e kaluara, në periudhën e re, shteti obligohet me funksion të ri: modernizimi i shoqërisë me mobilizimin e të gjitha burimeve të saj. Dituritë shoqërore në Perëndim zhvillohen përbri atyre teknike, por faktikisht ata janë imagjinare. Mirëpo, shteti, i orientuar drejt arritjes së mirëqenies, për shkak të kontrollit të plotë edhe të individëve edhe të shoqërisë, i shfrytëzon të gjitha mjetet dhe mundësitë. Në gjendjen e tillë shteti duket sikur vepron si mekanizëm i plogësht, por, kur shikohet nga afër, shteti modern është në të vërtetë shumë më i vrazhdë se shteti mitologjik dhe tradicional i lartësuar (hyjnor). Për fat të keq, njerëzit nuk kanë arritur ta vërejnë dhe njohin këtë të vërtetë dhe ata ende nuk janë të vetëdijshëm në çfarë mase të madhe shteti modern në të vërtetë është mitologjik.

Me shtetin modern, drejtuesit e tij pushojnë të jenë persona të shenjtë, kurse kompetencat e tyre nuk janë më karizmatike. Ata bëhen individë të roleve profane. Është evidente se atyre individëve, sidomos atyre në vendet e paindustrializuara dhe bashkësitë jashtëperëndimore, u janë imponuar role shumë më me ndikim. Në atë periudhë të drejtat e individit ose bashkësisë kundrejt shtetit kanë qenë temë për të cilën fare as që ka mundur të diskutohet. Shteti në një mënyrë e ka ruajtur kontinuitetin e cilësisë së

vet të shenjtërisë. Megjithatë, pasi që e shenjta e ndërron vendin me *profanen*, disiplinimi i bashkësisë dhe modernizimi i saj, madje edhe me anë të forcës nëse nevojitet, fare nuk vjen në pyetje. (Shembull më i mirë për këtë në Turqi janë grupacionet *Ittihad* dhe *Terakki*). Detyra e shtetit ka qenë unifikimi i shoqërisë brenda unitetit dhe përbashkësisë nacionale, dhe krejt kjo derisa nuk bëhet një pjesë e tërësishme, integrale, e pastaj përparimi i tij.

Këtë trashëgimi e ka marrë dhe e ka kultivuar edhe republika. Ajo me metoda shumë më të forta e autoritative ka tentuar ta riorganizojë bashkësinë (dhe këtë në themelet e *gjashtë shtizave* – simbol i partisë republikane popullore). Nuk mund të pohohet me saktësi se në atë periudhë ndërmjet popullit dhe shtetit nuk erdhi deri te tjetërsimi i caktuar. Populli nuk është ballafaquar me vështirësitë në të kuptuarit e caqeve integrale profane, por vështirë e ka kuptuar kufizimin e shtetit vetëm në zbatimin e detyrave të përmendura. Natyrisht, populli, parimisht nuk ka pasur asgjë kundër arritjes së mirëqenies së vet dhe pasurimit me rritjen e prodhimit. Por, a është dashur vetëm kjo të jetë tërë detyra dhe funksioni i shtetit? Shteti, i organizuar në mënyrë unitariste, në baza të sovranitetit të një grupacioni etnik, a ka të drejtë për gjithçka, në suaza të kufijve të vetë nacionalë (shtetërorë) dhe a posedon të drejtë absolute në marrjen e vendimeve strikte dhe vetëm sipas dëshirës së vet?

Për kuadrot sunduese këto pyetje, pa dyshim, kanë qenë të parëndësishme. Por, edhe ato kanë qenë absolutisht të vetëdijshme për ato probleme dhe se për këtë e kanë shtrirë formulimin *jashta popullit për popullin*.

Nëpërmjet mundësisë së mekanizmit të vet politik, shteti nacional ka synuar edhe më shumë ta forcojë

grupacionin e caktuar, të përforcuar vetëm në një skaj. Duke e kthyer karakteristikën e tij fetare në nacionale, ia imputon karakterin shekullar. Krijon bindjen e pamjaftueshmërisë të shkallës së zhvillimit për kohë të caktuar dhe, në lidhje me të, lartësinë e rritjes së kapitalit, sikur edhe pamjaftueshmërinë e kufijve nacionalë. Lufta e Parë dhe e Dytë Botërore kanë qenë luftëra të ndarjeve të tmerrshme dhe i kanë kushtuar shtrenjtë tërë botës, e veçanërisht Evropës. Në fillim të gjysmës së dytë të këtij shekulli, qartë është parë se njeriu perëndimor nuk ka qenë i gatshëm për luftë të re. Rol të madh në këtë ka pasur edhe synimi i njerëzve, që kanë arritur mirëqenie, për ruajtjen dhe vazhdimin e mirëqenies. Mirëpo, ndarja e botës në dy blloqe dhe vazhdimi i ndikimit të luftës së ftohtë gjithmonë i kanë shkapërderdhur këta individë të pasur që kanë jetuar në mirëqenie. Në të vërtetë, luftë gjithnjë ka pasur edhe në skajet tjera të botës dhe konfirmohet se shkaqet e saj janë prapambeturia, moszhvillimi dhe veçoritë barbare të njerëzve në ato vise, ndërsa lufta në Perëndim shmanget për arsye të vazhdimin të mirëqenies së vendeve të zhvilluara industriale.

Pas shkatërrimit të bllokut lindor (sovjetik) dhe zbrapsjes së komunizmit nga skena ndërkombëtare, shteti fillon ta humbë misionin e vet tradicional modernist.

3) **Shteti organizativ-kompani:** Pa dyshim luan rol mjaft të rëndësishëm në kohën kur bota shndërrohet në një fshat të vogël, për shkak të zhvillimit të teknologjisë, sublimimit dhe subordinimit të ekonomive dhe përparimit të komunikimeve dhe mundësive informative. Kjo, nga një pikëpamje, është edhe tregues i qartë i plotësimit të funksioneve të saj, së bashku me mbarimin e periudhës të kohëzgjatjes së shtetit modernist nacional. Në kohën

bashkëkohëse tërë bota, si një shoqëri e madhe konsumuese, rishtazi formohet. Në procesin e këtillë të zhvillimit, koncepti i pavarësisë nacionale humb kuptimin. Një shtet brenda kufijve të vet, mund të prodhojë mallin që dëshiron, por tashmë këtë mall të vetin mund ta shesë vetëm në tregun ndërkombëtar dhe ekskluzivisht sipas standardeve të atij tregu. Pa marrë parasysh në llojin, sasinë dhe vlerën e mallit të prodhuar, qëllimi është plotësimi me kohë i nevojave konsumuese të njerëzve për mallin të cilin e prodhojnë vendet industrialisht të përparuara dhe sigurimi i rrjedhës kontinutive të importit të atyre mallrave. Në ky proces asnjë vend nuk mund të mbahet anash. Edhe Evropa Lindore, edhe Afrika dhe vendet islame kanë qëllimin e njëjtë – sendërtimin e mundësisë për konsum sa më të madh dhe importimin sa më të madh të mallrave të prodhuara në Perëndim. Është më se e sigurt se ky fakt më tej thelbësisht do ta përcaktojë ardhmërinë e pushteteve politike.

Tash është evidente që vendin e shtetit modernist nacional po e zë modeli i ri i *shtetit – kompani* që, paralelisht me globalizimin e botës, është i obliguar vetëm për organizim. Stacionimi i aktiviteteve ekonomike, tregtare, politike dhe ushtarake në botë, në disa qendra globale, e dobëson fuqinë e shtetit nacional. Në atë periudhë, edhe Kombet e Bashkuara si administrim planetar bëhen lloje të qendrës së veçantë, që nuk është krejtësisht e rastit. Nëse në botë dhe në suaza të Kombeve të Bashkuara do të konstituohej *qendra globale e alarmimit*, sikur që ajo, me të vërtetë, po bëhet aktuale në platformat e ndryshme ndërkombëtare, kjo do të thoshte zhdukje e plotë e konceptit *sovrانيتeti nacional*. Po ashtu, në këtë proces të ri asnjë vend nuk mund mëvetësisht dhe lirisht të vendosë.

Njëkohësisht, kjo e bën të pashmangshëm centralizimin e qëndrimeve politike dhe ushtarake dhe ekonomive reciprokisht të gërshetuara. Vendimet e një shteti nacional vlejné vetém nëse ato i përcjell mbështetja dhe ndihma ndërkombëtare. Sistemimi i investimeve duhet patjetër të sigurohet nga qendrat e njohura financiare. Në lidhje me këtë, edhe vendimet e marra ekonomike dhe politike duhet doemos të jenë në harmoni, përkatësisht në gjurmë të përpjekjeve dhe caqeve të atyre qendrave. Me organizimin e mirë të miliona njerëzve dhe me rrënimin e të gjitha pengesave para sistemit të qarkullimit të kapitalit, shërbimeve, konsumit të mallrave dhe kulturës ndërkombëtare, shteti, *de facto*, shndërrohet në një korporatë (kompani) të madhe. Nga progreset e reja ndërkombëtare shtetet shfrytëzojnë vetém aq sa janë harmonizuar me rendin universal në formim, kurse lidhur me këtë, nëse me politikën dhe vlerat e veta i kundërvihen kësaj – do t'i sanksionojë rendi botëror.

Tërë kësaj duhet shtuar edhe faktin e ngecjes permanente të kulturës dhe vlerës nacionale kundrejt asaj globale. Sepse, ato vlera nacionale tash tërhiqen para zhvillimit të transmetimit të mallrave, informacioneve dhe shërbimeve. Përkundër kësaj, grupacionet e mëdha praktikojnë konforin gjithpërfshirës, tendencat e ndryshme dhe shprehitë dhe kjo në çdo vend paraqet pjesën e realitetit më të ri jetësor. Teknologjia e dorëzimit me shpejtësi të madhe përhap kulturën uniforme, sistemin planetar të jetesës, shprehitë dhe modelin e mirësjelljes. Derisa, nga një anë, kulturat dhe vlerat nacionale, lokale dhe fqinjësore kultivohen dhe vihen në plan të parë, nga ana tjetër, ato shpjerren vetém në rrafshin folklorik. Duhet pasur parasysh se në këtë proces paradoksal, rol të madh luan kapitali

enorm ndërkombëtar. Kurse kufijtë nacionalë paraqesin pengesën që kulturat uniforme mos ta përshkojnë tërë botën. Për këtë arsye nuk është e rastit që erdhi deri te zgjidhja e atillë; nominalisht përmbahen rrjedhat nacionale, kurse veçanësitë dhe vlerat specifike nacionale vihen në pozitë prioriteti. Duke u dhënë përparësi specificiteteve të ndryshme të shumë grupacioneve etnike, të organizuara në suaza të kufijve të vetë nacionalë, dhe këtë në bazat unitariste, sistemi botëror dëshiron ta imtësojë dhe çorganizojë këtë model.

Edhe këtu sistemi tregon hipokrizi të madhe. Në një anë, para syve punon në ngjalljen e kulturave fqinjësore dhe përparimin e veçanësive nacionale, kurse në tjetrën, me metodat më globale politike dhe me mjete influencuese, në të vërtetë, ngushton hapësirën jetësore të atyre kulturave dhe për një kohë të caktuar plotësisht i shkatërron. A thua zhdukja e plotë e 50 gjuhëve të ndryshme në shumë pjesë të botës, në afat prej vetëm 20 vjet (prej 1970 deri 1990), nuk është tregues i hapët i pohimit të shqiptuar?

