



© LOGOS - A
2 0 0 6



S H K U P
P R I S H T I N Ě
T I R A N Ě



Nexhat Ibrahim

**İslami si
provokim global**





Nexhat Ibrahimi



**Islami si
provokim global**

Përmbajtja:

Hyrje	9
Pjesa I	11
Refleksion i shkurtër në marrëdhëniet islamo-kristiane në Mesjetë /shekujt 7-15/	13
Pengesat dhe perspektivat e dialogut ndërmjet Islamit dhe Kristianizmit	61
Fundamentalizmi si krijesë kristiane	75
Aspekte të fundamentalizmit katolik	123
Fundamentalizmi dhe Kisha Ortodokse Serbe.....	133
Burimet shpirtërore dhe historike të fundamentalizmit ortodoks serb	134
Pjesa II	145
E drejta e popujve islamë në lirinë e besimit dhe në vetë- vendosje	147
Radikalizmi islamik në Jugosllavi	171
Islami dhe cionizmi	183
Neorientalizmi dhe fundamentalizmi islamik.....	195
Irani – Aplikimi i shtetit islam	219
Pjesa III	263
Hermeneutika e pluralizmit religjioz.....	265
Sekularja – sekularizimi - sekularizmi	279
Islami – alternativë shpëtimtare politike e epokës moderne	297
Kultura dhe civilizimi	305
Bibliografi:.....	362

*Të gjithë atyre që kontribuan për vlerat e larta të paqes
islame në tokat shqiptare dhe botërore!*



Në emër të All-llahut, të Gjithëmëshirshmit, Mëshirëplotit!

Hyrje

Çështja e perceptimit dhe konceptimit bashkëkohor të islamit nga një anë dhe ngjarjet e shumta që ndodhën vitet e fundit shtruan nevojën që përkthimin të para shumë kohëve, kaherë të përfunduar të përmbledhjes së punimeve nga simpoziumi ndërkombëtar mbi fundamentalizmin me titull ‘Fundamentalizmi islamik– ç’është ky?’, organizuar dhe mbajtur në Sarajevë, pjesën e tretë – analitiko-teorike të përkthimeve, ta përgatisim si vepër të vaçantë. Çështja është sa komplekse, aq edhe pragmatike sepse ndonëse kjo vepër nuk i mbulon as për së afërmi të gjitha pikëpyetjet që dalin nga kjo temë, megjithatë ajo ofron bazë solide për informim, analizë dhe studime të mëtejshme.

Libri që keni para vetes përbëhet nga tre pjesë me tekste të autorëve me prejardhje të ndryshme etnike, fetare dhe kulturore.

Pjesën e parë tekstuale e përbëjnë: Hyrja, aspekte të marrëdhënieve islamo-kristiane gjatë mesjetës, pengesat dhe perspektiva e dialogut ndërmjet Islamit dhe Kristianizmit, Fundamentalizmi si krijesë kristiane, aspekte të fundamentalizmit katolik: Jezuizmi dhe Shën Tereza,

Fundamentalizmi dhe Kisha Ortodokse Serbe. Këto janë tekste autoriale të përgatitësit të kësaj vepre, të shkruara kohët e fundit.

Pjesën e dytë tekstuale e përbëjnë: Ahmed Abdu's-selam: E drejta e popujve islamë në lirinë e besimit fetar dhe të vetëqeverisjes A. Popoviq: Radikalizmi islamik në Jugosllavi Ismail Raxhi Faruk: Islami dhe cionizmi, Y. M. Chouri, Neoorientalizmi dhe fundamentalizmi islamik dhe Sh. Akhavi: Irani – aplikimi i shtetit islam, të përkthyer nga përmbledhja e punimeve - shtojca: Islamski fundamentalizam – šta je to?, Sarajevë, 1990, fq. 213 - 300. Kjo tërësi tekstuale paraqet risi për nën qiellin shqiptar, ndonëse shkrimet janë shkruar para një dhjetëvjeçari.

Pjesën e tretë tekstuale e përbëjnë: Ismail Bardhi: Hermeneutika e pluralizmit religjioz, Seyd Muhammed al-Naquib Al-Attas: Sekularja – sekularizimi - sekularizmi, Xhemaludin Llatiq: Islami si alternativë shpëtimtare politike në epokën moderne dhe Ajni dhe Mimoza Sinani: Kultura dhe civilizimi. Shkrimet paraqesin qasje serioze dhe origjinale rreth problemeve moderne me të cilat po ballafaqohet ummeti islam në fund të shekullit XX dhe në fillim të shekullit XXI.

Punimet përgjithësisht janë të shkruara nga autorë muslimanë dhe jomuslimanë dhe ndonëse përgatitësi dhe botuesi nuk pajtohet me të gjitha pikëpamjet e autorëve të shprehura në këto shkrime në aspektin doktrinar, historik dhe faktografik, megjithatë mendon se mendimet e tyre duhet botuar. Po ashtu, është respektuar terminologjia dhe transliterimi i autorit i shprehjeve arabe.

Prizren, vjesht 2003

N. Ibrahim

Pjesa I

Refleksion i shkurtër në marrëdhëniet islamo-kristiane në Mesjetë /shekujt 7-15/

Hyrje & Lindja e Diellit

Bota kristiane, në të cilën islami hyri befasisht në shekullin VII, kishte përjetuar një varg ndarjesh, kontestesh religjioze-doktrinare dhe luftërash shkatërruese për dominim politik, territorial dhe fetar. Si rezultat të kësaj gjendjeje, ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit, hasim vështirësi serioze. Por, vështirësi serioze kemi edhe brenda njëres edhe tjetres palë, të manifestuara fuqishëm, në kundërvënie dhe mospajtime. Nuk habit fakti, që feja islame me Muhammedin a.s., e cila lindi në zemër të Arabisë, te hebraikët, ishte një *falsifikat i traditës biblike*¹, kurse te kristianët e kësaj periudhe, nuk paraqiste, hiç më tepër se edhe një herezi tjetër, sikur edhe shumë të tjera, me të cilat kristianizmi është ballafaquar, që nga vdekja (zhdukja, ngritja) e Jezusit. Fakti se, vetëm për një she-

¹ Hišam Džait, *Evropa i Islam*, bot. II, Sarajevë, 1989, fq. 15. Intelektuali kroat F. Qorllukiq, duke analizuar sistemet religjiozo-filozofike, fetë qiellore dhe mostolerancën judeo-kristiane kundrejt Islamit, pohon se ungjijtë "nuk janë 'stenogramë të saktë' të predikimeve të Jezusit, nuk është tekst i fjalëpërfjalshëm siç kur është Kur'ani. Ungjijtë janë shënuar si shkrime dhe shënime të shkurtra, si përkujtues, kurse, më vonë, janë shkruar sipas mbamendjes." Sipas: Filip Čorlukić, *Kamo ideš čorječe*, Zagreb, 1983, fq. 319.

kull, pas vdekjes së Muhammedit a.s., në vitin 632, Islami ishte zgjeruar në pjesën më të madhe të botës së njohur të atëhershme, për shumë kristianë, ishte e pashpjegueshme, e tmerrshme dhe teologjikisht e pakuptueshme.²

Në fillim të misionit të tij, Muhammedi a.s., e kuptoi rolin e tij të peygamberit të fundit të monoteizmit, të cilit, më herët i përkisnin edhe judaistët dhe kristianët, deri sa nuk e shtrembëruan shpalljen zanafillore të pranuar nga Zoti. Për muslimanët, të cilët Kur'anin e kishin strumbullar dhe pikënisëse për çdo fushë të jetës, fetare, morale, politike, ekonomike, sociale, kulturore, arsimore, ishte e pakuptueshme përse kristianët kontestonin monoteizmin islam, ndërsa mbrojnë prejardhjen hyjnore të Jezusit dhe formulën e trinisë.³ Mirëpo, vetëm kur Muhammedi a.s., u ballafaqua me rezistencën e papritur të këtyre feve, judaizmit dhe kristianizmit dhe me refuzimin e tyre, që ta pranojnë statusin e tij të peygamberit të fundit të monoteizmit të mirëfilltë, ai dhe bashkësia e tij e kuptuan se ai, Muhammedi, i biri i Allahut, është transmetues, komunikues dhe aplikues i fesë së re (të vjetër, sepse Islami është prej Ademit a.s.) dhe se me format ekzistuese, çfarë ishin judaizmi dhe kristianizmi, dallonte, esencialisht prej tyre. Kjo fe ishte islami, dorëzimi ndaj Një të Vetmit, Zot.⁴

² Filip Hiti, *Istoriya Arapa od najstarijih vremena do danas*, botimi II fototip, Sarajevë, 1988, fq.139 e tutje.

³ M. A. C. Cave, *Is the Trinity Doctrine Divinely Inspired?*, bot. I, Rijad, 1997. Ulfe Azizussamed, *Islami dhe kristianizmi*, bot. II, Tetovë, 1997, fq. 35-65.

⁴ Fazlur Rahman, *Duh islama*, Beograd, 1983.

Popujt me shpallje hyjnore & pastërtia absolute e Muhammedit a.s.

Në disa pjesë të Arabisë, sikur në Medinë, Mekë, Hajber, Jemen dhe Nexhran, në kohën e paraqitjes dhe të veprimit të Muhammedit a.s., kanë jetuar bashkësi të konsiderueshme hebraike dhe kristiane, ndonëse në zonat ku ka vepruar vetë Muhammedi a.s., kishte pak.⁵

Përkundër insistimeve kristiane, se Muhammedi a.s., ishte në kontakt të vazhdueshëm me kristianët dhe nën ndikimin e tyre, Kur'ani⁶, por edhe të dhënat historike dëshmojnë se Muhammedi a.s., nuk ishte i ndikuar nga judeo-kristianët.⁷ Të dhënat dëshmojnë se, islami nuk ka rezultuar nga kristianizmi, nuk është përzierje e tij, as ndonjë kopjim i zbehtë, por është rezultat i shpalljes hyjnore. Këtë e kanë pranuar edhe një numër i kristianëve qysh gjatë jetës së Muhammedit a.s.