Është e qartë se, pa marrë parasysh se sa janë në një vend kulturat nacionale influencuese dhe motivuese, ato gjatë kohë nuk mund të kundërvihen ose të gjejnë alternative përkatëse jashtë sistemit, kundër tendencës së kulturës moderne që çdo gjë ta reduktojë vetëm në vetvete. Në këtë proces të pakompromis, çdo komponent lokal dhe nacional e stimulon sistemi në përpjekjen e vet të simplifikimit të zhvillimit global që e nxitë paradigma moderne. Në atë rast *nacionales* i mbetet vetëm që të flijohet në dobi të *universales*. Shikuar nga ky aspekt, qoftë elita lokale qoftë vlerat lokale dhe nacionale, të diskredituara nga sistemi botëror, marrin role të reja – bëhen lloje të mjeteve politi-

ke për lehtësimin e globalizimit dhe kundër presioneve shqetësuese të sistemeve nacionale.

Duke soditur më me kujdes, vërehet se si lëvizjet radikale nacionale ose edhe separatiste, që kështu duken vetëm në shikim të parë, përmbajnë synime moderniste të integritimit në sistemin e përgjithshëm botëror. Për këtë F. Fukuyama fare nuk ka të drejtë kur pohon se “përpos rrjedhave shprehimisht nacionale, Islami është kundërshtari kryesor i ekonomive liberale”. Është e saktë se me anë të këtij procesi Islami sërish është aktualizuar në qoftë se e konteston identitetin e caktuar, por nuk është e saktë se në atë kuptim nacionalizmi rishtazi po zgjohet dhe se paraqet kërcënim real të sistemit.

Këtu nuk do të duhej të na mashtronin shfaqjet nacionaliste që papritmas janë zhvilluar në republikat e dikurshme sovjetike, ish-Jugosllavi dhe viset e tjera, dhe kanë nxitur dëshirën për ndarje dhe mëvetësim. Me fjalë të tjera, mund të thuhet se asnjë grupacion etnik ose territor i caktuar etnik nuk synon në ndarjen e plotë nga sistemi. Respektivisht, shkak i ekzistimit të tyre eventual, është shteti nacional me të cilin janë kufizuar dhe i cili paraqet për ta pengesë në zhvillimin e përgjithshëm. Të pyetemi se republikat baltike a do të integroheshin më shpejtë dhe më thjesht me Perëndimin me mbetjen në suaza të sistemit sovjetik ose me ndarjen prej tij? Me ndarje, natyrisht.

Sot gjendja e ngjashme vlen edhe për tendencat tjera nacionale vetizoluese. Së këndejmi është e kuptueshme përse sistemi botëror me simpati shikon në këto tendenca dhe, njëkohësisht, i forcon përpjekjet e distancimit nga shtetet tradicionale.

Deri te çfarë zhvillimi të ngjarjeve do të sjellë rumbullakimi i plotë i kohëzgjatjes së shtetit modernist

nacional? Kjo gjendje e re a mund të sjellë deri te disa rrethana dhe mundësi të reja?

Shtetet nacionale i kanë çorganizuar dhe copëtuar ata që në të kaluarën kanë qenë fuqishëm, reciprokisht të lidhur dhe para së gjithash të orientuar në vlerat vetjake kulturore. Prej atëherë e deri më sot po përjetojmë tragjedi të madhe. Na është e njohur se çfarë dhune, të themi në botën islame, është kryer në emër të atij shteti nacional. Grushti i elitës sunduese, duke e shfrytëzuar pushtetin e arritur politik në përpjekje të realizimit të modernizimit të shoqërisë, nuk ka respektuar kurrfarë të drejtash dhe liritë e askujt. Për shkak të krijimit të qëndrimeve të veta shekullariste dhe laiciste absolutisht dominuese, ata kanë filluar luftë pa kompromis kundër të gjitha institucioneve, simboleve fetare dhe çdo gjëje që bart parashenjë religjioze. Thjesht, të gjitha këto, në mënyrë vandaliste i kanë rrënuar dhe djegur. Në të vërtetë, a është ardhur fare deri në skaj të këtij procesi? Në kontekst të të drejtave njerëzore, pa dyshim, nuk mund të pritet se popujt ose shoqëritë, të cilave u është marrë liria dhe të cilat u janë ekspozuar presioneve dhe dhunës, duke i vënë nën dominimin e vet synimet e sotme nacionale, do të orientohen drejt caqeve tjetërfare, të ndryshme. Dhunën dhe torturat që sot bëhen në emër të një grupacioni etnik, nesër mund ta vazhdojë grupacioni tjetër i zgjedhur etnik. Sepse, janë në linjë të njëjtë edhe protagonistët e shtetit unitarist edhe ata që në baza të veçorive etnike e dëshirojnë mëvetësinë.

Në atë kuptim vihet deri te situata plotësisht paradoksale. Me fjalë të tjera, arrihet përshtypje se kulturat lokale-nacionale nuk janë në konflikt dhe mosmarrëveshje direkte me sistemin botëror, por me shtetet nacionale për të cilat janë të lidhura, që sërisht është krejtësisht e kuptu-

eshme, se ekzistojnë arsyet e caktuara të kuptueshme për këtë.

Para së gjithash, grupacionet sunduese etnike dhe kulturore në shpërndarjen e të mirave shoqërore brenda kufijve nacionalë marrin pjesë në masë shumë më të madhe nga të tjerët, për shkak se shteti nacional legjitimitetin e vet e bazon në bazën, në thelb unitariste të kulturës dhe politikës zyrtare. Paralelisht me përparimin e arsimit dhe teknologjisë së dorëzimit, intelektualët e formuar rishtas dhe elita politike e grupacioneve të vogla etnike, me të drejtë i kundërvihen padrejtësisë së këtij sistemi të shpërndarjes. Me atë që në kohë të fundit konsiderojnë se sjellja e pakicës së vet nacionale në rrafshin e njëjtë me grupet sunduese etnike është e mundur vetëm me separacion nga shteti nacional. Kjo, të themi, në shembullin e Turqisë qartë jepet të kuptohet; sistemi nacional e sundues është i mbyllur për pjesëmarrjen e tyre (grupacionet e vogla etnike, v.p.), kurse edhe në segmentet ku pjesëmarrja është e mundur shtrihet mohimi i vetëqëndrimit të tyre nacional. Në të kundërtën, përse aktualizohet problemi i inferioritetit të tyre në suaza të kulturës së përbashkët moderne dhe përse ata, sikur edhe të tjerët, nuk mund t'i shfrytëzojnë të gjitha të mirat nacionale? Këtu konflikti nuk është ndërmjet dy grupeve etnike ose dy kombeve, por zhvillohet vetëm ndërmjet autoritarëve të dy kombeve. Më në fund, në të gjitha vendet ku sendërtohen shkëputjet dhe synimet për pavarësi, statusi i grupacioneve popullore të të tjerëve brenda shtetit të ri nacional nuk has në ndryshimin e mirëfilltë në raport me parapraken; këtu ndërrohet vetëm vendi dhe përbërja e njerëzve të fuqishëm drejtues dhe elitës.

Ky është fati dhe karakteristika e shteteve nacionale që nga shekulli XIX. Shtetet nacionale, popujt e të cilave jetojnë në territorin e shtetit amë e që kanë kaluar nëpër arsimimin modern, i kanë ballafaquar me kërkesat moderne dhe i kanë bërë krejtësisht të pjekur për integrim të plotë me sistemin botëror. Për shkak të plotësimit të funksioneve të veta – shteteve nacionale u ka ardhur fundi. Natyrisht, shteti apo nocioni i shtetit po vazhdon, por shteti i vjetër nacional i misionit modernist tashmë vendin e vet në rregullimin dhe globalizimin e shoqërisë, ia lë një modeli të ri – *shtetit kompani*.

Të gjitha këto thënie janë me qëllim të dëshmimit se si rrjedhat etnike dhe nacionale nuk paraqesin kualitativisht zgjidhje të mirëfilltë. Sërish, krejtësisht kundër fjalëve të Fukuyames, konsideroj se vetëm Islami mund t'i kundërvihet fundit të historisë, përkatësisht që të drejtën dhe fuqinë për këtë kundërvënie e posedojnë vetëm muslimanët. Në atë kuptim, dekadencia e shtetit nacional është proces që i eviton të gjitha pengesat për forcimin e sërishëm të frymës së ummetit. Nuk duhet harruar se *ummeti* nuk është vetëm model politik që synon sendërtimin e shtetit, ai është *projekt shoqëror* që krejt këtë e mbikalon. Pa dyshim, vetëm projekti në themele të Islamit paraqet alternativë universale që u kundërvihet tendencave moderniste të globalizimit.

Këtu karakteristika kryesore e cila duhet seriozisht të kihet ndër mend është si vijon:

Ndryshimet që shfaqen me shtetin modern nuk janë kualitative, ato janë të natyrës kuantitative. Ndoshta edhe ka ardhur deri te ngushtimi i funksionit të shtetit modern nacional, në aspekt të sferave të tij të kufizuara lokale dhe nacionale, por në pikëpamje të filozofisë së tij fundamen-

tale dhe konstruksionit të menduar, nuk ka ardhur deri te ndryshimet radikale në synime. Mund të thuhet se në situatën të krijuar rishtas, përpjekjet moderniste në fushë të nacionales janë transformuar në sfera ndërnacionale.

Kjo, njëkohësisht, paraqet edhe shfaqjen e shtrirjes dhe thellimit, konsiderueshëm më të madh të problemit të rezultuar nga modernizmi. Shteti nacional, ekzistencën e vet e ka gjetur në *dhimbsurinë* e modernizmit, kurse tash, në po atë *dhimbsuri*, ai dëshiron të bëhet *shtet universal homogjen*, i orientuar në gëlltitjen e tërë botës. Në shembullin e shtetit të këtillë, Fukuyama thekson “se kemi ardhur deri në fund të historisë”.¹ Ekzistimi i shtetit universal nacional prej shekullit XIX deri në fund të shekullit XX është parcial, kurse me fillimin e shekullit XXI, ai do të duhej të sendërtohej në rrafsh të përgjithshëm planetar.

Dobësimi i shtetit nacional nuk do të thotë edhe dobësim i njëkohësishtëm i shtetit modern. Përkundrazi, kjo shënon shtrirjen më të madhe dhe forcimin e totalitarizmit dhe tiranisë të shfaqjeve të mbuluara në vetë formën moderniste të shtetit, politikës dhe pushtetit me të cilët ballafaqohemi. Sipas gjykimit tim, këto probleme, që tashmë e kanë arritur rumbullakimin e vet, nuk mund të kapërcehen me anë të vetëm një projekti shtetëror, përka-

¹ Shih: Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (Fundi i historisë dhe njeriu i fundit), përktheu në turqishte Z. Dicleli, Stamboll, 1992.

Rreth kritikës së këtyre qëndrimeve të Fukuyamës më gjerësisht shih: Ali Bulaç, *Nuhun Gemisine Binmek* (Hipja në barkën e Nuhit), Stamboll, 1992, fq. 90 e më tej; dhe F. Fukuyama, *Tarihin Sonu* (Fundi i historisë), vështrim i Yusuf Kapllanit, Kayseri, 1992.

tësisht modelit tjetërfare shtetëror, por me anë të projektit universal shoqëror. Në këtë periudhë kritike alternativë të këtij lloji mund të ofrojnë vetëm muslimanët. Pastaj, në mësimin e vet modern dhe juridik, Islami posedon mundësi të favorshme dhe të përshtatshme për realizimin e një projekti të këtillë shoqëror. Përhershmërinë dhe qëndrueshmërinë e një projekti të tillë, së bashku me specificitetet e tij sociale, politike dhe juridike, e shoh vetëm në *Kartën e Medines*.

Para se të kalojmë në shpjegimin e këtij projekti shoqëror, të sendërtuar në suaza të *Kartës së Medines*, do të shpjegojmë përse Islami nuk mund të jetë totalitarist, përkatësisht, përse ai nuk preferon kurrfarë regjimi totalitar.

ISLAMI DHE PROBLEMI I REGJIMIT TOTALITAR

Në çështjet e *regjimit totalitar*, mu sikur edhe mbi *teokracinë*, në tërë botën islame, e veçanërisht në Turqi, dominon konfuzion i përgjithshëm. Të dalësh nga ky konfuzion, që është i pranishëm në kulturën tonë politike, është mjaft rëndë, dhe kjo nga shkakut vijues: Në historinë tonë të afërt, synimi për perëndimzim dhe analogjizimet e gabueshme këtë pyetje e shndërron në lloj të problemit racional. Situatë e njëjtë është edhe me shumë probleme tjera të ne.

Ekziston dallim i madh, *dallim mbi dallimet* ndërmjet teokracisë, legjitimiteti i së cilës parësisht hyjnisht është deskriptiv, dhe të drejtës islame (Sheriatit), të bazuar në burimin e Zotit, me atë që ky model politik islam realizohet ekskluzivisht me vullnetin e lirë të popullit dhe me anë të zgjedhjeve. Dallimi i tillë i njëjtë ekziston edhe ndërmjet totalitarizmit, në të cilin individët dhe të gjitha format e grupacioneve shoqërore-supozimit themelor filozofik të lartësimit të shtetit, thjesht *shkrihen* brenda qëndrimeve zyrtare dhe ideologjisë së liderëve, përkatësisht autoritarëve shtetërorë, dhe Islamit, i cili në gjurmë të përbashkësisë fetare pranon varietetin e bashkësive juridike. Mirëpo, duhet thënë patjetër, se këtij konfuzioni të përgjithshëm nuk i kanë kontribuar vetëm grupacionet e orientuara properëndimore, me analogjitë e veta ndërmjet Islamit dhe sistemit

totalitar, të nxjerrë nga veprat e përkthyer nga Perëndimi. Rol të madh në këtë kanë edhe disa qarqe islame që, më së shpeshti dhe pavetëdijshtë, me përpunimin e problemit në kontekst të gabuar vijnë deri te zgjidhjet kontradiktore.

Në esencë, asnjë prej palëve të cekura, sa duhet, drejt dhe me argumente të vlefshme nuk mund të shpjegojë përse Islami, i cili në domethënien e vet globale nuk është vetëm *religion*, por edhe lloj i modelit politik, si pohohet, anon drejt regjimit totalitar, dmth. përse ai është *a priori* totalitarizëm. Shkaku kryesor i kësaj është, si thamë, analogjizimi i gabueshëm i supozimeve thelbësore të dy sistemeve, nga një anë, dhe kontekstuimi jo i drejtë i përcaktimeve burimore të vetë sistemit, nga ana tjetër. Për këtë, që të përfundohet me këtë konfuzion, para së gjithash është i domosdoshëm definimi i drejtë i parashtrimeve më të rëndësishme të Islamit dhe totalitarizmit dhe vendosja e tyre në vende të vërteta. Dihet se supozimet janë pika bazore nisëse dhe në qoftë se te ndonjë çështja është nisur nga pika e gabuar, është normale që ky gabim të tërhiqet deri në fund të problemit. Sepse, sido që përdorimi jo i drejtë i parashtrimit të drejtë nuk mund të sjellë deri te zgjidhja e drejtë, po ashtu edhe metoda e drejtë e përdorimit të parashtrimit të gabuar nuk shpie deri te zgjidhja precize. Domethënë, zgjidhja e problemit thelbësisht varet nga për-siatja e drejtë dhe metoda e drejtë.

Supozimet politike të totalitarizmit

Shkencëtarët politikë totalitarizmin përgjithësisht e përshkruajnë si lloj të fashizmit. Kjo në një aspekt është e saktë, por, megjithatë, është jo e plotë. Sepse, në aspekt të tërë asaj që totalitarizmi përfshin, sikur edhe në aspekt të

caqeve skajore që i proklamoi, mund të thuhet se shumë lloje pushtetesh gjatë historisë kanë qenë totalitare. Nëse kihet parasysh synimi i këtij sistemi që individët dhe shoqëritë t'i shkrijë dhe integrojë në një pjesë unitare, atëherë, të themi, se periudha e njëpartiakizmit në Turqi (1923-1950) dhe sundimi i Stalinit (1924-1953) janë lloje të sistemit totalitar. Megjithatë, ekzistojnë shkaqet e kuptueshme që regjimi totalitar thuajse në tërësi na asocon në fashizëm. Kësaj rëndësishëm i ka kontribuar ajo që Benito Mussolini, për herë të parë viteve njëzetë për fashistët italianë ka përdorur termin *totalitariv*, sikur edhe ajo që nazizmi gjerman dhe fashizmi italian, zjarrtë janë përpjekur qëndrueshëm ta institucionalizojnë regjimin totalitar dhe ta vënë në pozitën primare. Gjithë kësaj mund t'i shtohet edhe faktori i përudhjes radikale të fashizmit në diktaturë.

Te të gjithë shembujt e cekur, dhënia e rolit të veçantë shtetit është karakteristikë që zë vendin e parë. Kështu shteti me domethënien dhe caqet paraqitet në plan të parë, në mënyrë integrale si një nocion i lartësuar, dhe atë jo vetëm me lidhjen e fortë për vete të pushtetit politik, por edhe të gjitha formave të jetës shoqërore. Në atë rast totalitarizmi është udhëheqje që nuk e pranon lirinë e individit. Mënyrën e vet të jetesës individi e orienton drejt autoritetit të pacenueshëm të shtetit. Në regjimet totalitare, secili është brenda shtetit dhe nuk mund as të mendohet që dikush të jetë jashtë apo kundrejt tij.

Pastaj, në këto regjime nuk pranohen varietetet e grupacioneve shoqërore dhe individët dëshirojnë të kenë mbikëqyrje mbi mënyrën e jetës të secilit veç e veç dhe bashkësisë si tërësi, dhe këtë madje edhe me anë të detyrimit.

Kjo nënkupton krijimin e pushtetit të fortë centralist dhe hierarkinë stabile udhëheqëse.

Karakteristika e dytë e totalitarizmit është ajo që çdo qëndrim e mendim që nuk pajtohet me ideologjinë dhe qëndrimin zyrtar shtetëror konsiderohet *lajthitje* (sapma) ose *subvenzivitet* (ihanet, poltroneri, tradhti). Me fjalë të tjera, kjo do të thotë se në këtë regjim janë të mbyllura të gjitha dyert për mendimet tjera në parimin e pluralizmit. Me qëndrimet e veta të këtilla regjimi totalitar medoemos bëhet ekskluziv, eliminues, kurse institucionet tradicionale dhe mënyrat e organizimit, domosdoshmërisht u nënshtrohen presioneve të mëdha. Qëllimi i tij është shkatërrimi i plotë shoqëror, e pas kësaj rregullimi i sërishëm dhe i tërësishëm i bashkësisë, por tash në bazë të ideologjisë dhe synimeve unitariste. Në këtë ndërtim të ri është e inkuadruar edhe feja. Mendimi fetar dhe institucionet në regjimin totalitar ngushtë janë të lidhura për shtetin dhe gjatë kohës duhet të punojnë, përkatësisht t'i adaptohen domethënies rishtazi të definuar dhe qëllimeve të shtetit. Nëse është e nevojshme dhe e realizueshme, imponohet reforma e fesë, madje në këtë edhe detyrohet. Duke i hedhur të gjitha dallimet e të gjitha llojeve të grupacioneve dhe shtresave shoqërore, shteti totalitar për shkak të forcimit të vet mbi-këqyrjen e vlerave ekonomike, nacionale dhe kulturore e konsideron të drejtë dhe kompetencë të vetën natyrore. Në këtë rregullim centralist arsimimi dhe feja paraqesin lloj të mjeteve ndihmëse. Sipas mundësisë, edhe jeta private edhe bota e brendshme e individëve përpiqet të mobilizohet për qëllime të lartësuara shtetërore. Veçanërisht në vitin 1933 Goebbels qëndrimin e vet vetjak

e ka konsideruar “faktor përgjegjës dhe influencues të jetës ideore nacionale.”¹

Duke e prezentuar tërë prapavijën e regjimit totalitar në mënyrë reale, me siguri mund të vërtetohet se përvoja njëpartiake republikane e Turqisë prej vitit 1923 deri 1950 është shfaqje që në masë të madhe e ka afruar nga totalitarizmi. Homogjeniteti dhe përbashkësia nacionale janë orientuar në qëllim të lartësimit, sigurimit të pedestalit më të lartë të institucionit të shtetit. Pastaj, në atë periudhë është evidente edhe ngritja e rendit në themele të parimeve kemaliste dhe revolucionit (*Altı Ok – Gjashtë shtizat*), eliminimi me metodat radikale dhe autoritative të të gjitha institucioneve fetare dhe tradicionale, dhe qëllimi që në vend të tyre të instalohen të rejtat. Tërë kjo tregon dëshirën e fortë të rendit të ri të Republikës që në parimet totalitare në rregullimin e ri të jetës shoqërore të arrijë ndryshime thelbësore të formulave teologjike (*ilahiyat*), apologjetike (*kelam*) dhe rituale (*ibadet*). Në Gjermaninë e Hitlerit, përpjekja e ridefinimit të kristianizmit dhe adaptimi i specifikumeve të tij më të rëndësishme, në mënyrën sikur që kjo ka qenë te Arianët e dikurshëm, ka shkaktuar diskutime të rrepta. Disi në kohën afërsisht të njëjtë, edhe në Turqi është menduar Islami i ri, duke iu përgjigjur karakteristikave nacionale të turqve dhe, në atë drejtim, ezani, thirrja në namaz, që gjatë tërë historisë së Islamit është kënduar në arabishte, thirret në gjuhën turke! Futja e *kohës së kaçketave*, përkatësisht ndryshimi i mënyrës lokale e rajonale me mënyrën perëndimore të veshjes, ka qenë me qëllim të

¹ George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (Historia e mendimit politik), përktheu në turqishte D. Özankaya, Ankara, 1969, III, fq. 300.

zvogëlimit të dallimeve sociale në bashkësi dhe, me kohë, anulimit të tyre total. Kemalistët, të cilët janë përpjekur shoqërinë integralisht t'ia nënshtrojnë ideologjisë së re zyrtare shtetërore, duke u frikësuar se do të mund të mbe-
tej “jashtë kontrollit”, i mbyllin teqet, zavitë dhe instituci-
onet e ngjashme të tarikateve të trashëguara prej Osmanë-
ve. Ashtu siç rregullimi totalitar më në fund shndërrohet
në sundim të vetëm një partie dhe një njeriu (Duçe,
Führer, Lideri Madhështor, Shefi Nacional e të ngjashme),
ashtu edhe në Turqi, gjatë 27 vjetëve partia CHP
(Cumhuriyet Halkçı Partisi – Partia Popullore
Republikane, N.I.), nën udhëheqjen e Mustafa Kemal
Ataturkut dhe Ismet Inonuit, bëhet partia zyrtare dhe e
vetme shtetërore, politike, kurse të gjithë funksionarët,
valitë e lartë shtetërorë, njëkohësisht janë edhe kryetarë
rajonale të asaj partie.

Pra, mund të thuhet se supozimet dhe përcaktimet
bazore të regjimit totalitar janë si vijon:

1. shteti është vlera e lartësuar dhe më e madhe,
2. shteti ka pikëpamje dhe ideologji autokrate,
3. të gjitha segmentet e jetës së individëve dhe shoqë-
risë janë nën mbikëqyrje dhe kontroll të fortë shtetëror,
4. shteti synon drejt krijimit të udhëheqjes së fortë
centraliste,
5. për ndërtimin e shoqërisë, në pajtim me interesat e
larta shtetërore dhe për homogjenizimin e saj të plotë,
është i lejuar madje edhe shfrytëzimi i metodave të presio-
nit dhe forcës, dhe
6. partia sunduese dhe e vetmja, sikur edhe lideri i saj,
kulti i personalitetit që pakufishëm glorifikohet, bartin
rëndësi mesatare.