Vetë Kur'ani, flet për hebraikët dhe kristianët, si pranues të shpalljes hyjnore, flet për letrat (suhufet) pejgamberike, për Tewratin, Zeburin e Inxhilin. Besohet, se

⁵ Muhammed Hamidullah, *Muhammed a.s.*, Libri 1, *Život*, Zagreb, 1977, hebraikët fq. 421-463 dhe kristianët fq. 484.

⁶ "Ti (o Muhamed) nuk ishe që lexon ndonjë libër para këtij, e as që shkrueshe atë me dorën tënde të djathtë, pse atëherë do të dyshonin ata të prishurit." (El-Ankebut, 48).

"I Dërguari prej Allahut, që lexon fletë të pastra." (El-Bejjinetu, 2).

⁷ Kontakti me murgun kristian, Behira, në Siri, nuk argumenton se Muhammedi a.s. ishte i ndikuar nga ai, por se murgu Behira, në bazë të të dhënave biblike, vërejtí shenjat pejgamberike të Muhammedit a.s. Lexo: Adnan Silajđić, *Islam u otkriću kršćanske Evrope*, Sarajevë, 2003, fq. 37-38. Krahaso edhe versionin: Ibn Hisham: *Es-Siretu'n-nebevijeh*, 1-2, Kairo, pa vit botimi, fq. 110-113; dhe Muhammed Hamidullah, op. cit., fq. 75. Sluh edhe versionin e W. M. Wattit: W. Montgomery Watt, *Muhammed promk i državnik*, Sarajevë, 1989, fq. 9-10.

Këtë e argumenton edhe pohimi i Vereka ibn Newfelit, axhës së Hatixhes, se rrëfimi i Muhammedit a.s., për shpalljen, është i vërtetë.

këto janë shtrembëruar nga ana e njerëzve gjatë kohës, gjë për të cilën, nuk pohojnë vetëm muslimanët, por edhe kristianët. Kleriku, i nderuari T. G. Tuncker, shkruan: “Këta ungjij, kanë qenë produkt me të cilin, pikë së pari pasqyrohen konceptet e nevojave praktike të shoqërive, të cilave u janë dedikuar. Në to, është shfrytëzuar materiali tradicional, por nuk është hamendur në ndërrime e shtime, apo, në largimin e asaj, që nuk u përgjigjej qëllimeve të autorit.”⁸ Përkundër këtij fakti, muslimanët kanë vazhduar t’i respektojnë si libra me prejardhje hyjnore, me burim hyjnor, pa vlerë praktike të mëtutjeshme.⁹

Qëndrimi i Kur’anit, kundrejt hebraikëve dhe kristianëve, ishte kritik, por konsiderueshëm më i favorshëm se ndaj bashkësive të tjera fetare. Kur’ani u kundërvihet hebraikëve për shkak të qëndrimit të tyre tejet rigoroz ndaj Muhammedit a.s., kurse kristianëve u kundërvihet për shkak të rezistencës së tyre, për shkak të trinisë dhe për shkak se edhe hebraikët, edhe kristianët nuk e pranojnë fenë islame si fe hyjnore pas fesë së tyre vetjake.¹⁰

Bashkësia e hershme muslimane, në Medinë, konstituohej dhe zgjerohej me metoda të ndryshme: kryesisht tolerante, humanitare, por edhe luftarake, shpeshherë defanzive. Popujt që kanë pasur libra hyjnorë dhe disa popuj të tjerë, si samarianët, sabejët, zoroastritët konsideroheshin si bashkësi të mbrojtura (dhimmijë). Të rriturit kristianë, e të tjerë të kësaj kategorie, nuk ishin të detyruar ta pranojnë Islamin (ndonëse këtë mund ta bënin çdoherë), nuk ishin të detyruar të merrnin pjesë në

⁸ T. G. Tuncker, *The History of the Christians in the Light of Modern Knowledge*, fq. 320, sipas: Ulf Azizussamed, op. cit., fq. 11.

⁹ Shih: ajetet kur’anore: El-Ahkaf, 9; El-Hixhr, 10; Err-Rrum, 47; Gafir, 78, El-Maideh, 46 etj. Shih: Ulf Azizussamed, op. cit., fq. 7-16, sidomos kapitullin rreth autenticitetit të Biblës.

¹⁰ Fazlur Rahman, op. cit., fq. 51-53. W. Montgomery Watt, op. cit., fq. 10-13.

luftërat muslimane, ishin të lirë të qeverisnin me pasurinë e tyre, etj., por, në këtë rast, ishin të detyruar të paguajnë xhizjen (tatimin) vjetore, për meshkujt e rritur e të shëndoshë, si kundërvlerë për mbrojtjen e tyre.¹¹

Edhe më vonë, klientët e shtetit musliman (dhimmitë), kanë gëzuar privilegje të shumta në bashkësinë muslimane, herë më shumë e herë më pak, që më tepër varej nga klima politike, se nga ajo religjioze, por për këtë çështje, më hollësisht, duhet t'u referohemi veprave të specializuara.¹²

Në tërë këtë, është vështirë të përcaktohet saktë, ndikimi i ndërsjellë ndërmjet kristianëve dhe muslimanëve dhe të përcaktohen saktë palët konfrontuese. Të dhënat burimore janë të varfëra, sipërfaqësore dhe kundërthënëse.

Përhapja e islamit në territoret kristiane & Margaritari midis shkretëtirës

Depërtimi i islamit, në mënyrë të hovshme dhe progresive, në shekullin VII, e gjeti botën kristiane të dezintegruar politikisht, etnikisht dhe fetarisht. Kisha ishte e ndarë në pesë sekte apostulike me seli në Romë, Antioki, Konstantinopol, Jerusalem dhe Aleksandri.¹³ Këto ndasi ndërkristiane dhe marrëdhëniet luftarake ndërmjet kristianëve dhe popujve hebraikë dhe paganë në këto

¹¹ Abdulhamid A. Ebu Sulejman, *Drejt një teorie islame për marrëdhëniet ndërkombëtare*, Shkup, 1419 h./1998.

¹² Džejn I. Smit, *Islam i brišćanstvo*, në: Džon L. Espozito, *Oksfordska istorija islama*, Beograd, 2002, fq. 320-322. Këtë vepër do ta përdorim mjaft edhe në vazhdim, sidomos në pikëpamje të organizimit të temës.

¹³ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 322.

treva dhe cilësia e fesë së re në shumë fusha të jetës ndihmuan në përhapjen e islamit, fillimisht në periferinë kristiane e më vonë edhe në brendësi.¹⁴

Vendimet e Kuvendit të Nikesë, Iznikut të sotëm në Turqi, në vitin 325, mbi natyrën hyjnore të Jezusit dhe konfirmimi i këtij vendimi edhe në kuvendet e tjera në Konstantinopol, Efes dhe, përfundimisht, në Halkidon në vitin 451, thelloi mospajtimet ndërmjet katolikëve dhe ortodoksëve, në një anë, dhe arianitëve, monofizitëve dhe pasuesve të priftit Nestoriut, nga ana tjetër. Dallimet thelloheshin çdo herë e më tepër, sidomos pas Kuvendit të Pestë, në Konstantinopol, në vitin 556. Kishat e mëdha i konsideronin kishat e vogla për heretike dhe ndaj tyre silleshin në mënyrë drakonike. Kjo gjendje ndikoi që paraqitja e islamit dhe muslimanëve, në trojet e tyre, të pranohen shumë më lehtë se sa vetë prania e kishave të mëdha lindore apo perëndimore. Shpeshherë, ardhja e islamit në mesin e kristianëve përjetohej jo si kërcënim dhe rrezikim të fesë së tyre, por si çlirim nga tirania e vëllezërve të tyre kristianë.¹⁵

Ardhja e muslimanëve në Damask por edhe në vende të tjera në Lindje që sot i quajmë si Lindja e Afërme dhe e Mesme, e gëzoi shumicën e popullsisë, ndonëse ata ishin të vetëdijshëm se muslimanët nuk ishin të fesë së tyre. Popullsia vendore ishte e lodhur nga luftërat shumëvjeçare persiano-sasanidase dhe greko-bizantinase dhe nga konfliktet sektare dhe feja islame për ta paraqishte mbrojtje fizike dhe fetare. Orientalisti i njohur evropian, Dozi, lidhur me Spanjën pohon: “Në njëfarë mënyre,

¹⁴ Nexhat Ibrahim, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998, sidomos dy temat e para të pjesës së dytë të librit.

¹⁵ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 324. Tomas Braun, *Preobražaj rimskog mediterana*, në: Džordž Holms, *Oksordska Istorija Srednjovekovne Evrope*, Beograd, 1998, fq. 21 e tutje.

okupimi arab ka qenë në dobi të Spanjës”¹⁶, konstatim ky, që mund të shtrihet edhe për disa vende të tjera kristane.

Një ndër fitoret më të mëdha të muslimanëve ishte pushtimi i Jerusalemit, menjëherë pas humbjes së trupave bizantine në betejën e Jermukut, në vitin 636. Për kristianët, Jerusalemi ishte qytet i shenjtë, vend i vdekjes dhe i ringjalljes së Jezusit, por edhe për muslimanët Jerusalemi ishte vend i shenjtë, pas Mekes dhe Medines, sepse prej aty Muhammedi a.s. bëri ngjitjen në qiell dhe ishte kibël e përkohshme. Pushtimi i Jerusalemit nga ana e muslimanëve ishte më i qeti dhe më fatlumi në historinë e tij të gjatë.¹⁷

Pasi muslimanët i zgjeruan kufijtë e tyre, në të gjitha drejtimet, nëpër tokë dhe nëpër det, në shekullin VII, marina muslimane në Mediteran u forcua. Muslimanët pushtuan Qipron dhe Rodosin, dhe rrethuan Konstantinopolin më 667. Muslimanët zgjeruan pushtimet në veri të Afrikës, deri sa në vitin 711 kaluan në Spanjë dhe Francë, për t’u ndalur në qytetin Popatje, afër Parisit.¹⁸

Muslimanët depërtuan madje edhe deri në Zvicër, Italinë jugore dhe veriore, Siçili, duke e rrethuar madje edhe Romën.¹⁹ Gjurmët e muslimanëve në Italinë Ju-

¹⁶ Histoire des Musulmans d’Espagne, bot. E. Levi-Provençal (Leyden, 1932), vol. I, fq. 278, përkthimi i Francis G. Stokes, *Spanish Islam* (London, 1913), fq. 236, në: *Filip Hiti*, op. cit., fq. 461.

¹⁷ Dosja Kuds, Shkup, 1424 h./2003. Mehmed Karahodžić, *Jerusalim – Bejtul-Makdis*, Visokë, 2002.

¹⁸ Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam – A history of the Propagation of the Muslim Faith*, Lahore, Third reprint, 1968, fq. 133 ... dhe: Rozhe Garodi, *Dialogu i Rozhe Garodisë me mendimtarët muslimanë – Islami dhe kultura*, Sarajevë, 1411 h./1991, fq. 13.

¹⁹ Thomas W. Arnold, op. cit., 147 e tutje.

Si argument të pohimit të lartë shih edhe letrën e Muhammedit a.s. dërguar papës së Romës: *1. Letra drejtuar Papës së Romës: Në emër të Allahut, të Gjithëmëshirshmit, Mëshirëplotit! Paqa qoftë mbi atë që i beson Allahut. Unë besoj se Isa (Jezusi a. s.), djali i Merjemes (Marisë) ishte shpirt prej Allahut dhe fjalë e Tij. Allahu e futi atë në Merjemen e devotshme.*

gore, në Siçili dhe në bregdetin shqiptar i gjejmë deri në Luftërat kryqtare, të cilat shkatërruan, gati, çdo gjurmë islame.²⁰ Në anën lindore, që shpesh injorohet nga përndimorët, muslimanët ishin të pranishëm në disa pjesë. *Turqit vardarian*, me përkatësi islame, i gjejmë si faktorë me rëndësi në Ballkan në shekullin IX e tutje. *Peçenegët*, po ashtu, i gjejmë si faktor tejet të rëndësishëm si në cilësi, sepse i përkisnin islamit, ashtu edhe në sasi, sepse për disa shekuj ishin pengesa kryesore për kristianizimin e popujve muslimanë dhe të atyre paganë në Ballkan. Numri i *muslimanëve në Perandorinë bullgare*, e cila shtrihej deri në Tivar, Durrës e Ohër dhe besimi i tyre musliman ishin pengesë e madhe për kristianizimin e popullatës vendëse. Kjo e detyroi kanin bullgar, Borisin, që t'i drejtohet papës për këshillë se si të veprojë me muslimanët dhe librat e tyre në Perandorinë e tij, i cili, si përgjigje mori, se të gjitha ato duhen djegur? Muslimanët i kemi edhe në Hungarinë mesjetare, të shekullit X e tutje, të ci-

Unë i besoj Allahut, të gjithë Librave të Tij dhe Urdhërave të Tij, të cilat Ai mi shpalli mua dhe të cilat Ai ia ka shpallur Ibrahimit, Ismailit, Is'hakut, Jakubit (a. s.) dhe pasardhësve të tyre. Unë gjithashtu besoj në atë që Allahu i shpalli Musës (a. s.), Isës (a. s.) dhe peygamberëve të tjerë. Në fe dhe besim ne nuk bëjmë ndonjë dallim në pranimin e peygamberëve. Ne jemi muslimanë (që do të thotë nënshtrim ndaj Allahut). Paqë qoftë mbi atë që e pason udhëzimin. *Vula: Peygamberi i Allahut Muhammed.*

Shënim: Bashkë me letrën drejtuar Çezarit. Peygamberi (s. a. v. s.) i dërgoi gjithashtu një letër papës. Ky i fundit e dëshmoi peygamberinë e tij dhe vërejti: "*Pa dyshim, ai është peygamber i vërtetë*". Pas kësaj, ai drejtoi një kongregacion në katedrale dhe njoftoi njerëzit se ai kishte marrë një letër prej Peygamberit Arab Ahmed (s. a. v. s.), i cili i ftonte ata të pranonin besimin e vërtetë tek Allahu, i cili është Një. Ai pastaj dëshmoi se s'ka Zot përveç Allahut dhe se Ahmed (s. a. v. s.) ishte rob dhe i dërguar i Allahut. Njerëzit u zemëruan së tepërmi kur dëgjuan këtë deklaratë të vërtetë dhe ata e goditën atë kaq shumë, sa që ai vdiq¹⁹. Sipas: Kureshi, Sultan Ahmed, *Letters of the Holy Prophet, Muslim Educational Trust, Book Market, Main Bazar, Ltd.*, pjesa III e librit, letra e parë. Libri është botuar në gjuhën shqipe nga LOGOS-A, në përkthim të Mimoza Sinanit.

²⁰ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 328. *Filip Hiti*, op. cit., fq. 447, 543 dhe 571.

lët ishin shtyllë e fuqishme e ushtrisë hungareze.²¹ Të gjitha këto krijuan raporte të kompleksuara islamo-kristiane, herë më tolerante e herë më agresive, kryesisht në dëm të muslimanëve, meqë ishin pakicë në Ballkanin në kristianizim e sipër.

Për një periudhë, pallatin mbretëror francez nuk e brengoste shumë përparimi musliman në Spanjë dhe në Jug të Francës, por ishin të preokupuar me pushtime në veri, në vendet saksonike. Këtë e dëshmojnë edhe marrëdhëniet solide ndërmjet tyre dhe halifatit të Bagdadit.²²

Kristianët dhe muslimanët në Andaluzi & Pranvera në Evropë

Orientalisti spanjoll, E. G. Gomez, pati shkruar se: *“Spanja, sikur monedha, ka dy anë, të ertën dhe të ndriturën, dhe i huaji nuk mund t’i njohë të dyja menjëherë. Ndoshta vetëm spanjollë, i cili jeton në të, mund t’i shohë të dy anët, njëkohësisht. Dhe, në këtë dyanësi, islami luan një rol, jo të vogël.”*²³ Në këtë aspekt, i duhet qasur edhe çështjes së islamit në Spanjë.

Depërtimi dhe vendosja e muslimanëve, në siujdhesën Iberike, është përcjellë me vështirësi të natyrave të ndryshme e cila ndikoi, që vetëm pas katër decenieve, të vendoset pushteti stabil musliman, i cili do të qëndrojë në Siujdhesën Iberike, rreth tetë shekuj dhe paraqiste pi-

²¹ Shih gjerësisht: Nexhat Ibrahim, *Islami dhe muslimanët në tokat shqiptare dhe në Ballkanin mesjetar / shekujt IX-XV /*, Shkup, 2003.

²² Džejn I. Smit, op. cit., fq. 329.

²³ Emilio Garcia Gomez, *Mavarska Španija*, në: *Svijet islama*, Beograd, 1979, fq. 229.

kën më të largët që mundi të arrijë shteti musliman²⁴. Këtu, nën pushtetin e dinastive të ndryshme, jetonin muslimanët, kristianët dhe hebraikët, njëri pranë tjetrit. Kjo periudhë karakterizohet si periudhë ideale e pajtueshmërisë fetare dhe e mirëqenies ekonomike e kulturore. Sidomos, është e njohur koha e Abdurrahmanit III, në Kordobë (912-961). Ky halif musliman, krahas kushteve të pranueshme politike për komunitetet e ndryshme fetare, përkrahu dhe ndihmoi edhe dituritë e ndryshme (ekzegjzën, traditën, apologjetikën, fetë komparative, jurisprudencën, astronominë, artin, medicinën, letërsinë etj.), të cilat, do të ishin krenaria e muslimanëve, deri në ditët e sotme. Këto arritje të arritura, bënë që popullsia vendore, deri atëherë, në shekullin X, më tepër kristiane, të fillojë ta pranojë islamin.²⁵

Kristianët, por edhe komunitete të tjera që jetonin në Spanjë, Andaluzi, ngadalë filluan të pranojnë ndikimin musliman. Kjo manifestohet në mënyrën e të folurit, të veshjes, por edhe të emërimit, që më vonë u identifikuan me emërtimin *mozarabët*. Këta posedonin shtëpi në kuarte të veçanta, kurse punonin si nëpunës të lartë shteti.²⁶

Meqë arabët ngurrnin t'i mësonin gjuhët vendore, popujt e nënshtuar, për arsye politike, ekonomike apo shkencore, filluan ta mësojnë gjuhën arabe. Fjalori arab filloi të depërtojë gjithnjë e më shumë në përditshmërinë e njerëzve. Këto ndikime i kemi deri në ditët e sotme në gjuhën spanjolle dhe në gjuhët e tjera evropiane. Ndikimi musliman ishte i shtrirë edhe në fushat e tjera. Femrat kristiane filluan të dalin në vende publike të mbuluara, përdorimi i mishit të dërrit u reduktua në minimum e në

²⁴ Filip Hiti, op. cit., fq. 447. Sidni Peinter, *Istorija Srednjeg Veka*, Beograd, fq.1997, fq. 221-228.

²⁵ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 330.

²⁶ E. G. Gomez, op. cit., fq. 229 dhe 236. *Filip Hiti*, op. cit., fq. 491-492.

shumë vende u ndërpre përdorimi dhe kultivimi i tij, muzika arabe dëgjohej nëpër shtëpitë e tyre, ndërkohë kultivoheshin lloje të ndryshme të poezisë, artit dhe krijime të tjera muslimane. Disa autorë kishtarë ankoheshin se po rrezikohej gjuha e tyre për shkak të përdorimit të gjuhës arabe edhe nga kristianët spanjollë. Megjithatë, nuk mund të flitej për një shtrirje absolute të këtyre ndikimeve.²⁷

Muslimanët ndonëse i kishin integruar popujt e tjerë, megjithatë i konsideronin për *dhimmi* (jomuslimanë – hebraikë, kristianë dhe sabejë – nën mbrojtjen e shtetit musliman²⁸), me besim të shtrembëruar dhe sigurisht të gjykuar me dënim në botën tjetër. Pozita e pjesëtarëve të feve të tjera filloi të vështirësohej nga shekulli X për shkak të sulmeve gjithnjë e më të shpeshta kristiane nga veriu dhe kundërvënia e muslimanëve ndaj këtyre sulmeve. Kjo situatë e re bëri që pozita ndërfitare e qytetarëve të vështirësohet. Filloi pozicionimi i qytetarëve dhe keqësimi i gjendjes së muslimanëve. Mirëpo, dijetarët muslimanë të asaj kohe pohojnë se shkak për dobësimin e muslimanëve është edhe i brendshëm: copëtimi i halifatit në principata të shumta, agonia e përgjithshme e muslimanëve, dhënia e muslimanëve pas luksit, e të tjerat²⁹. Muslimanët, për shkak të plaçkitjeve në brezin kufitar dhe të luftërave të njëpasnjëshme, filluan të zhvendosen drejt jugut të Andaluzisë apo drejt veriut të Afrikës, kështu që, pas shekullit XIII, në Spanjë, mbeti vetëm një qytet nën kontrollin musliman, e ai ishte Granada, i cili mbeti musliman deri më 2 janar 1492.³⁰ Rënia e Grana-

²⁷ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 331. E. G. Gomez, op. cit., fq. 238.