Tërë kjo, në realitet, mund të redukohet në tri karakteristika kryesore:

1. shteti si vlera më e lartësuar,
2. arritja e kualitativitetit total të shtetit dhe
3. diktatura.

Prapavija filozofike

Historia e ndërtimit të shtetit si vlera më e madhe është e vjetër sa edhe historia e Perëndimit. Kjo problematikë është e pranishme edhe në mësimin filozofik të Platonit, kurse me Hegelin ajo arriti kulmin. Për këtë shkak, për të kuptuarit korrekt të procesit historik nëpër të cilin ka kaluar jo vetëm shteti totalitar, por edhe modern dhe mendimi politik bashkëkohor, leximi me përkushtim i Hegelit është i domosdoshëm.²

Sipas Hegelit, qëllimi i të cilit ka qenë konstituimi i shtetit nacional gjerman dhe evitimi i të gjitha pengesave në atë rrugë, shteti nuk është institucion që do të merret me punë të rëndomta, siç janë ofrimi i shërbimeve popullit, marrja e ligjeve, vetobligimi me punët ekzekutive, harmonizimi i interesave ekonomike etj. Tërë kjo është e nevojshme, por ky është obligim *i shoqërisë civile*. Pasi ka qëllime me rëndësi, shteti, vetëm nganjëherë, mund të japë udhëzime dhe t'i sistemojë këto

² Shih gjerësisht. G. W. F. Hegel, *Tarihte Akil* (Mendja historike), përktheu në turqishte O. Özer, Stamboll, 1991; Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (Parimet e filozofisë të së drejtës), përktheu në turqishte C. Karakaya, Stamboll, 1986; Hegel, *Seçilmis parçalar* (Krestomania), përktheu në turqishte N. Bozkurt, Stamboll, 1986; W. T. Stace, *Hegel Üzerine* (Mbi Hegelin), përktheu në turqishte M. Belge, Ankara, 1986.

punë. Shoqëria civile, absolutisht është e varur prej shtetit nëse dëshiron ta bartë domethënien morale. Kurse nevoja e shtetit për shoqëri civile ekziston vetëm për shkak të mjeteve mbi të cilat ajo është pronar. Shteti nuk është mjet, ai është qëllimi. Në arritjen e idealit racional dhe esencës civilizuese, shteti bart karakteristikë spiritualiste. Për këtë specificitet të vetin, shteti vetëm kërkon shoqëri civile dhe për këtë edhe e përdor.

“Shteti paraqet dëshirën dhe vullnetin hyjnor. Si formë dhe mendim pozitiv i pranishëm kudo në botë, shteti respekton ligjet dhe parimet ekzistuese dhe e orienton shoqërinë civile në ndjekjen e caqeve qartë të caktuara. Në formën e vet absolute shteti është çështje racionale, ai është pushtet hyjnor i vetëvetëdijshëm dhe urdhërdhënës, paraqet ekzistimin e paskajshëm e të domosdoshëm të shpirtit. Shkurtimisht, shteti shënon praninë e kësaj bote të Zotit.”³

Në të konceptuarit e këtillë të shtetit, të cilin Hegeli e ka legjitimuar, participimi i individit ka qenë nominalisht i mundësuar. Megjithatë, shteti i tillë ka qenë tjetërfare nga mënyra se si individët e kanë kuptuar. Ky konceptim, deshëm apo nuk deshëm, i ka dhënë rëndësi të madhe shtetit nacional. Më në fund pasi që edhe ai ka synuar drejt modernizimit, i ka dhënë vetes për detyrë t’i evitojë të gjitha kundërshtimet historike dhe pavolitshmëritë shoqërore për konstituimin e shtetit nacional gjerman. Në qasjen e vet historike, botëkuptimi i këtillë i shtetit, veten e paraqet të arritur civilizuese të botës në zhvillimin e pandërprerë që me anë të dialektikës, u kontribuon sukse-seve të çdo populli. Sepse, fryma dhe karakteristikat thel-

³ G. Sabine, *Ibid.*, fq. 38-39.

bësore (gjenialiteti) të një populli, janë, në të vërtetë, produkte të mirëfillta të së drejtës, artit, etikës dhe fesë. Për atë historia e civilizimit nuk është gjë tjetër, pos historitë e kulturave nacionale dhe popujve që njëri-tjetrin e ndjekin.

Pra, nëse tashmë shteti shënon përparimin nacional dhe cakun, atëherë kjo është e sendërtueshme vetëm me anë të teorisë për shtetin nacional. Pasi mendja njerëzore në arritjen e Absolutit medoemos kalon nëpër këto shkallë të rënda, ai forcën dhe fuqinë e vet, e sidomos pushtetin politik, duhet ta identifikojë me realitetin. Kjo është *çështje* që ekziston me të vërtetë, dhe duhet patjetër të ekzistojë që të mund të mbahet në këmbë në një sistem të këthillë totalitar. Shteti është në të vërtetë grupacion, që në mënyrë globale e mbron pasurinë e vet. Në pajtim me këtë, shteti nuk mund të ketë detyrë më të lartësuar nga mbrojtja e vetvetes dhe synimit për forcim edhe më të madh.

Vënia e Hegelit të lidhshmërisë së domosdoshme të *modernizmit, kombit dhe shtetit* e pasqyron karakterin e kohës moderne. Sipas gjykimit të tij, modernizmi shënon cakun skajor të orientuar në idenë e tij vetjake të historisë.

Hegeli ka pohuar se shteti është realiteti aktiv i lirisë së mirëfilltë. Kjo është mendjehollësi etike e cila qartë, vetvetiu shihet, e njeh (di) vetveten, mendon për veten e vet dhe vepron për shkak të vetënjohjes së vet. Shteti drejtpërdrejt merr pjesë në tradita (*örf*) dhe adete, kurse individi vetëm tërthorazi, me anë të njohjes, dijes dhe veprimit të vet. Për këtë është e nevojshme që individi të lidhet për shtetin, materien e tij thelbësore, synimet dhe segmentin e caktuar të aktiviteteve të tij. Duke u lidhur në këtë mënyrë, ai në shtet gjen lirinë e vet esenciale. Individi posedon objektivitetin, njohjen e mirëfilltë të vetjakësisë dhe moralitetet vetëm nëse është anëtar i shtetit. Këtu bërja

individuale anëtar i shoqërisë civile, nuk është e rëndësishë së tepëruar. Sepse, nëse nëpërmjet shoqërisë civile individi nuk është i lidhur për synimin e cekur më të lartë etik, të konkretizuar në shtet, ai interesin e vet e sheh si cak më të madh dhe zgjidhje vetjake, dhe nga kjo prodhon përfundimin se zgjidhja e të bëmurit anëtar i një shteti, është çështje me rëndësi. Mirëpo, në realitet lidhshmëria e individit për shtetin nuk paraqet zgjedhjen e tij të lirë, por moralitetin e domosdoshëm.

Hegeli ka konsideruar se shteti modern ka arritur rumbullakim komplet historik pasi posedon parim shprehimisht të fortë e bazor. Ky parim lejon edhe zhvillimin e lirë të parimit subjektivist deri në kufijtë e tij skajorë, përkatësisht deri te arritja e veçorive të plota autonome individuale dhe njëkohësisht tërë këtë e redukton në unitet esencial që më vonë e mbron brenda parimit subjektivist. Nga kjo rezulton se, nga një pikëpamje, janë sfera të të drejtave individuale dhe interesit, dmth. se shteti është domosdoshmëri e jashtme dhe autoritet i lartë kundrejt familjes dhe shoqërisë civile, të drejtat dhe interesat e së cilës duhet të jenë harmonikisht të lidhura për karakterin e shtetit.⁴

Të konceptuarit e tillë të shtetit nga Hegeli - mund të komentohet edhe si mënyrë e të përsiaturit të shtetit modern nacional – *despotizmit* i jep përparësinë më të madhe. Në të vërtetë, ai ka thënë se fuqia e shtetit është absolute, kurse vullneti i tij nuk është. Mirëpo, te nacionalizmi gjerman në fund, qartë u pa se shteti, përpos fuqisë së vet absolutiste, është edhe despotik. E majta hegeliane fare

⁴ G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (Parimet e filozofisë të së drejtës); fq. 199-205.

nuk e ka vrojtuar këtë fakt, derisa e djathta hegeliane në Itali dhe Gjermani, pikërisht në mësimin e filozofisë politike dhe filozofisë së historisë së Hegelit, ka filluar me etablimin e shtetit totalitar dhe diktatorial të karakterit fashist. Fashizmi dhe vëllai i tij binjak – komunizmi u shkatërruan, por filozofia e shtetit e Hegelit, që në botën moderne ka gjurmë të thella, sikur edhe totalitarizmi që në kohët e fundit ai e ka avancuar, edhe më tej e ruajnë kontinuitetin e ekzistimit me forma e trajta të ndryshme.

Edhe paraprakisht, në disa raste kemi theksuar se shteti modern është shumë më represiv e më totalitar nga shtetet me të të ngjashme, gjatë historisë. Mbase karakteristika nacionale e shtetit modern është dobësuar, por tash, duke anuar nga identiteti universalist dhe hegjemonist, ai ekziston në formë konsiderueshëm më radikale.

Islami dhe shteti

Nga pikëpamja islame mund të themi se në filozofinë hegeliane raporti i shtetit ndaj individit dhe bashkësisë është i gabueshëm. Para se këtu të ceket se çfarë do të duhej të ishte raporti, *individit – shteti* ose *shoqëria – shteti*, duhet pyetur ç'është në të vërtetë shteti në terminologjinë islame. Për herë të parë që në vitet njëzet të këtij shekulli, Reshid Ridaja në shkrimin *Hilafeti* përmend *shtetin* dhe *Islamin*, përkatësisht *shtetin islam*. Konceptimi i tij i shtetit islam qysh në vetë startin ka qenë paradoksal dhe, do të thuhej, ka shkaktuar probleme të mëdha. Duke folur se institucioni i *hilafetit* historikisht është i vjetëruar dhe se në vend të tij është e nevojshme të përmendet *shteti islam*, Reshid Ridaja, në pajtim me orientimin e vet modernist, në të vërtetë është përpjekur që shtetit modern, tashmë me

qindra vjet të pranishëm në Perëndim, t'ia bashkangjesë referencën islame.

Mirëpo, te konceptimi i shtetit në Perëndim, Reshid Ridaja dhe me të të ngjashëm kanë shpërfillur se ai, duke e shekullarizuar karakterin e vet hyjnor (*teo*) të cilin dikur e ka fituar pikërisht në traditat e Kishës, është bërë i pavarur prej individit dhe shoqërisë, përkatësisht ka qenë mbi ta, kurse synimet e veta i ka bërë legjitime. Kemi thënë se Hegeli shtetin e ka kuptuar si prani të Zotit në këtë botë, dëshirën dhe vullnetin e tij, dhe e ka definuar si lloj të pushtetit të vetëvetëdijshëm dhe urdhërdhënës. Kurse shtetasit e pushtetit bëhen popull dhe modernizohen vetëm në atë masë në të cilën janë të orientuar drejt identifikimit të vet me këto *caqe të shenjta e legjitime* të shtetit.