²⁸ Gjerësisht shih zërin enciklopedik: Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 681.

²⁹ Filip Hiti, op. cit., fq. 463 e tutje. Taha Mudevver, *Andaluzia dhe Perandoria osmane*, Shkup, 1415 h./1995, fq. 25-32.

³⁰ E. G. Gomez, op. cit., fq. 239. Filip Hiti, op. cit., fq. 470-475 dhe 486.

dës në botëkuptimin kristian ishte një lloj kompensimi për humbjen e Konstantinopolit dhe kalimin e tij në duar të halifatit osman. Ndonëse pas kësaj date Granada ra nën pushtetin kristian, muslimanët ende përbënin shumicën e popullsisë. Atyre, fillimisht, iu premtua liria e fesë, por së shpejti, peshkopët dhe inkuizitorët këshilluan kryqëzimin, si zgjidhja më fatlume.³¹ Për realizimin e këtij synimi u shfrytëzuan këto masa: shpërblim ekonomik për të konvertuarit, nga muslimanë në kristianë, nxitja e shpërnguljes për ata muslimanë që kishin refuzuar të kryqëzohen, veprimi i forcuar misionarist dhe popullimi i planifikuar i kristianëve në zonat me shumicë muslimane. Këto raporte u keqësuan sidomos pas vitit 1500, kur muslimanët kishin dy alternativa: kryqëzim ose shpërngulje.³²

Kështu përfundoi periudha e artë e Andaluzisë,³³ thujase në të gjitha fushat, e cila u zëvendësua me mosdurim, paragjykim, gjykim dhe konflikte gjithnjë e më të mëdha, me pasoja tragjike. Të trimëruar me sukseset e fundit, kristianët çdo ditë e më tepër sulmonin dhe përparonin drejt qendrës dhe jugut të Andaluzisë, duke i pushtuar qytetet e rëndësishme muslimane, Kordobën, Seviljen dhe Valencian. Filluan përndjekjet, shpërnguljet dhe dëbimi masiv i popullsisë muslimane. Muslimanëve, që mbeten në Andaluzi, iu ndalua thirrja e ezanit, vizita e Qabes dhe falja e namazit në vende publike. Presioni ekonomik ndaj muslimanëve, gjendja e rëndë fetare për muslimanët dhe faktorët e tjerë të brendshëm bënë që të

³¹ Suarez, L., *La expansion de la fe, 183-192*, sipas: Beatris Komelja, *Spaniska inkvizicija*, Beograd, 2003, fq. 48.

³² Beatris Komelja, op. cit., fq. 48-49. Mustafa Spahić, *Povijest islama*, Travnik, 1997, fq. 334-349. Filip Hiti, op. cit., fq. 502-503.

³³ Shih gjerësisht: Filip Hiti, op. cit., fq. 504-542.

krijohen kushte për largimin definitiv të muslimanëve nga Andaluzia, në shekullin XV.³⁴

Gjeniu musliman shqiptar, Shemsudin Sami Frashëri humbjen e muslimanëve në Spanjë e sheh si vijon: *“Humbja u shpreh në dy segmente: 1) dëmi material 2) dëmi kulturor (zhdukja e shkencave, njohurive dhe krijimeve islame ... u mbytën dijetarët, u rrënuan shkollat, u dogjën librat; çdo njeri filloi të merrtet me shpatë e luftë”, për të pohuar se “kjo vepra e tyre mbeti turp i madh që do ta përkujtojë historia gjer në Ditën e krijametit.”*³⁵

Kristianizmi mesjetar kundrejt Islamit & Islami i shikuar me dioptri bardhë e zi

Islami dhe muslimanët, në kontaktet dhe fërkimet e para me evropianët, nuk janë konsideruar nga ata ndryshe, pos si çdo pushtues dhe grabitës tjetër. Feja e muslimanëve, në sytë e vendeve të pushtuara, nuk ka bërë përshtypje të veçantë. Klerikët kristianë paraqitjen e Islamit më tepër e shikonin si herezi kristiane, se sa si një fe të veçantë me rëndësi. Këtë, në njëfarë mënyre, e pranon edhe kardinali Pignedoli (Pinjedolli), në një letër të hapur drejtuar peshkopëve katolikë, duke pohuar se: *“Dialogu me pjesëtarët e religjioneve të mëdha, që nuk janë kristiane, nuk ka qenë në të kaluarën jo të largët, për dallim prej erës patristike, për shembull, një prej preokupimeve kryesore të Kishës, ...”*³⁶ Emërtimet e muslimanëve nga kristianët kanë ndryshuar gjatë historisë. Arabët janë quajtur *agarenë*, duke aluduar se

³⁴ Taha Mudevver, op. cit., fq. 31-32. Džejn I. Smit, op. cit., fq. 332-333.

³⁵ Sami Frashëri, *Përhapja e islamizmit*, Prizren, 1989/1410, fq. 11-13.

³⁶ Maurice Bortmans, *Danasnji dijalog izmedju Katoličke crkve i muslimana*, në: Savijest i sloboda, Zagreb, 1980, fq. 35.

prejardhja e tyre rrjedh nga Haxherja³⁷, pastaj *saracenë*, duke aluduar në muslimanët³⁸. Janë përdorur edhe emërtimet *maur*, për muslimanët në Spanjë dhe ata me prejardhje afrikane, *turk*, pas paraqitjes së osmanlijve etj.

Evroperëndimi në Mesjetë, për shkak të pikëpamjeve të ngushta, kishte vizion të shtrembëruar për islamin dhe, në të, shihte vetëm një armik. Ky mendim ishte dominues dhe përfaqësohej nga shumica e popullit. Mendimi tjetër, më i vogël, ishte mendimi i njerëzve të ditur, kryesisht në Spanjë, por edhe në pjesët jugore, juglindore dhe verilindore të Evropës, i cili përkundër frymës fanatike dhe reaksionare, megjithatë ishte më i matur, më i baraspeshuar dhe më objektiv.³⁹ Mirëpo, ishte mendim i përbashkët i të dy segmenteve të shoqërisë evropiane, se përkundër arritjeve të arriturave kulturore dhe shkencore të muslimanëve, ata, muslimanët, janë jashtë botës së qytetëruar, janë kërcënim i drejtpërdrejtë për kristianizmin, janë jashtë mëshirës së kishës së gjithëpranuar dhe, si të gjitha të tjerat, kanë qenë shënjestër e kryqëzatave, inkvizicionit dhe konflikteve të shumta lokale.⁴⁰ Këtë fatkeqësi të muslimanëve, Anatol Fransi, në veprën e tij të madhe *Mbi gurin e bardhë* pohon se “Njëri prej historianë-

³⁷ Ibrahim i a.s. me Haxheren kishte Ismailin a.s., kurse me Saren kishte Is'hakun a.s.. Mendohet se nga këtu bëhet ndarja ndërmjet hebraikëve dhe arabëve. Shih edhe kuptimet tjera: Džejn I. Smit, op. cit., fq. 821.

³⁸ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 533 dhe N. Ibrahim i, *Islami në Ballkan para shekullit XV*, Prizren, 2000, fq. 48 dhe fusnota 21 në fq. 69.

³⁹ Adnan Silajdžić, *Islam u otvoriću kršćanske Evrope*, Sarajevë, 2003.

⁴⁰ Autori perëndimor, R. W. Southern, duke analizuar islamin në sytë perëndimor pohon se pas kryqëzatave “*Islami u bë i njohur në perëndim por jo edhe i kuptuar*”, kurse për autorët mesjetar kristianë pohon se “*kënaqeshin në injorancën e imagjinatës triumfale*”. Sipas: John L. Esposito, *Islamska prijetnja - mit ili stvarnost*, Živinice, 2001, fq. 64.

Gjerësisht për qytetërimin islam në raport me të tjerët shih te intelektual i madh: Sami Frashëri, *Qytetërimi islam*, Shkup, 2002.

ve e pyeti zonjën Navazie: 'Cila është dita më fatkeqe në historinë e Francës?' Nuk u përgjigj! As nuk e dinte se cila është ajo ditë! Atëherë, ai, i tha asaj: 'Ka qenë viti 732, në të cilën ndodhi Beteja në Poatje, viti kur kultura arabe u zbrapsë para barbarizmit francez'.⁴¹

Ndër kristianët e parë, që u përpoq ta studiojë seriozisht islamin, ishte Gjoni nga Damasku (655-749), zyrtar te halifi emevit Abdulmeliku (sundoi 685-705). Ndonëse në disa vepra Gjoni ishte tejet i rreptë, duke e quajtur Muhammedin a.s. antikrisht, idhujtar, themelues të islamit etj., në disa vepra të mëvonshme, ai shtron nevojën e mirëkuptimit të ndërsjellë, që i solli në vitin 754, gjykimin nga ana e Sinodit Ikonoklastik "për simpati ndaj sarracenëve" dhe ndaj fesë islame.⁴²

Edhe kisha jakobite, respektivisht kisha monofizite, kishte disa autorë, që e njihnin islamin, sikur Habib ibn Hidma. Autori Jahja ibn Adi, në veprën e tij i kushtoi dy kapitula islamit, në të cilën u përpoq ta pajtojë monoteizmin islam dhe trininë kristiane dhe probleme të tjera teologjike.⁴³

Kisha nestoriane e personifikuar me patrikun Timotej I (823), protektor i kristianizmit aziatik, para halifit El-Mehdiu shtroi mendimet e tij mbi themelet e kristianizmit, kishte një ton më pozitiv ndaj islamit dhe Muhammedit a.s.⁴⁴

Polemikat bizantine të shekullit IX dhe X kishin një ton shumë të rreptë. Ndonëse jetonin brenda shoqërisë muslimane, ata luftonin kundër muslimanëve, polemizojnin, ishin të paskrupullt, ofendues dhe me njohje të pakët të islamit. Bartolomeji nga Edesa (shek. IX-X), Nikita Bizantinasi (shek. IX-X) e të tjerë, karakterizohen me refuzim *a priori* të islamit. Islami në veprat e tyre paraqi-

⁴¹ Rozhe Garodi, op. cit., fq. 13.