Sipas këtij definicioni, *shteti dhe Zoti* tekstualisht plotësohen. Njeriu më herët veten e ka njohur me ndjekjen e vullnetit të Zotit dhe caqeve hyjnore, kurse me Hegelin individi identifikohet me vullnetin dhe caqet hyjnore dhe në këtë mënyrë ai e njeh, përkatësisht e sendërton veten në shtet. Këtu mund të vrojtojmë të kuptuarit e ri, prosheku-llarist fetar; njeriu evropian shtetin e konsideron të drejtë të tij të pacenueshme dhe cak të shenjtë për shkak të lëshimit në tokë të Mbretërisë Qiellore, që përmendet në kristianizëm, sikur edhe për atë që njeriu evropian, këtë rol e kryen në vend të Isait, përcaktimit më thelbësor të Kishës. I krishteri në të kaluarën ka arritur shpëtimin vetëm me parapërcaktimin e vet drejt Isait. Ai tash shpëtimin e gjen në nënshtrimin ndaj shtetit që do ta sigurojë përparimin e tij. Kjo do të thotë që shteti modern nacional ka misionin skajërisht serioz dhe, përkundër identitetit të vet vegues shekullarist-laik, në thelb i është lojal traditës së krishterë. Më së shkurti, shteti modern ka kërkuar që

individit t'ia nënshtrojë shpirtin dhe trupin, pra, veten në tërësi.

Individi dhe ummeti

Definimi i këtillë i shtetit është plotësisht i huaj për Islamin. Sepse, mbi dhe jashtë individit dhe shoqërisë (ummet) nuk ekziston kurrfarë qenie (ekzistencë) e cila vetes fshehtësisht ia legjitimon cakun. Asgjë nuk mund t'i kundërvihet as ta ndërrojë gjithëpraninë e Zotit në tokë, sikur dhe Mendjen absolute të Zotit. Vullnetin e All-llahut në Tokë nuk mund ta realizojë as individit as shoqëria e as pushteti (shteti). Vetëm në pajtim me atë dëshirë individit dhe ummeti mund të marrin pjesë në zbatimin e tij historik.

Kundrejt thujtës të gjitha filozofive politike në Perëndim, sikur edhe llojeve të rregullimit shtetëror – rezultatit të mësimin të cekur politik të Perëndimit, individit në to vazhdimisht ka hasur në probleme të mëdha. E dimë se për shkak të baraspeshës së pushtetit integruar – absolutist të Kishës mesjetare, filozofia e humanizmit dhe iluminacionit individit dhe individualizmit i kanë dhënë pozitë parësore.

Individualizmi është lloj i filozofisë së verbër që në fund realizmin e shpie në njësh. Jashtë dhe supra njëshit nuk i jep përparësi kurrfarë parimi apo entiteti dhe nuk e pranon autoritetin dhe dijen hyjnore.

Ngritja e tillë e individit kundrejt Zotit, Kishës, shtetit dhe shoqërisë a thua i paraqet përgjigje të drejtë absolutizmit, dhunës dhe shtypjes totalitare? Pa mëdyshje, jo. Nëse këtë problem, që në tërësi i përket Perëndimit, e lëmë anash dhe pyetemi se cili nocion është i kundërt nocionit

të individit në kulturën tonë politike, muslimane, do të hasim në realitetin krejtësisht tjetërfare.

Në Islam individi është realitet. Ai është krijesë e lartësuar (*mukerrem*) në të cilën All-llahun xh.sh. ka frymëzuar një pjesë të Frymës së vet dhe është bartës i pjesës së Thelbit të Zotit. Me këtë specificitet të vetin bën pjesë në krijesat më të zgjedhura (*Eshref-i Mahlukat*).

Individi nuk mund të jetë absolutisht autonom dhe i lirë. Me esencialitetin e vet ontologjik ai është i lidhur për botën ekzistenciale, është i varur me afatin e caktuar të ekzistimit, i kufizuar dhe i vdekshëm. Në thelb, ai gjendet në *udhëtim* të shkurtër e të mundimshëm deri te kthimi përfundimtar në vendqëndrimin e vet të vërtetë e zanafillor. Në tërë konfuzionin e vet, ai në tërësi do të ishte i humbur sikur All-llahu mos t'ia kishte treguar rrugën, i ka dhënë Librin dhe të Dërguarin.

Mirëpo, edhe krahas gjithë kësaj, muslimani individ në tërësi është përgjegjës për vete. Mund të arrijë Dije të mirëfilltë dhe edhe më shumë të ngrihet duke e njohur vetveten. Përkryeshmëria (*kemal* – perfeksioni) e tij nuk është e kufizuar me përpjesëtimet e kësaj bote. Me ekzistencën e vet individi e sendërton pjesëmarrjen edhe në sistemin kozmik dhe është tregues i tërthortë që çdo gjë në këtë botë pas një kohe arrin fundin e vet. Në botën e vet ekzistenciale njeriu është i orientuar drejt arritjes së caktuar unik: njohja e All-llahut – e vërteta që botës ekzistenciale i është mirë e njohur, e të cilën edhe njeriu do të duhej ta arrijë, Atij t'i jesh i dëgjueshëm (T'i bëhet ibadet) dhe t'i nënshtrohesh vullnetit të Tij. Së bashku me krijesat tjera, edhe njeriu para All-llahut të Madhëruar në Ditën e Gjykimit (*Jevmud-Din*), kur më së drejti do të vendoset, do të japë llogari për veprat e veta. Për shkak të gjithë kësaj,

njeriu veten në suaza të rrjedhës historike e orienton drejt arritjes së caktuar të qartë, që më parë të njohur dhe të pashmangshëm. Me këtë ai, në të vërtetë, i bashkangjitet procesit, rezultati skajor i të cilit është njohja e qëllimit dhe caktuar të Zotit (*Ilahi Niyet ve Amaç*), të pranishëm në çdo gjë dhe të participuar në vertikalen universale të botës ekzistenciale, në pajtim me vullnetin e Zotit. Pra, udhëheqja (shteti), organizimi më i gjerë politik i ummetit, duhet të jetë kompaktibile me këtë proces historik, përkatësisht, edhe më përmbledhtazi, duhet të jetë në harmoni me Shpalljen e Zotit; sigurimi i shmangies së ndalesave të treguara (*nehy*) dhe zbatimi i gjërave të urdhëruara (*emri; emr-i bi'l-ma'ruf ve'nnehji ani'l-munker*). Në këtë mënyrë, ai është i obliguar të ndihmojë krijimin e situatës dhe kushteve të favorshme për dhënien me sukses të llogarisë në Ditën e Gjyqit të Madh, me atë që nuk duhet harruar se të gjitha këto janë obligime të njerëzve, pa marrë parasysh a janë quajtur ata në rastin e caktuar *shtet, udhëheqje* apo vetëm *shoqëri politike*. Shteti nuk është as jashtë as supra atyre njerëzve. Individit musliman dhe ummeti janë shfaqje konkrete, reale. Individit është vetëm pjesë singulare e ummetit, por ai është personalisht përgjegjës para All-llahut. Në këtë botë ka ardhur i zhveshur dhe vetëm, i tillë edhe do të dalë para All-llahut. Domethënë, individuale i janë edhe ardhja edhe shkuarja:

“E do të Na vini një nga një (të vetmuar), ashtu si ju krijuam për herë të parë, duke i lënë të mirat që Jua patëm dhuruar juve..” (El-En'am, 94)

Nga tërë kjo rezulton se individit është nukleus i ummetit. Sido që sipas mësimin të tesavufit njeriu është universum në miniaturë, kurse universumi njeri i madh, po

ashtu edhe individi musliman është ummet në miniaturë, kurse ummeti është individ i madh musliman. Shembulli më i mirë për këtë është Ibrahim i a.s., misionari më markant i Fesë së Pastër (*Dinu'l – Hanif*). Ai vetvetiu ka qenë ummet.

Ummeti në Islam është shumë më i rëndësishëm prej *shtetit*, dhe ai është supra dhe para pushtetit. Ai është permanent, derisa udhëheqjet dhe shtetet mund të rrëzohen, shkatërrohen. Nëse shteti ose udhëheqja është e formuar në bazë të *zgjedhjes*, *zotimit* (biat) dhe *konsensusit* (shura), treguesve kryesorë të vullnetit të lirë të ummetit, dhe nëse ky shtet pashtyeshëm pranon parimin e lartësisë së Ligjit të Zotit, dmth. Sheriatit, dhe se është në lidhje të ngushtë me të, atëherë është e qartë se ekziston diç që është supra edhe ummetit edhe shtetit. Ky është Ligji i Zotit. Legjitimitetin e vet shteti e nxjerr nga ky ligj. Më tej, është rregull e pashmangshme që edhe ummeti, së bashku me shtetin, të dëftojë respekt ndaj Ligjit të Zotit. Njëherësh, ai është para shtetit pasi shtetin e formon ujdia e brendshme dhe reciproke e vetë pjesëtarëve të ummetit. Kjo ujdia (*biat*) e pasqyron dëshirën, vullnetin dhe caqet e ummetit. Pastaj, e drejta dhe obligimi i ndërrimit të pushtetit, rrëzimit të tij apo qëndrimi opozicional ndaj tij po ashtu i përket ummetit.

Në Islam shteti mund të jetë çdo gjë, vetëm jo autoritet absolut; burim apo kreator i fesë, të drejtës, moralit dhe kulturës. Këtë më së miri e ka thënë dr. Ali Sheriati, duke pohuar se feja i takon All-llahut. Pra, ajo u përket njerëzve. Nga kjo rezulton si vijon: edhe pushteti (*mulk*) i përket All-llahut, që do të thotë që e drejta e përdorimit të tij i përket popullit, udhëheqësve, përkatësisht ummetit. Nëse thuhet se *themel i pushtetit është drejtësia*, atëherë kjo du-

het të jetë edhe karakteristika e parë e Shtetit. Për këtë ligji është ai që e rregullon raportin individ – shteti dhe shoqëria – shteti. Me fjalë të tjera, shteti supra ummetit mund të ngrihet në bazë të ligjit, e jo në bazë të ekonomisë, mirëqenies, interesit të përbashkët, qëllimit nacional, pozitës gjeografike, veçanësisë gjuhësore, prejardhjes etnike etj.

Sipas Islamit, *tevhidi* (monoteizmi islam) dhe *drejtësia* (adalet) janë përcaktimet kryesore të botës fenomenale, historisë dhe jetës shoqërore. Tevhidi paraqet parimin që tërë botën ekzistenciale, sistemin ontologjik dhe kozmik e lidh për unitetin absolut të së Vërtetës (Zotit) dhe i cili njëkohësisht përbashkësinë e feve e sheh në rrënjën e njëjtë. Drejtësia është një prej refleksioneve të tevhidit dhe ajo shënon cakun vetjak të individit dhe ummetit në histori dhe jetën shoqërore të bashkësisë.

Parimi i pluralizmit në ummet dhe në grupimet juridike

Në bazë të asaj që është thënë deri tash, rezulton se Islami shumë më tepër paraqet projekt të ummetit sesa shtetit.

Shteti që arrin stadin e vet të lartë kundruall ummetit nuk është mekanizëm i pavarur, i mëvetshëm dhe absolut e as mjet. Udhëheqja (shteti) si shoqëri politike nuk është vetëm organizatë më e gjerë politike e ummetit, ajo parësisht është vetë rendi politik i ummetit, organizimi i tij. Ndërmjet këtyre dy çështjeve ekziston dallimi i rëndësishëm, dhe këtë në mënyrën vijuese: nëse shtetin e konsiderojmë lloj të organizatës politike në kuptimin e tij më të gjerë, atëherë kjo organizatë mund të paraqitet si mjet apo qenie e veçantë, që nënkupton tjetërsimin potencial të

ummetit nga ajo qenie. Kudo që shteti ekziston, paraqitet distanca e caktuar ndërmjet tij dhe shoqërisë. Kurse në Islam ekziston parimi i organizimit të pavarur të ummetit.