⁴² Adnan Silajdžić, op. cit., fq. 34-46 dhe Džejn I. Smit, op. cit., fq. 335.

⁴³ Adnan Silajdžić, op. cit., fq. 46-47.

⁴⁴ Ibid., fq. 47-48.

tet si falsifikat i ideve të Besëlidhjes së Vjetër dhe të Re, kurse Muhammedi a.s. si fantazues, të përshkuar me djall, antikrisht, etj.⁴⁵

Kisha ortodokse e lindjes dhe ajo ballkanike, greke, ruse, maqedone, serbe, malazeze, sikur edhe disa kisha evangjeliste, pikëpamjen e tyre, tejet negative, kundrejt islamit e bartin nga traditat e hershme kishtare, për ta manifestuar edhe në aktualitetin tonë. Luftërat gjenocidale dhe etnocidale të pjesëtarëve të kësaj feje në Çeçeni dhe në ish/-republikat e tjera sovjetike, në Bosnjë, Kosovë, Kosovën Lindore, Maqedoni dhe në vendet e tjera janë tregues eklatantë për studime historike, sociologjike dhe psikologjike në këtë aspekt. Ata i përjetuan dhe konsideruan muslimanët si popuj barbarë e jo bartës, kreatorë dhe kultivues të vlerave të caktuara intelektuale dhe kulturore.⁴⁶

Qasja e kishës perëndimore kundrejt islamit është zhvilluar, kryesisht, në tri kahje më të rëndësishme:

1. Koha e këmbimit kulturor, sidomos në Spanjë, Itali dhe në Ballkanin Qendror, të cilat mundësuan përcjelljen e trashëgimisë helene në gjuhën latine dhe në disa gjuhë tjera evropiane dhe zhvillimin e kësaj trashëgimie në shkenca të veçanta. Kjo ishte koha e 'penetrimit' musliman në Perëndim, duke nxitur zhvillimin intelektual në Mesjetën evropiane në shekullin XII dhe XIII. Pohimi i disa qarqeve se ndërmjet grekëve dhe R. Dekartit nuk ka ndodhur asgjë me rëndësi, respektivisht se *"shkenca arabe, e cila ka shkuar në pakthim, paraqet, në të vërtetë, vetëm fragmente të mendimtarëve grekë, të cilat i kanë përketshyer jehuditë në Mesjetë"*⁴⁷, e pohime të ngjashme, do ta shtynin Etien Zhilsonin të pohojë se *"pa skolastikën, të kuptuar në domethënien e saj policentrike dhe polivalente, e cila*

⁴⁵ Ibid., fq. 48-49.

⁴⁶ Ibid., fq. 50-51.

⁴⁷ Rozhe Garodi, op. cit., fq. 14.

ka arritur t'i njësojë të vërtetat e shpallura, me të vërtetat veteri-
dente të grekëve, filozofia e re, kurrë nuk do të mund të arrinte atë
që tashmë e ka arritur.”⁴⁸

2. Rrjedhat e rrëfimit popullarizues, të nxitur me le-
gjenda absurde, të cilat kishin mbështetje motivuese po-
litike, ideologjike dhe kulturologjike e historike. Pushti-
mi musliman i Mesdheut krijoi barriera serioze ndërmjet
Oksidentit kristian dhe Orientit islam. Këtë gjendje e
përkrahën dhe e ndihmuan autorët kishtarë me krijimin
e miteve dhe legjendave për Muhammedin a.s. Oksidenti
shihte tek Orienti rrezik të madh, sepse “atje është paraqi-
tur Islami, respektivisht raca monstruoze, që ka filluar fuqishëm
të përparojë.” Përfaqësuesit e kësaj race monstruoze qenë
portretizuar në formën e kreut të zi e të shëmtuar të qe-
nit, që asoconte në saracenët.⁴⁹

Edhe literatura mesjetare kristiane përmban përmbaj-
tje të ngjashme, me ato të periudhave të hershme. Veprat
si *Chanson de gestes*, *Chanson de Roland* dhe të tjera, të asaj
kohe, por edhe *Roman de Mahon* dhe *Legjenda e artë* e Zhak
de Voranjit e paraqesin Muhammedin a.s. dhe mus-
limanët në format më antiqytetëruese dhe më antihu-
mane. Në këtë kuptim, nuk është mbrapa as shën Ber-
nardi, i cili, duke arsyetuar luftërat kryqtare do të pohojë
se ta mbysësh muslimanin nuk do të thotë *homicid* (vrasja
e njerëzve) por do të thotë *malicid* (vrasja e të sëmurëve).⁵⁰
Ngjashëm vepron edhe Dante-ja në *Komedinë Hyjnore* të tij,
të cilën mund ta lexojmë edhe në gjuhën shqipe.⁵¹

⁴⁸ Sipas: Leon Šestov, *Atina i Jerusalem*, Budva, 1990, fq. 177 në: Adnan Silaj-
džić, op. cit., fq. 56. Për kontaktet, fërkimet dhe ndikimet potenciale të
ndryshme paraosmane ballkanike shih: Nexhat Ibrahim, *Islami dhe muslima-
nët në tokat shqiptare ...*, op. cit..

⁴⁹ Adnan Silajdžić, op. cit., fq. 58.

⁵⁰ Sipas: S. Bernard, *Opera omnia*, botim J. Mabillon, Paris, 1839, tom I, vol.
I, col. 1257 A, në: Adnan Silajdžić, op. cit., fq. 60.

⁵¹ Dante Aligieri, *Komedia Hyjnore*, botimi II, Prishtinë, 1981.

3. Rrjedha apologjike dhe polemike në të cilën evropianët janë përpjekur ta njohin islamin në mënyrë që ta refuzojnë atë më lehtë. Revandikimet e këtilla programore do të hetohen edhe në shfaqjen e orientalizmit, islamologjizmit, kolonializmit dhe neokolonializmit, të manifestuar në formë të globalizimit politik të botës aktuale, e që shprehen në metodat perfide të kolonizimit kulturor dhe shpirtëror të popujve kulturor dhe traditave të tyre joperëndimore.⁵²

Botimi i veprave blasfemuese kundër Islamit, në botë dhe te ne, sikur *Vargjet satanike* të Selman Rushdiut në Londër dhe shkrimet antiislame të shumta te ne, paraqesin vetëm hije të zbehtë, respektivisht paraqesin një karikaturë të shkrimeve që janë shkruar në Evropë dhe te ne në Mesjetë.⁵³

Në shekullin XII, monaku francez, Pjetri i shumënderuar, opati nga Klinia (rreth 1092-1156), me qëllim të luftimit më efikas të islamit angazhoi Robertin nga Ketoni, që ta përkthejë Kur'anin, të cilin, ky i fundit e përfundoi në vitin 1143⁵⁴, por ky përkthim, nuk ndikoi në krijimin e kushteve për një njohje më të mirë dhe më të plotë të islamit.

Luftërat kryqtare në shekullin XII dhe XIII dhe disponimi antimusliman i tyre, nuk kontribuoi drejt mirëkuptimit ndërfaqësor⁵⁵ islamo-kristian, ndonëse këto kon-

⁵² Adnan Silajdžić, op. cit., fq. 61. Krahaso: Edward W. Said, *Orientalizëm*, Sarajevë, 1999; Mustafa Es-Siba'i, *Orientalizëm i orientalisti – nga i protiv*, Zenicë, 2003.

⁵³ Shih një shkrim më të gjatë rreth paragjyqimeve dhe gjyqimeve të intelektualëve shqiptar ndaj islamit: Nexhat Ibrahim, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998 (apo: www.zeriislam.com) dhe: Husamedin Feraj, *Skicë e mendimit politik shqiptar*, Shkup, 1999.

⁵⁴ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 335.

⁵⁵ Ahmed Shelebij, *Mewsuatu't-tarihi'l-islamijji we'l-hadareti'l-islamijjeti*, pjesa 5, botimi IV, Kairo, 1979, fq. 572-665.

takte, herë në rol të sunduesit e herë të të sunduarit, zgjaten rreth dy shekuj.

As filozofi e teologu më i madh kristian i skolastikës, Toma Akuini (1225-1274), në veprën e tij *Summa Contra Gentiles*, nuk i kushtoi rëndësi më të madhe islamit, pos disa trajtesa kundër Muhammedit a.s.⁵⁶, dhe nuk u largua nga fryma e veprave të Gjon Damaskusit.

Mirëpo, në shekullin XV, i nxitur nga rrëfimet e çuditshme dhe fantastike, filozofi gjerman Nikolla Kuzanski (1401-1464), filloi ta studiojë më seriozisht islamin, me qëllim përgënjeshtrimi, por me një frymë më tolerante dhe mirëkuptuese.⁵⁷

Madje, as reformatori fetar gjerman, themelues i protestantizmit, Martin Luter (1483-1556), nuk u dallua në aspekt të studimit më objektiv të islamit. Ai, turqit, siç i quante muslimanët, i quajti *kamxhik të Zotit* për ndëshkim, Zotin e tyre e kuptonte si sinonim të djallit, kurse librin e shenjtë musliman e quajti neveritës dhe të turpshëm.⁵⁸ Në një rast tjetër, e si kundërshtar fetar dhe politik i Vatikanit dhe i muslimanëve, M. Luteri, me plotë pezm, urrejtje e neveri pohoi: *“Papa dhe turqit së bashku. Egërsira (bisha) plot jetë dubet të ketë trup dhe shpirt. Fryma ose Shpirti i Antikrishtit është Papa, mishi dhe trupi i tij janë turqit.”*⁵⁹

Vepra *Chansons de Geste* është, po ashtu, ndër buri-
met më të ngarkuara me trillime dhe blasfemi, dhe si e
thonë këtë perëndimorët, jo për shkak se kësisoj men-
donte Evropa në atë kohë, por me qëllim që popullsia të
motivohej për entuziazmin kryqtar.⁶⁰

⁵⁶ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 336. Adnan Silajdžić, op. cit., fq. 108-113.