Definicioni i tillë politikën e inkorporon në shoqëri dhe, njëkohësisht, në masë të caktuar e zgjidh problemin e pushtetit të sendërtuar në shtet. Pyetja e përdorimit të autoritetit nuk zgjidhet në mbështetjen e politikës në pushtet. Pushteti në politikën globale bëhet problem sekondar vetëm atëherë kur ai bazohet në të drejtë të zënë fill në parimin e kontratës (konsensusit, ujdisë).

Këtu është e domosdoshme të kuptuarit e drejtë të domethënies së ummetit. Përgjithësisht, ummeti është formë e bashkësisë politike që formohet në parimin e marrëveshjes. Definicioni i tillë është haptazi i pranishëm në *Kartën e Medines* që me nenet e veta 1, 2 dhe 25 ummetin e përshkruan si lloj të bashkësisë politike që i përfshinë muslimanët dhe jomuslimanët. Do t'i cekim këto nene interesante të *Kartës së Medines* – Kushtetutën më të vjetër të shkruar në histori:

“Ky libër i Të dërguarit, Muhammedit a.s., u është dedikuar muslimanëve dhe mu'minëve, kurejshitë dhe medinas (jethribas), sikur edhe atyre që i ndjekin ata, pastaj atyre që me ata kanë lidhur marrëveshje (janë bashkuar) dhe atyre që bashkë me ta luftojnë”.

“Të gjithë ata, veçanërisht nga njerëzit tjerë, përbëjnë UMMET të veçantë.”

Në bazë të tekstit të këtyre dy neneve, është evidente se të gjitha palët kontraktuese janë muslimanë. Paraqitja e tyre për ummet tregon se në kuptimin teknik përbëjnë bashkësinë politike. Të kuptuarit e tillë të ummetit, i afërt për muslimanët dhe i zhvilluar gjatë historisë, në kuptimin politik paraqet lloj të konceptimit teknik që jo vetëm që në

mënyrë origjinale semantike në vete unifikon bashkësinë fetare, përkatësisht bashkësinë e besimtarëve, por edhe e mbikalon tërë këtë. Por, neve mund të na çuditë që edhe neni 25 e bartë kuptimin e njëjtë: Ai është:

“Pjesëtarët e fisit Benu Avf (hebrenjtë) bashkë me muslimanët përbëjnë një UMMET. Në këtë janë të inkuadruar ata personalisht sikur edhe mënyrat e përkushtimit të tyre Zotit (*mevlalari*)”.

Duke i cekur emrat karakteristike edhe të fiseve tjera hebraike, neni 25 dhe 35 i *Kartës* i klasifikon ata në ummetin e njëjtë. Edhe më habitëse është ajo që neni 20 në organizatën e njëjtë i numëron edhe rreth 4500 mushrikë (politeistë), pjesë të bashkësisë së atëhershme medinase. Pas tërë kësaj, është krejtësisht e qartë që me anë të marrëveshjes së dyanshme – që mund të trajtohet edhe si arritje e konsensusit për ndonjë pyetje – *Karta e Medines*, dmth. palët në të vetë e përbëjnë shoqërinë politike ose konkrete që është formuar nga *grupacionet juridike*, kurse në bazë të pluralizmit. Kundrejt mendimit politik, kjo paraqet një nga kontributet e saj historisë politike të Islamit përgjithësisht dhe përpjekje për sanimin e përvojës së idhët njerëzore nga ai domen i jetës, të pranishme me mijëra vjet.

Kemi thënë se në regjimet totalitare nuk ekziston institucioni social ose fusha e jetës në të cilën shteti nuk intervenon. Kurse *Karta e Medines*, të cilën i Dërguari qysh para 1400 vjetësh e ka aplikuar në jetë dhe e cila njëherësh e pasqyron atë dhe kontekstin e përgjithshëm rreth tij, thekson se të gjitha palët që marrin pjesë në formimin e shoqërisë politike, pa marrë parasysh a janë ata muslimanë apo jo, pra, çdo bashkësi ka autonominë fetare dhe juridike. Pjesët e mozaikut shoqëror të Medines së

atëhershme: muslimanët, hebrenjtë dhe mushrikët i ka lidhur vetëm një akt juridik, kontrata të cilën e kanë nënshkruar me vullnet të lirë dhe sipas parimit të ujdisë reciproke. Kuptohet, Kur'anit për këtë, vetëm për muslimanët ka paraqitur Libër universal, kurse praktika juridike e zënë fill në Kur'an dhe Sunnet gjithashtu ka pasur të bëjë vetëm me muslimanët. Në mënyrën e njëjtë për hebrenjtë Tevratit (Tora) ka vlejtur, kurse mushrikët kanë ndjekur praktikën e vet zakonore. Nuk duhet të na çudisë ajo që kjo *kartë*, si konglomerat i tri bashkësive të veçanta juridike, në një mënyrë ka qenë supra Kur'anit, Tevratit dhe traditave. Në të kundërtën, do të duhej, të themi hebrenjtë dhe mushrikët t'i detyrojmë në respektimin e urdhëresave e ndalesave të Kur'anit, dmth. në ndjekjen e të drejtës islame. Për shkak të domosdoshmërisë së jetës së përbashkët, me *Kartën* është insistuar në respektimin e plotë të propozicioneve të përgjithshme juridike, kurse jashtë kësaj lidhshmërie reciproke, Karta, të gjitha grupacioneve juridike lirisht u ka lejuar jetën sipas mënyrës vetjake dhe fesë.

Këtu ka nevojë të jepet shenjë në josaktësinë e gjykimit të shumë njerëzve të kohës moderne, qoftë kur ka të bëjë me muslimanët apo jo. Thuajse të gjithë pranojnë se Islami është fe që rregullon jetën njerëzore dhe shoqërore në tërësi, gjë që është edhe e saktë. Mirëpo, është gabim të mendohet, me vetëdije ose pa të, se kjo vlen vetëm për ata që Islamin e pranojnë si fenë e vet dhe mënyrë të jetesës, domethënë – vetëm për muslimanët. Pranimi i Islamit është çështje e lirisë dhe zgjedhjes. Në qoftë se dikush me vullnetin e vet të lirë e zgjedh Islamin, ai duhet ta jetojë integralisht. Në atë rast, çkado që është në dobi ose në dëm të muslimanëve do të jetë edhe në dobinë apo dëmin e tyre personal. Me fjalë të tjera, Islami

është fe complete, në jetën shikon si në një tërësi, dhe për këtë arsye edhe kërkon që të ndiqet ajo në tërësi.

Por, pjesëtarët e feve dhe besimeve tjera që jetojnë në përbashkësi me muslimanët, nuk janë të obligueshëm ta ndjekin Islamin. Dhe jo vetëm kjo. Ata madje nuk janë të obligueshëm të veprojnë sipas asnjë rregulle të tij. Kanë të drejtë dhe liri të jetojnë në pajtim me fenë e vet dhe me qëndrimet e veta politike, filozofike dhe juridike. E nëse në bazë të ujdisë së përgjithshme së bashku me muslimanët përbëjnë një nga subjektet e shoqërisë politike, sikur që kjo ka qenë rast me *Kartën e Medines*, do të konsiderohen anëtarë me të drejta të barabarta të asaj bashkësie politike, pra ummetit, pa marrë parasysh cilës fe apo botëkuptim do t'i takojnë. Ummetin e krijojnë grupacionet juridike të feve të ndryshme dhe secili prej tyre ka të drejtë në jetë të lirë sipas bindjes autonome fetare-juridike. Tubimi i të gjitha grupacioneve juridike paraqet karakterin plural të ummetit. Tërë kjo vlen si për muslimanët, që në përpikëri e pranojnë Islamin, ashtu edhe për pjesëtarët, dmth. grupacionet juridike të besimeve tjera (të krishterët, hebrenjtë, zjarradhuruesit, paganët, jeziditët, fetishitët, ateistët e të tjerët). Në thelb të pluralizmit këtu të cekur, është i pranishëm edhe diferencimi juridik. Ai manifestohet te subjektet e tubuara rreth komentuesve të ndryshëm të jurisprudencës (*ixhtihad*). Të gjitha jurisprudencat janë të vlefshme dhe legale, madje edhe kur reciprokisht janë divergjente, nëse janë sjellë në pajtim me parimet dhe metodologjinë e përgjithshme. I lindur në bazë të pjesëmarrjes politike dhe si rezultat i marrëveshjes së gjithanshme, ummeti nuk mundet me rrugë legale shoqërore të detyrohet në pranimin e komentimit zyrtar prej shtetit. Ai nuk posedon pikëmbështetje filozofike,

juridike as fetare për diç të tillë. Nën mbrojtjen e *Kartës së Medines*, ithtarët e qëndrimit të të gjitha feve dhe llojeve të ndryshme të komentimit (fetë, drejtimet, shkollat...) kanë pasur të drejtë të formojnë grupacionet e veta juridike dhe të sendërtojnë participimin politik. Kurse të gjitha obligimet e përbashkëta dhe të përgjithshme do t'i kryente trupi ekzekutiv, kuvendi (*Yürütme Meclisi*), i konstituuar me anë të zgjedhjes.

Agjitacioni detyrues i autoriteteve fetare (shtresës së klerikëve) në ndjekjen dhe përgjithësimin e qëndrimeve zyrtare të vetëm një religjioni, shtetin e bën *teokratik*, kurse ai bëhet *totalitar* kur mendimi zyrtar, pa alternativë, u ofrohet të gjitha subjekteve të bashkësisë juridike. Modeli politik islam barabartë është i larguar edhe nga teokracia edhe nga totalitarizmi. Realiteti historik është që edhe teokracia edhe totalitarizmi në fund medoemos të transformohen në sisteme tiranizuese dhe diktatoriale.

Në fund, me krahasimin e Islamit dhe totalitarizmit mund të thuhet se modeli politik ose, edhe një pjesë e dhënë e projektit shoqëror, të cilin e ofron Islami, bazohet në parashtrimet vijuese:

1. Vlera më e lartë në Islam është feja dhe e drejta që rezulton nga ajo.

2. Individët dhe ummeti, të organizuar në baza juridike, janë para dhe supra shtetit. Muslimani shënon ummetin miniatural, kurse ummeti është individ (musliman) në makro.

3. Shteti apo udhëheqja është forma më e gjerë e organizimit politik të ummetit – kreatorit të bashkësisë politike.

4. Kulmi i kësaj bashkësie politike janë grupacionet e ndryshme fetare dhe juridike, të lindura në parimet e pluralizmit.

5. Çdo grupacion fetar dhe juridik jeton në mënyrë autonome dhe lirisht sipas sistemeve vetjake të vlerave.

6. Për shkak të karakterit të këtillë mirëfillshëm pluralist të ummetit, shteti nuk mund të ketë kurrfarë qëndrimi zyrtar fetar.

7. Ingjerenat e realizimit të obligimeve të përgjithshme të pashmangshme, postulateve të jetës së përbashkët, u përkasin trupave të përbashkët, të caktuar me rrugë zgjedhore.

8. Legjislacionin, arsimimin, ekonominë, tregtinë, shëndetësisë, shkencën, artin e të ngjashme bashkësia politike duhet patjetër t'ia lëshojë shoqërisë civile.

Prapavija fetare

Muhammedi a.s. *Kartën e Medines* e ka përgatitur vitin e parë sipas Hixhretit. Si thamë, ajo kishte të bënte me muslimanët, hebrenjtë dhe mushrikët dhe ka zgjatur deri te fillimi i bashkëpunimit të hebrenjve dhe mushrikëve mekkasë, në kundërshtim me ujdinë e lidhur më herët. Dëshira dhe caku i Islamit kanë qenë zgjatja e këtij modeli pluralist, të zënë fill në parimin e participimit, edhe me qindra vjet. Për fat të keq, hebrenjtë haptazi e thyen kodeksin e marrëveshjes me ndërrimin e parimit të *participimit* për parimin e *sundimit*. Kjo situatë rishtazi e krijuar, pashmangshëm e udhëhequr drejt synimit për marrjen e pushtetit politik, në mënyrën më vonë karakteristike sidomos për Muaviun, më shumë i dëmtonte muslimanët sesa jomuslimanët. Bashkësitë jomuslimane

edhe pas kësaj kanë vazhduar me jetën e vet të qetë e të lirë nën mekanizmat e mbrojtjes të cilat Muhammedi a.s. i ka skicuar derisa shoqëria muslimane kalonte nëpër vuajtje të mëdha dhe ishte e detyruar të jetojë në rrethana tiranizuese.