⁵⁷ Adnan Silajdžić, op. cit., fq. 122 e tutje.

⁵⁸ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 337; Adnan Silajdžić, op. cit., fq. 130 e tutje.

⁵⁹ Sipas: B. Lewis, *Otomanska opsosija*, Novi Mual-lim – časopis za odgoj i obrazovanje, nr. 9/2002, Sarajevë, fq. 27.

⁶⁰ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 340. John L. Espozito, op. cit., fq. 61-65.

Si kapak të këtyre blasfemive, anatemave dhe përjashtimeve, do të theksojmë mendimin e J. Galtung, i cili me përpikëri ka trashëguar 'cilësinë' e Mesjetës, për të treguar edhe karakterin aktual të evropetëndimit: "*Perëndimi, e në veçanti Evropa Perëndimore dhe Amerika Veriore, janë qendra e botës, kurse të gjitha rajonet e tjera, paraqesin periferinë e kësaj fuqie kryesore.*"⁶¹

Megjithatë, kjo dhe vepra të ngjashme, më rrallë, kanë treguar edhe ndonjë realitet, sikur janë pastërtia, modestia dhe inteligjenca e femrave muslimane, trimëria dhe bujaria e luftëtarëve muslimanë etj.

Evropa kristiane dhe kristianizmi në sytë e muslimanëve & Falsifikimi i fesë së Jezusit

Në bazë të rezultateve të deritanishme shkencore, është konstatim i pamohueshëm, se muslimanët nuk e njihnin sa duhet botën kristiane në aspektin fetar, kulturor, historiko-geografik etj. Ka shumë faktorë për këtë, por faktori i parë do të ishte ai se muslimanët janë kënaqur me njoftimet që ofron Kur'ani dhe tradita e Muhammedit a.s. për kristianët. Maria dhe Jezusi ishin të dashur te muslimanët, por sipas prezantimit islam, e jo sipas kristianizmit palian.⁶² Faktor tjetër për mosinteresimin e

⁶¹ J. Galtung, *On the Dialectic between Crisis and Crisis perception*, S. Musto dhe J. F. Pinkele, *Europe at the Crossroads*, Praeger, New York, 1985, fq. 11, në: Ahmet Davutoglu, *Vetëperceptimet e qytetërimeve*, Prishtinë, 2002, fq. 52.

⁶² Pali (apo, Savli, siç quhej, në besimin fillestar të tij, hebraizëm) konsiderohet themeluesi i kristianizmit historik. I ndikuar nga tradita judaiste dhe heleniste, si mendimtar eklektik, transmetoi elemente judeo-kristiane në pikëpamjet e reja, të cilat më vonë, do të quhen kristiane. Mendohet se Kristianizmi ekzistues, me pak ndryshime, është meritë e Palit, kurse kun-

duhur të muslimanëve për kristianët ishte edhe faktori se muslimanët, në periudhën e hershme, ishin të preokupuar me vetveten, me forcimin e fesë islame, me konstituimin e shtetit dhe funksionimin normal të tij. Faktor tjetër ishte edhe neveria që tregonin muslimanët për doktrinën kristiane, pastaj për traditat e tyre, nivelin kulturor të ulët dhe largësia relative dhe udhëtimi i pasigurt deri në vendet kristiane, për shkak të konflikteve dhe luftërave të shpeshta, në këtë periudhë.⁶³ Megjithatë, kontakte kishte, kurse dëshmia më e mirë është Gjoni nga Damasku, i cili vepronte në pallatin e halifit dhe njëkohësisht shkruante vepra të fuqishme kundër Islamit. Këtë e dëshmojnë edhe burimet kristiane edhe burimet islame. Në periudhën e halifit El-Me'mun, në prani të tij zhvilloheshin debate fetare dhe filozofike, ku merrnin pjesë katolikët, adhuruesit e zjarrit, sabinjtë, filozofët dhe kelimistët (apologjetët islamë).⁶⁴

Dëshmia më e vjetër e ruajtur e njohur, në të cilën përmendet Evropa Perëndimore, është nga shekulli IX-të, dhe sipas të gjitha gjasave, rrjedh nga burimet greke.⁶⁵

Në shekullin X, gjeografi dhe historiani i madh musliman El-Mes'udi, në veprën e tij monumentale, *Muruxh'udh-dbeheb* (Fushat e arta) ka qenë ndër autorët e paktë që ka treguar interesim për botën kristiane dhe ka dhënë

dërshtarët e tij, mendojnë se ka tradhëtuar besimin e mirëfilltë jesusian (të Isait). Shih për jetën, veprën dhe mendimet: *Biblijski leksikon*, botimi III, Zagreb, 1988, fq. 230-233; *Enciklopedija žvrih religija*, Beograd, 1990, fq. 540; Wilfrid J. Harrington, *Uvod u Novi Zavjet*, Zagreb, 1983, fq. 247 e tutje; Xavier Leon-Dufour, *Rječnik Biblijske Teologije*, botimi III, Zagreb, 1988, fq. 30-33, 250-252, 644-647, 1430-1432, 1500-1502; Andrija Gams, *Biblija i društvo*, Novi Sad, 1979, fq. 184-202 etj.

⁶³ Ahmed Fuad El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002, fq. 38 e tutje. Džejn I. Smit, op. cit., fq. 343.

⁶⁴ Sipas: A.S. Triton, *Muslim Theology*, Royal Asiatic Society, Londër, 1947, fq. 73, në: Ahmet Davutoglu, op. cit., fq. 45.

⁶⁵ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 343 dhe A. F. El-Ehwani, op. cit., fq. 38-45.

shënime mbi mbretërit frenkë dhe mbi aspektet tjera historike të vendeve kristiane.⁶⁶

Njohuritë e vogla të muslimanëve për vendet kristiane bënë që autorët muslimanë mos të bëjnë dallimin midis Romës dhe Konstantinopolit, të cilët i quanin *Rum*. Për arsyet e përmendura më lart, në Evropë udhëtohej më pak, e ato pak udhëtime ofrojnë të dhëna të varfëra, nga të cilat nuk mund të formohet mozaiku i asaj kohe.

Shumica e muslimanëve, më shumë, udhëtonin në Lindje, duke e konsideruar Lindjen, më të kulturuar e më të qytetëruar.

Në shekullin X, Ibrahim ibn Jakub El-Israili, ishte ndër autorët e paktë muslimanë, që ofroi të dhëna interesante dhe deri atëherë të panjohura për Francën, Gjermaninë dhe vendet sllave nga përvoja e tij personale.⁶⁷

Edhe në shekujt vijues nuk kemi ndonjë interesim shumë të madh të muslimanëve për Evropën dhe rezultoi se, edhe njohja e muslimanëve për Evropën ka qenë e vogël dhe e pamjaftueshme.

Kadi Seid Ibn Ahmedi nga Andaluzia bën pjesë ndër ata pak autorë që shkruan për Evropën në shekullin XI. Ai shkroi veprën *Libri mbi llojet e popujve*, në të cilën flet për grekët, romakët, frankët dhe për disa grupe etnike nga Evropa Lindore, duke i klasifikuar evropianët dhe zezakët nga Afrika si barbarë të bardhë dhe të zi, të cilët jetojnë jashtë botës së civilizuar.⁶⁸

Gjeografi dhe kartografi më i madh mesjetar El-Idrisi, i lindur në Ceutë në vitin 1100, në vitin 1154 në Sicili, në Palermo, në pallatin e Rogjerit II, shkroi gjeografinë e botës, me titull *Nuz`hat`ul-mushtak fi ihtiraki`l-afak* (Pu-

⁶⁶ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 343-344.

⁶⁷ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 344.

⁶⁸ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 344. Këto të dhëna nuk patëm mundësi t'i verifikojmë.

shimi i njeriut që mallëngjen të udhëtojë nëpër botë, për-kthimi sipas F. Hitit). El-Idrisi vizitoi edhe pjesë të tokave shqiptare dhe ofroi shënime empirike nga vendi i ngjarjes për këto vende, që i kishte siguruar vetë apo nëpërmjet nxënësve të tij. Madje për Rogjerin e punoi globusin qiellor dhe kartën e botës në formë disku nga argjendi.⁶⁹

Idrisi një kohë të gjatë ka shërbyer si burim historik si për muslimanët, ashtu edhe për mbretërinë normane të Rogjerit.

Me fillimin e kryqëzatave historianët dhe kronistët muslimanë ishin më aktivë në përshkrimin e asaj që ndodhte, duke dhënë hollësi më të mëdha, por raportet e tyre nuk ofrojnë të dhëna më të hollësishme për motivet e kryqëzatave dhe për përbërjen etnike, nacionale të ushtrisë kryqtare.⁷⁰

Në mesin e atyre që shkruajtën për historinë evropiane është Jakut ibn Abdullah El-Hamewiu (1179-1229), autor i fjalorit gjeografik *Mu'xhem'ul-buldan*. Vepra është e tipit enciklopedik, sipas rendit alfabetik.⁷¹

⁶⁹ F. Hiti, op. cit. fq. 549-550. Nexhat Ibrahim, *Islami në Ballkan ...*, op. cit., fq. 45 dhe 68. F. Hiti, op. cit. fq. 549-550.

⁷⁰ Ahmed Shelebij, op. cit., fq. 572 e tutje.

⁷¹ Filip Hiti, op. cit., fq. 351-352. Shih një shkëputje nga vepra *Mu'xhem'ul-buldan* e Jakut el-Hamewiut, e botuar në Kairo më 1906. Si ilustrim do t'i cekim disa pjesë nga vepra e Jakut El-Hamewiut:

"Bashgird ... është vendi ndërmjet Konstantinisë (Stambollit, NI) dhe Bullgarisë. Muktedir Bîl-lahi e pati dërguar Ahmed ibn Fadlan ibn Abbas ibn Rashid ibn Hammadin, klientin (mevla) e Emiru'l-mu'minin, pastaj klientin e Muhammed ibn Sulejmanit, mbretit të Sllavëve, i cili e pati pranuar islam bashkë me banorët e vendit të vet, që t'ua përcjellë pelerinat dhe t'ua mësojë dispozitat islame. Ibn Fadlani ka rrëfyer çdo gjë që ka parë prej kur ka dalë nga Bagdadi, deri sa nuk u kthye, kurse nisja e tij ishte në muajin safer të vitit 309 (921). Te theksimi i Bashgirdëve Ibn Fadlani thotë: "Dhe erdhëm në vendin e një populli turk që quhet Bashgird, ... Këtë e shënoi Ibn Fadlani për ta, e sa më përket mua, unë kam gjetur në qytetin Halep (Aleppo) një grup të madh të cilët i quajnë Bashgirdë. Janë tërësisht bardhoshë në flokë dhe fytyrë. ... Mësojnë fikhun sipas shkollës së Ebu Hanifes. E pyeta njërin ndër ta, të cilin e konsideroja të mençur, për vendin dhe gjend-

Për evropianët dhe kristianizmin shkroi edhe Ebu Hamid El-Garnati El-Endelusi (i lindur më 1080), në Granadë të Spanjës. Vepra e tij *El-Mu'reb an ba'de axha'ibi magreb* flet hollësisht për vendin e sllavëve, Hungarinë etj., flet me tolerancë dhe respekt, duke bërë përshkrime historike, fetare, etnografike, të kulinarisë, tregtisë etj..⁷²

jen e tyre. Ai më ka thënë: “Vendet tona janë pas Konstantinisë (Stambollit) në shtetin e një populli frank (Arabët thujse të gjithë evropianët i quajnë Frank), të cilët quhen hungarezë. Ne jemi muslimanë dhe shtetas të mbretit të tyre në skaj të vendeve të tyre. Jemi rreth tridhjetë fshatra, prej të cilave secili fshat është sikur qytezë. Vetëm mbreti i hungarezëve nuk na lejon të ndërtojmë mure rreth asnjë fshati duke u frikësuar se mos ngrihem kundër tij. Ne jemi në mes të vendeve kristiane: në veri të vendit tonë janë vendet sllave, në jug vendet e Papës, (mendon Romë), kurse Papa është kryepari i frankëve dhe ai tek ata është zëvendës i Mesihut, ngjashëm siç është te muslimanët sunduesi i besimdrejtëve. Urdhërat e tij në aspekt të fesë janë të plotëfuqishme te të gjithë ata. (Shtojcë e Jakutit). Në perëndim tonin është Andaluzia, kurse në veri vendet bizantine, Konstantinia dhe krahinat e saj. Gjuha jonë është gjuha e frankëve, veshmbathja jonë është veshmbathja e tyre. Ne shërbejmë bashkë me ta edhe në ushtri dhe luftojmë tok me ta kundër çdo grupi, sepse ata nuk luftojnë pos me kundërshtarët e islamit.’ E pyeta për arsyen e kalimit të tyre në islam kur gjenden në mes të vendeve kristiane, kurse ai më tha: “Kam dëgjuar një grup të stërgjyshërve tanë që rrëfejnë, se para shumë kohësh këtu në vendin tonë kanë ardhur shtatë muslimanë nga vendi i Bullgarëve dhe u vendosen në mesin tonë. Në mënyrë të mirë na njoftuan me lajtlutjet tona në të cilat ishim dhe na drejtuan në rrugë të drejtë në fenë islame. Zoti, qoftë i falënderuar, na udhëzoi, dhe të gjithë kaluam në islam dhe Zoti zemrat tona i hapi para besimit. Ne vinë në këto vende dhe mësojmë, e kur të kthehem në vendet tona banorët e atjeshëm na nderojnë dhe na dorëzojnë në besim neve gjërat e tyre të fesë”. E kam pyetur, përse i ruajnë mjekrat sikur frankët, kurse ai më tha: “Ndër ne i ruajnë vetëm ushtarakët dhe ata bartin roba ushtarake sikur frankët, kurse të tjerët nuk veprojnë kështu”. I thashë: “Sa është largësia ndërmjet nesh dhe vendeve të tyre”? Ai më tha: “Prej këtu deri në Konstantini është rreth një muaj e gjysmë, kurse nga Konstantinia deri në vendet tona po aq”. Sa i përket El-Istarhiut, ai këtë e cek në librin e vet, se prej Bashgjirdit deri te Bullgarët ka njëzet e pesë konaqe, kurse prej Bashgjirdit deri në Peçeneg (në tekstin arab ‘El-Bexhenak’), kurse edhe këta janë lloj turqish, ka dhjetë ditë.” (Nga: Nexhat Ibrahim: *Islami dhe muslimanët në tokat shqiptare...*, Shkup, 2003, fq. 113-116).

⁷² Për ilustrim shih një pjesë nga vepra e El-Endelusit:

Hyra në vendin e sllavëve nga Bollgaria. Erdha me anije tatëpjetë ujit nëpërmjet lumit të madh, të cilin e quajmë lumi "Sllavë", uji i të cilës është i zi siç është Oqeani Atlantik (Bahru'dh-dhaham), sikur të ishte ngjyrë shkrimi. ... Vendi sllavë është vend i gjerë dhe i pasur, në tregje ka mjaft mjaltë, thekër dhe elb, por edhe mollë të mëdha ... Sllavët janë popull shumë i guximshëm. Vendbanimet e tyre gjenden në male në afërsi të lumit të madh dhe i rruajnë mjekrat. Rrëfejnë kristianizmin romak dhe janë nestorianë. ...

Në këtë vend jetojnë dy lloje muslimanësh: Megaribët (parëndimorët) dhe Huvarizmijët. Edhe njëri edhe tjetri grup janë me mijëra. Huvarizmijët (Ismailitët) i shërbejnë mbretit në shërbime të ndryshme. Publikisht predikojnë kristianizmin, kurse fshehurazi islamit. Me Megaribët jam shoqëruar më shumë, sepse janë më mikëpritës. Mjaft i kam mësuar në fe dhe në alfabetin arab. Jam përpjekur shumë t'i mësoj në obligimet fetare (farzet) në namaz dhe në ibadetet tjera. Në mënyrë të thjeshtë ua kam shpjeguar obligimin e haxhit, mirazit (trashëgimisë, N.I.) dhe madje gjatë qëndrimit tim kanë filluar ta aplikojnë mënyrën islame të mirazit. Disa prej më kanë lutur që t'i mësoj me alfabetin islam, qoftë edhe të dinë sa ta përkruajnë. Njërit prej tyre i kam thënë se e ka më mirë e kuptojë se çfarë e kam mësuar dhe këtë ta mbajë mend, se sa të mësojë alfabetin arab. Qartë, nuk më kuptoi mirë, sepse më tha: *"A nuk na ke mësuar para do kobe me hadithin e Muhammedit a. s. që thotë: Dijen shënoje me shkrim"*. ...

Këta muslimanë nuk dinin për namazin e xhumasë, as që e falnin. U thashë: *"Pejgamberi i Zotit, Muhammedi a. s. thotë: Namazi i xhumasë është haxhi i fukarenjve. Kush nuk ka mundësi ta kryej haxhin, le ta falë namazin e xhumasë, do të ketë shpërblimin sikur ta kishte kryer haxhin."* Para se të largohesha prej tyre, më shumë se në dhjetë mijë vende falej namazi i xhumasë, disa publikisht e disa në vende tjera, sepse vendi i tyre është shumë i madh. ...

Në mesin e tyre kam qëndruar tri vjet dhe gjatë kësaj kohe i kam vizituar të gjitha qytetet, pos katër prej tyre. Vendi i përket rrethit të madh romak dhe në lindje kufizohet me Bizantin. Ka male prej ku nxirret ari dhe argjendi dhe sipas pasurive natyrore është vendi më i pasur. ...

Robëresha mund të blehet për dhjetë dinarë, e gjatë kohës së luftës edhe për tre dinarë ...

Djalit tim më të vjetër Hamidin e lashë me këta muslimanë në Hungari. Kur e lashë kishte tridhjetë e disa vite. U martua me një vashë nga këta muslimanë, me të cilën ka pasur fëmijë. Ishte i mirë dhe i guximshëm. Deri sa ishte i vogël e kam mësuar me të gjitha dituritë islame. Në rinia ka mësuar gjysmën e Kur'anit përmendësh. ...

"Shkurtimisht në këtë shkrim kam theksuar dëshnimet e mia nga udhëtimi. Për përshkrimet më të hollësishme do të duhej shumë më tepër hapësirë dhe kohë, por mendoj se kjo është e mjaftueshme. Sikur mos të ishin liderët e respektuar e çmuar, të cilët me mua kanë folur dhe më kanë rekomanduar që ta shkruaj këtë. Këtë nuk do ta bëja, sepse nuk e ndiej veten të aftë për këtë. ...Nga Hungaria shkova në vitin 1153, kurse nga vendi i Turqve në vitin 1154. ...".

Në fillim të shekullit XIV kemi historinë e mjekut dhe historianit Reshiduddin (1247-1318), e cila flet për frankët, Romën antike, çuditë e shenjtoreve dhe traditat pagane.⁷³ Ndonëse kishte të dhëna për kristianët, as kjo vepër nuk zgjoi ndonjë interesim te muslimanët për botën kristiane.

As Ibn Halduni nuk i kushtoi ndonjë kujdes të madh botës kristiane, pos disa shënimeve periferike, ndonëse posedonte njohuri për Biblën dhe organizatën kishtarë.⁷⁴

Mirëpo, nëse interesimi i muslimanëve ka munguar për çështjet historike, dhe përgjithësisht ato profane, interesimi nuk ka munguar në shkencat fetare. Shumë dijetarë muslimanë janë marrë me studime kristiane, respektivisht të feve komparative. U krijuan shumë vepra për teologjinë kristiane, me qëllim polemike, kritike dhe refuzimi. Është karakteristike se të gjitha veprat mbështetjen e kërkonin në librin e Kur'anit dhe në hadithet e Muhamedit a.s. Muslimanët nuk kishin interesim për studimin e Biblës ekzistuese, sepse kishin bindjen se ajo është deformuar nga njerëzit, pos kur kërkonin argument për paralajmërimin e Biblës se do të shfaqet më vonë një i dërguar i Zotit me emrin Muhammed (Ahmed). Pas përhapjes së islamit në Siri, Persi, Afrikë dhe në vende të tjera, diskutimet polemizuese ndërmjet muslimanëve dhe kristianëve lindën si rezultat i kontakteve të ndryshme.