Megjithatë, vetë fakti se jomuslimanët, kryesisht si grupacione autonome fetare dhe juridike, prej nënshkrimit të *Kartës së Medines*, vitin e parë sipas Hixhretit, e deri në vitet e fundit të Perandorisë Osmane janë ruajtur nën push-tetet e ndryshme islame, qartë dëshmon që Islami edhe sot posedon potencialet teorike dhe historike për konstituimin e projektit pluralist shoqëror të zënë fill në religjionin dhe të drejtën. Kur'ani dhe Sunneti autentik, dhe orientimet e tyre të këtij lloji, edhe sot paraqesin shpresën e vetme dhe zgjidhje për njerëzit që jetojnë nën regjimet ekzistuese diktatoriale dhe totalitariste, në sistemet e përfaqësimit, sikur edhe në demokracitë e cingura të tipit pluralist.

Duke diskutuar mbi çështjen e bashkekzistimit të bashkësisë njerëzore të karakterit multikonfesional, multi-ideor, multipolitik dhe multisocial, detyrimi bashkëkohor dhe dhuna radikale e shtetit – sipas qëndrimit universal kur'anor – mund të tejkalohen vetëm me ofrimin e kësaj alternative paraprakisht të përmendur të rrugës së Zotit. Në kundërshtim me qëndrimet e shumicës, Islami kurrë nuk e favorizon sistemin e çintegritit dhe degradimit të individëve dhe grupacioneve shoqërore, as që dëshiron unifikimin e tyre të cilitdo lloji. Qëllimi i këtillë, përpos asaj që shtetin me siguri e shpie në diktatorizëm dhe totalitarizëm, njëherësh është edhe në kundërshtim me karakterin hyjnor të Islamit, përkrahësit të universalitetit dhe lirisë.

Për shkak të të kuptuarit të këtij pohimi, duhet shkurtimisht të përkujtojmë mësimin ekzistencial, historik dhe social të Islamit:

Në projektimin global të Islamit besimit në tevhid, përkatësisht në njëshmërinë e Zotit, i përket vendi qendror. Këtë Kur'ani shumëherë e përmend, kurse e konfirmon edhe tërë bota ekzistenciale dhe njëmendësia ontologjike. Historia janë shtigjet e njeriut gjatë kohës, krahas pranimet të parimit të tevhidit. Çdo qenie e gjallë esencialisht e di dhe e konfirmon ekzistimin e Një, të Vetmit All-llah. Në mënyrën e njëjtë edhe të gjithë të Dërguarit e Zotit gjatë epokave historike kanë përkujtuar në këtë të vërtetë, në ekzistimin e All-llahut, dhe kanë kryer obligimin e përbashkët të kthimit të fesë në unitetin e saj zanafillor. Këtë të vërtetë amshuese nuk mund ta ndryshojë ekzistimi i bashkësive të ndryshme njerëzore, përkatësia e tyre individuale me praktikat e veçanta fetare dhe juridike, sikur as zhvillimi i kulturave të tyre në bazë të atij varieteti.

Në këtë kuptim, mund të cekem tri postulate thelbësore.

1. Të gjitha fetë kanë prejardhje të njëjtë të Zotit. Më vonë ndahen, e në fund sërish do të unifikohen në burimin e njëjtë. Ky është konfirmimi i parimit të unitetit të fesë. Sepse, asnjë I dërguar i Zotit, popullit të vet nuk i ka predikuar asgjë tjetërfare, ndryshe nga pararendësi i vet as që ka insistuar në lëshimin e asaj që peygamberët para tij kanë predikuar. Ebu Hanife ka pohuar se të gjithë peygamberët i përkasin fesë së njëjtë dhe se janë vëllezër. Të gjitha shpalljet e dhëna prej Ademit a.s. deri te Nuhi a.s., prej Ibrahimit a.s. deri te Musai a.s. dhe prej Isait a.s. deri te Muhammedi a.s. janë të njëjta. Për këtë, as që feja për-

jetoi ndryshime, as që feja e re u konstituua në vend të fesë së vjetër.

2. Jeta e të gjithë njerëzve në këtë planet, në aspekt të bashkësive të veçanta, është realitet historik dhe domosdoshmëri shoqërore. Sikur All-llahu xh.sh. të dëshironte, të gjithë njerëzit do të ishin një ummet. E më në fund edhe në një epokë historike njerëzit kanë jetuar në formë të shoqërisë unike, ummetit. Mirëpo, shtimi natyror, divergjencat dhe konfliktet që me këtë doemos vijnë, kanë qenë shkak i ndarjes së bashkësisë njerëzore në pjesët e ndryshme të botës. Në këtë mënyrë janë krijuar fiset, gjinitë dhe popujt e ndryshëm. Por, secili peygamber që u është dërguar ka sjellë Mesazhin dhe të Vërtetën e njëjtë të Zotit, dhe ka ftuar në unitetin e njerëzve dhe feve.

3. Njerëzit organizohen në aspekt të grupacioneve të ndryshme. Në bazë të thirrjes së të gjithë të dërguarve të Zotit në unitetin fetar, ata me kohë krijojnë ligje, rrugë dhe metoda të ndryshme e tjetërfare të jetës.

Në veprën e vet *El-Alimu ve'l-muteal-limu*, Ebu Hani-fe shpjegon se çdo I dërguar rishtazi ka dëftuar në fenë e Tevhidit, nga një anë, dhe ka ftuar në ndjekjen e Ligjit të Tij, nga ana tjetër. Së këndejmi ai ligjet e të dërguarve, në bazën vertikale të ardhur para tij, ose i ka ndërruar integritet ose, duke i korigjuar pjesërisht, i ka plotësuar. Në pajtim me këtë, ligje ka pasur sa edhe të dërguar. Këtë e vërtetojnë fjalët e All-llahut xh.sh. nga Kur'ani:

“...Të gjithë juve ju kemi përcaktuar ligj dhe drejtim. E sikur All-llahu të kishte dëshiruar, Ai ithtarë të një feje do t’u bënte, por Ai dëshiron që t’ju sprovtojë në atë çka

jua përcakton...” (El-Maide, 106). Pra, ligjet janë ato që ndërrohen dhe njëri-tjetrit ia zënë pozitën, e jo fetë.⁵

Kjo e vërtetë historike njëkohësisht është edhe manifestim i qartë se si në rrafshin vertikal të shoqërisë islame është i mundshëm ekzistimi i ligjeve të ndryshme e të veçanta, të zëna fill në unitetin spiritual të feve, dhe se është e realizueshme bashkëjetesa e tyre. Islami shpreson dhe dëshiron që edhe grupacionet tjera fetare, ithtarët e ligjeve të veta (të krishterët, hebrejët etj.), të arrijnë deri te tevhidi – burimi i unitetit të fesë, por ai në këtë nuk i detyron pasi konsideron se ligji i tyre i tanishëm të cilin e ndjekin ka dalur nga ndonjëri nga të dërguarit. Sipas Islamit, uniteti i feve përbën pyetje parësore, kurse varieteti i ligjeve, pyetje sekondare. Për këtë Kur’ani i thërret ithtarët e Librit (*ehlu’l-Kitab*) që të tubohen rreth një fjale, për të gjithë të përbashkët, që nuk është tjetër pos tevhid – uniteti absolut i All-llahut:

“Thuaju (o I dërguar): “O ithtarë të librit (Tevrat e Inxhil), ejani (të bashkohemi) te një fjalë që është e njëjtë (e drejtë) mes nesh dhe mes jush: Të mos adhurojmë, pos All-llahut, të mos ia bëjmë Atij asnjë shok, të mos konsiderojmë njëri-tjetrin zot, pos All-llahut! “E në qoftë se ata refuzojnë, ju thoni: “Dëshmoni pra, se ne jemi muslimanë (besuam një Zot)!” (Ali Imran. 64).

Në fillimet e Islamit shikimi i këtillë optimal ka pasur të bëjë vetëm me krishterët dhe hebrejët. Më vonë,

⁵ Shih: *Imam-i Azam'in Bes Eseri* (Pesë vepra të Imam A'dhamit”), përktheu në turqishte M. Özel, me tekstin burimor arab të traktatit *El-Alimu ve'l-muteal-limu*, Stamboll, 1992, fq. 12; Ridvan Es-Seyyid, *Islam'da Cemaatler Kavramı* (Konceptimi islam i grupeve shoqërore), përktheu në turqishte M. Can, Stamboll, 1991, fq. 117 e më tej.

sidomos pas pushtimit të Iranit nga hazreti Umeri dhe në periudhat pas kësaj, nocioni *ehl'ul-Kitab* zgjerohet dhe i përfshin edhe mexhusitë (zjarradhuruesit), sabejët (idhujtarët, paganët), fetishistët e madje edhe dehritët (ateistët). Në të vërtetë, trajtimi i vetë Të Dërguarit i hebrenjve dhe mushrikëve, palë të barabarta në *Kartën e Medines*, ka paraqitur boshtin juridik për të gjitha grupacionet joislame për pjesëmarrjen e tyre në ndërtimin e projektit të shoqërisë, që në fillim pa vështirësi më të mëdha juridike edhe është sendërtuar. Mirëpo, në periudhën e mëvonshme, në aspekt të të drejtave dhe rregullimit të raporteve me jomuslimanët në shtetet islame, përvojat historike dhe politike të të dy palëve kanë pasur ndikim të madh.

Problemi me të cilin ndeshemi në kohën bashkëkohore, pa dyshim ka domethënie krejtësisht tjetërfare. Në bazë të përvojës së deritashme në rregullimin e raporteve me pjesëtarët e *ehludh-dhimme ve'l-xhizje* (klientët, të mbrojturit e fesë, grupet joislame në shtetin islam nën mbrojtjen e drejtpërdrejtë të Islamit), mund të themi se kthimi në parimet e ujdisë me hebrenjtë dhe mushrikët, të përmbajtura në *Kartën e Medines*, është zgjidhje e drejtë për modelin islam juridik dhe politik.

Njerëzimi edhe në histori edhe në të kaluarën e vet të afërt fuqishëm ka vuajtur nga presioni fetar dhe zullumi i karakterit teokratik, i monarkive, udhëheqjeve diktatoriale dhe totalitare. Së bashku me konstituimin e idealit, sikur që janë demokracia dhe të drejtat njerëzore, shteti modern në domethënien e vet skajore manifeston tendenca tiranizuese e totalitare. Dituria, komunikimet dhe teknologjia vetëm në një mënyrë të rafinuar mund të mbulojnë tiraninë e shtetit modern. Me globalizimin e përgjithshëm botëror

shtohen edhe problemet njerëzore, por, për fat të keq, projekti modern nuk ofron kurrfarë zgjidhjesh.

Për këtë, zgjidhjen e vetme të drejtë e kemi projektin shoqëror islam, i larguar nga teokracia, antitotalitar, i mbyllur për çdo formë të diktaturës dhe në aspekt të bashkësive juridike parësisht pluralist. Është shumë me rëndësi që njerëzit sot mos të jenë tepër të okupuar me problemet e Islamit dhe botës bashkëkohëse dhe që të mos lodhen me pyetjet siç është për shembull, si dhe me çfarë metodash të vihet deri te pushteti politik, dhe se – më në fund, duke kuptuar se çdo njeriu dhe çdo gjëje në planet i vjen vdekja e pashmangshme – t'i kthehen sendërtimit të projektit universal të ummetit. Në të kundërtën, muslimanët vetë do t'i nënshtrohen kësaj lëvizjeje globale dhe në këtë mënyrë nuk do të mund të shpëtojnë nga integrimi i plotë, shkrirja në sistemin botëror. Posaçërisht është e dukshme që identifikimi i mesazhit të Islamit vetëm me shtetin ose me pushtetin politik nuk është përgjigje adekuate dhe zgjidhje e drejtë përkundër modernizmit perëndimor. Këtë më së miri na e vërtetojnë përvojat tona të shumta nga historia e afërt.

Për këtë, nëse kjo është dita e re, të hyjmë në të me fillim të ri dhe të *konstituojmë një Medinë të re*, njëjtë sikur që Muhammedi a.s. e ka konstituuar me *Kartën e Medines*.

Megjithatë, vetëm All-llahu është Ai që më me sinqeritet vlerëson dhe më së miri di çdo gjë, kurse ne vetëm Atij i dorëzohemi.

INDEKSI

A

Abdulhamidi i Dytë · 37
Adem a.s. · 73, 205
Akuin Thoma · 157, 158, 159,
160
Ali r.a. · 43
Andria (Andreas) · 116
Aristotel · 158, 159
Aron Raymond · 15, 93
Ataturk Mustafa Kemal · 186
Aleş Toktamiş · 67
Augustin Shën (Augustinus) ·
123, 150, 155, 156

B

Bizmark · 37
Bonifacie i Tetë · 124
Boran · 105
Bulaç Ali · 125

C

Churchill · 74, 92, 94, 95

D

Dahl Robert · 15, 48
Dalajlama · 104
Damokle · 61
Darwin · 47
dërguar, i · 127, 131, 132, 137,
143, 147, 151, 152, 194, 198,
199, 205, 206, 207
Descartes · 70
Dioklecian · 112

E

Ebu Hanife · 17, 75, 205, 206
Ebu Jusuf · 17
Elia · 133
Erdeshir · 105
Ertuskler · 106

F

Farabi · 98, 159, 167
Faraon · 106
Filip · 116, 133
Flavius Joseph · 109

Flavius Titus · 106
Fukuyama · 13, 19, 20, 175, 178,
179

G

Gjon · 116, 118, 119, 132, 133
Goebbels · 185
Gregori i Shtatë · 151, 161
Guenon Rene · 15, 17, 71, 72, 73,
74, 82

H

Haman · 106
Hammurabi · 106
Hegel · 99, 167, 187, 188, 189,
190, 191, 192
Henri i Katërt · 124, 151
Henri i Shtatë · 161
Hidri · 49
Hipokrat · 141
Hitler · 67, 68, 185
Homer · 102
Horus · 106

I

Iblis · 73
Ibn Rushd · 139, 157
Ibn Sina · 159
Ibrahim a.s. · 106, 196, 205
Ikbali Muhammed · 49
Inonu Ismet · 186
Isa a.s. · 109, 116, 117, 118, 120,
122, 124, 127, 128, 129, 130,
131, 132, 133, 134, 137, 138,
139, 141, 143, 144, 145, 147,

149, 152, 153, 155, 161, 192,
205

J

Jahja a.s. · 116
Jeremi · 133
Juda Iskariot · 128, 129
Jupiter · 102

K

Kefa · 120
Kifas · 116, 120
Kinez · 80, 81
Konfuçie · 167
Konstantin · 103, 111, 112, 113,
149
Korkut Besim · 125
Krisht · 119, 127, 133, 139, 148

L

Lincoln Abraham · 91
Lipson Leslie · 15, 17, 44, 54, 80,
81, 82, 95, 96
Luka · 127, 130, 137, 140, 144,
149, 150, 152

M

Mammon · 152
Marks · 87
Marku · 128, 129, 138
Mateu · 133
Meliksedek · 106
Mesih · 116, 118, 120, 124, 133

Mill Stewart · 15, 64, 65, 66, 72
Muavi · 89, 203
Muhammedi a.s. · 57, 98, 127,
129, 131, 198, 203, 205, 209
Musa a.s. · 106, 144, 145, 205
Mussolini Benito · 68, 183

N

Nemrud · 106
Neron · 68, 121
Nirvana · 105
Norman · 113
Nuhu a.s. · 205

O

Oziris · 106

P

Pali · 109, 110, 123, 127, 132,
133, 139, 143, 145, 146, 147,
148, 149, 158
Paret · 31
Pedro · 116
Petrus · 116
Phalaris · 142
Piero · 116
Pietro · 116
Pjetri · 116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 132, 133, 134, 146,
147, 150, 158
Platon · 98, 167, 187
Plotin · 155

Q

Qesar · 106, 111, 114, 115, 122,
149, 150, 151, 152, 153, 162

R

Rida Reshid · 191

S

Sadam Husein · 37
Salazar · 36
Schumpeter A. Joseph · 64, 66
Simon · 116, 117, 118, 120, 121,
133
Smith Adam · 16, 47, 94
Solon · 102
Stalin · 183

SH

Sheriati dr. Ali · 196
Shirevejh · 105
Shutë · 119

T

Tabita · 119
Tagut · 152
Tertullian · 157
Thant U. · 36
Theodosi · 112
Tocqueville · 47

U

Umer r.a. · 207

V

Voltaire · 135, 141, 142

W

Weber Max · 47

Wolff R. · 67

Përmbajtja

SHËNIM PËR AUTORIN.....	5
RECENSION.....	9
PARATHËNIE E BOTIMIT NË BOSHNJAKISHTE	19
Islami – alternativë shpëtimtare politike e epokës moderne	19
HYRJE.....	27

Kapitina e parë **29**

ISLAMI DHE DEMOKRACIA	29
STANDARDET E DEMOKRACISË.....	35
1. Individualizmi.....	45
a) Paradoksi i vrapit dhe participimit politik.....	48
b) Paradoksi individi – shteti.....	52
2. Delegimi (përfaqësimi)	55
3. Sistemi i shumicës.....	65
a) Kuantiteti dhe kualiteti	71
b) Përparësia 51 në raport me 49%.....	78
DEMOKRACIA DHE PARTITË POLITIKE.....	87
DEMOKRACIA DHE IDEALIZMI.....	93

Kapitina e dytë **103**

ISLAMI DHE TEOKRACIA	103
Teokracia, përvoja e saj historike dhe pararendësit	103
Themel i legjitimitetit të pushtetit politik.....	104
Teokracia dhe paraprijësit e saj.....	111
1. Kisha Romake pas shkatërrimit të Romës.....	112
a) Shkaqet specifike historike.....	112
b) Varri i Pjetrit – bazë e legjitimitetit të Kishës.....	118
2. Rendi i autoriteteve fetare (shpirtërore)	128
3. Përvetësimi me detyrim apo udhëzimi me anë të presionit.....	137
	217

4. Shpirti dhe trupi – Zoti dhe shteti	144
a) Dy entitete – dy sfera: Shpirti dhe trupi.....	144
b) Dy shpata – dy pushtete: Zoti dhe Qesari.....	151

Kapitula e tretë 167

ISLAMI DHE TOTALITARIZMI.....	167
Domethënia e ndryshuar e shtetit modern.....	167
ISLAMI DHE PROBLEMI I REGJIMIT TOTALITAR.....	183
Supozimet politike të totalitarizmit.....	184
Prapavija filozofike.....	189
Islami dhe shteti.....	193
Individi dhe ummeti.....	195
Parimi i pluralizmit në ummet dhe në grupimet juridike	199
Prapavija fetare	205

Ali Bulaç
ISLAMI DHE DEMOKRACIA
TEOKRACIA DHE TOTALITARIZMI

Redaktor gjuhësor
Liljana Jajaga - Meshiq

Korrektor
Fatmire Ajdini - Hoxha

Përgatitja kompjuterike dhe shtypi
Focus – Shkup

Boton
SH.B. *Logos-A*
II Mak. brigada, QT "Treska" X / 7
91000 Shkup
Tel./Fax: 611-508

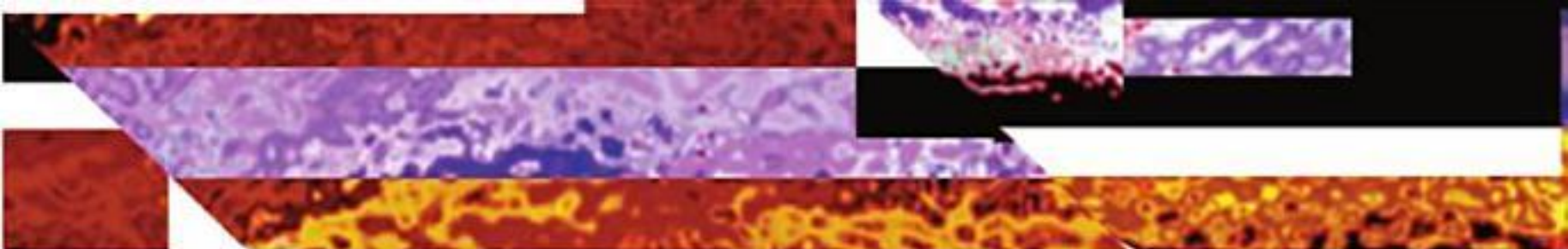
Според мислењето на Министерството за култура бр. 08/1-6887/2 од 09.12.1997 за книгата *Исламот и демократијата, теократијата и социјализмот* се плаќа повластена даночна стапка

Sipas mendimit të Ministrisë së Kulturës No. 08/1-6887/2 të datës 09.12.1997 për librin *Islami dhe demokracia – teokracia dhe totalitarizmi* bëhet pagesa e lehtësuar tatimore.

(KOPERTINA)

Islami sot është në qendër të jetës mendore dhe të përditshme të shoqërisë moderne. Duke përsiatur rreth tij, shumica e pyesin veten: Ç'do të ndodhë me të drejtat themelore njerëzore në rast se muslimanët e marrin iniciativën? Çfarë modeli politik mbron Islami? A do të lejoheshin zgjedhjet e lira dhe ekzistimi i opozitës në një shoqëri në të cilën muslimanët e kanë fjalën kryesore, apo njerëzit nën regjimin teokrat dhe totalitar do t'i nënshtroheshin diktaturës ushtarake...?

Ky libër orvatet t'u japë përgjigje të gjitha këtyre pyetjeve dhe të ngjashmeve me to. Njëkohësisht, libri në fjalë orvatet të tregojë se modeli politik, të cilin e harton Islami në këtë kohë bashkëkohore, e proklamon pluralizmin dhe tërësisht i flakë teokracinë dhe totalitarizmin dhe, kështu, e tejkalon edhe demokracinë.



Islami sot është në qendër të jetës mendore dhe të përditshme të shoqërisë moderne. Duke përsiatur rreth tij, shumica e pyesin veten: Ç'do të ndodhë me të drejtat themelore njerëzore në rast se muslimanët e marrin iniciativën? Çfarë modeli politik mbron Islami? A do të lejoheshin zgjedhjet e lira dhe ekzistimi i opozitës në një shoqëri në të cilën muslimanët e kanë fjalën kryesore, apo njerëzit nën regjimin teokrat dhe totalitar do t'i nënshtroheshin diktaturës ushtarake...?

Ky libër orvatet t'u japë përgjigje të gjitha këtyre pyetjeve dhe të ngjashmeve me to. Njëkohësisht, libri në fjalë orvatet të tregojë se modeli politik, të cilin e harton Islami në këtë kohë bashkëkohore, e proklamon pluralizmin dhe tërësisht i flakë teokracinë dhe totalitarizmin dhe, kështu, e tejkalon edhe demokracinë.

ISBN 9989-601-74-7