Shekulli IX është karakteristik sepse disa dijetarë filluan të shkruajnë kundër kristianizmit. Et-Taberiu (vdiq më 855), më herët nestorian kristian, e përgënjeshtroi kristianizmin.⁷⁵

Gjerësisht: Nexhat Ibrahim, *Islami dhe muslimanët në tokat shqiptare ...*, op. cit., fq. 117-125.

⁷³ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 345.

⁷⁴ Ibid., fq. 345.

⁷⁵ Ibid., fq. 346.

Në shekullin IX edhe Amr ibn Bahr El-Xhahidh shkroi kundër kristianëve, sidomos kundër trinisë, dedikuar halifit El-Mutevekkilit.⁷⁶

El-Me'muni, i cili sundoi gjatë viteve 813-833, formoi Akademinë për filozofi e dituri të tjera me emrin *Daru'l-hikmeb* (Shtëpia e Urtësisë) në Bagdad, në krye të së cilës e vendosi El-Kindiun (795-866) e famshëm. Krahas përkthimeve nga të gjitha fushat nga gjuhët e tjera në gjuhën arabe, që më vonë muslimanët në këto dituri do t'ua kalojnë autorëve të përkthyer, dijetarët muslimanë në diskutimet e tyre kundër kristianëve filluan të përdorin logjikën dhe filozofinë në vend të Librit të shenjtë, të cilin e përdornin në masë më të vogël, siç bëri El-Kindiu në veprën e tij "*Përgënjeshtërimi i kristianëve*". El-Kindiu, në metodën e tij ishte i prirur me qëllim që ta kursejë Librin e shenjtë nga diskutimet shpeshherë, jokorrekte. Për këtë arsye përdorte logjikën aristoteliane kundër trinisë kristiane dhe kundër mësimit kristian përgjithësisht.⁷⁷ Mirëpo, shumë dijetarë tjerë muslimanë, juristë dhe kelmistë, mbështetjen e tyre kundër kristianëve e kërkonin në Kur'an dhe Hadith, jo për të argumentuar, por për të konfirmuar të vërtetën e librit të tij të shenjtë, Kur'anit, sepse dyshonin në efikasitetin e mënyrës së El-Kindiut.

Mirëpo, disa teoricienë muslimanë e përdorën edhe më tej metodën e El-Kindiut, me anë të logjikës aristoteliane, për t'i formuluar argumentet e doktrinës së tyre kundër kristianëve, duke mos kaluar kufijtë normalë të mësimëve të shkollave teologjike islame. Thuhet se juristi malikit, El-Bakil-laniu (vdiq 1013), i cili jetoi në Bagdad, bindshëm me argumente filozofike, ka përgënjesht-

⁷⁶ Ibid., fq. 346.

⁷⁷ Këtë vepër të El-Kindiut sot nuk e kemi, por për këtë mësojmë nga citatet e autorit kristian jakobit, Jahja ibn Adi. Sipas: Ibid., fq. 347.

ruar pohimet kristiane, sidomos pohimet e tyre mbi natyrën hyjnore të Jezu Krishtit.⁷⁸

Në shekullin XI kemi edhe një autor të madh, andaluzianin Ibn Hazmin (994-1063), i cili ashpër ka atakuar librat e shenjta kristiane, meqë njihte hollësisht Biblën. Vepra e tij “*Kitab’ul-milel we’n-nihal*” (Libri mbi religjionet dhe sektet), e cila konsiderohet vepra e parë e feve komparative në historinë botërore, në fakt, paraqet mbrojtjen e islamit kundër mashtrimeve të feve të tjera, sidomos kundër kristianizmit.⁷⁹

Në fund të Mesjetës kemi edhe një kritikues të njohur të kristianizmit, Ibn Tejmijen (1263-1328), i cili në veprën e tij “*Përgjigje korrekte atyre që ndryshuan religjionin e Krishtit*”, përgënjeshtroi veprën e peshkopit transjordanëz, Petrin, i cili e shkroi atë në shek. IX.⁸⁰

Ndikimi i Islamit në Evropën mesjetare & Hedhja e farës së vërtetë

Ekspansioni musliman në shekujt VII e më tutje, ka krijuar kushte për ringjalljen e kulturave rajonale dhe për zhvillimin e kulturës botërore përgjithësisht dhe kushte politike, ekonomike, sociale dhe kulturore për pikëpamje të reja. Edhe pse ky ekspansion musliman ka qenë i shpejtë, në asnjë çast ai nuk ishte rrënues, siç ishte invadimi mongol në shekullin XIII, as sikur ishin kryqëzatat, në shekujt XII-XIV, por siç pohon Georges Rivoire, a,

⁷⁸ Ibid., fq. 347.

⁷⁹ Ibid., fq. 348. Krlis.: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq.295-301. Henry Corbin, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1997, fq. 241.

⁸⁰ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 348.

ekspansioni musliman ishte krijimi i shtetit universal i cili “nuk pranon dallime racore, as dallime në kushtet sociale, kurse rregulli i vetëm, në të cilin insiston, është drejtësia unike dhe vëllazëria.”⁸¹ F. Hiti, po ashtu, pohon: “Spanja muslimane ka shkruar një nga kapitinat më të ndritshme në historinë shpirtërore të Evropës. Ndërmjet mesit të shekullit VIII dhe fillimit të shekullit XIII ... popujt që flisnin me gjuhën arabe, ishin bartësit kryesorë të kulturës dhe qytetërimit në tërë botën ... ato bënë të mundshme renesansën e Evropës Perëndimore.”⁸² Ky fakt hedh poshtë parullën dhe argumentin, të proklamuar fuqishëm, një kohë të gjatë, nga rivalët e muslimanëve, si në botë ashtu edhe ndër shqiptarët se fuqia ushtarake dhe dhuna ekonomike, ishin faktorët kryesorë për ekspansionin musliman.⁸³ Në pamundësi që, në këtë pjesë, të shtrohen faktorët e ndryshëm të ekspansionit të shpejtë, do ta paraqesim pohimin e shkrimtarit të njohur spanjoll, Blasko Ibanjez, në veprën e tij *Në hijen e katedrales*: “Në Spanjë, Renesansa nuk erdhi nga veriu, me invazionet barbare, por nga jugu, me pushtuesit arab ... Prej andej na erdhi kejo kulturë e re, e fuqishme, e cila ka pasur zhvillim të shpejtë fenomenal, kulturë e cila posa kishte lindur, përnjëherë ua tejkaloi të gjitha të tjerave, kulturë, të cilën e krijoi entuziazmi fetar i të dërguarit të Perëndisë dhe e cila në vete përmbante tërë atë që ishte më e mira në Judaizëm dhe shkencën bizantine ...”⁸⁴

Historianët mendojnë se kontributi musliman në Perëndim është shumëshpresorë:

⁸¹ M. N. Roy, *The Historical Role of Islam*, kapitula 1-3, sipas: C. A. Qadir, *Uticaj islamskog mišljenja na Zapad*, M. M. Sharif, II, op. cit., fq. 388.

⁸² F. Hiti, op. cit., fq. 504.

⁸³ Shih për kontributin e muslimanëve në shkencat humaniste, natyrore, artistike, ekonomike, sociale etj. në: Rozhe Garodi, op. cit., fq. 5-152.

⁸⁴ Rozhe Garodi, op. cit., fq. 17-18.

1. Muslimanët inicuan lëvizjen humaniste në Perëndim.

Kontributi më i rëndësishëm i botës muslimane mesjetare, dhënë botës kristiane, është ajo që Evropa u njoh me klasikët e mëdhenj grekë dhe romakë nëpërmjet përkthimeve, komenteve dhe krijimeve autoriale muslimane. Në kohën e sundimit të halifit El-Me'mun (813-833), deri sa Evropa ende nuk dinte të lexonte, ai në Bagdad themeloi Akademinë *Daru'l-hikmeh*, e cila merrej me përkthimin, komentimin dhe shkrimin e veprave shkencore e filozofike. Me përfundimin e shekullit IX, në gjuhën arabe ishin të përkthyer gati të gjitha veprat e Aristotelit, Platonit, Galenit, Ptolemeut, Euklidit, Arkimeidit e të tjerëve.⁸⁵ Në këtë mënyrë, kultura muslimane, me ripërtëritjen e kulturës së harruar heleniste, paraqet bazën themelore për Renesansën dhe Humanizmin evropian.⁸⁶

2. Futi shkencat historike.

Kur'ani ekspozon të kaluarën, duke ftuar hulumtuesit që ta gjurmojnë historinë. Kur'ani thirri në histori dhe në natyrë si burime të njohjes. Kjo ftesë rezultoi duke dhënë disa historianë botërorë, si: Taberiu, Mes'udi, Ibn Hajjani, Ibn Halduni, El-Biruni, Ibn Batuta etj.⁸⁷

⁸⁵ Filip Hiti, op. cit., fq. 504, 533, 594 etj.

⁸⁶ Rozhe Garodi, op. cit., fq. 20. Džejn I. Smit, op. cit., fq. 348. Ahmed Fuad El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002, fq. 38-58.

⁸⁷ M. M. Sharif, II, op. cit., fq. 357. *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, Sarajevë, 1987, fq. 235-264. F. Hiti, op. cit., fq. 511.

3. Futi metodën shkencore.

Muslimanët i ndihmuan Perëndimit me futjen e metodës shkencore dhe induktive të hulumtimit. Dy shkencëtarë, veçanërisht, u dalluan: Muhammed Ibn Zekerija Er-Raziu dhe Ibn Hejthemi.⁸⁸

4. U ndihmoi skolastikëve ta pajtojnë filozofinë me besimin.

Perëndimi, deri në shekullin XV, filozofinë dhe shkencën i konsideronte kundërshtare të fesë. Për këtë arsye, Aristoteli, El-Kindiu, Ibn Sinai, Ibn Rushdi e shumë të tjerë, janë gjykuar dhe refuzuar, Xhordano Bruno është djegur, Kepleri është përndjekur, Galileu është detyruar të tërhiqet nga mendimi i tij nën kërcënimin e hedhjes në zjarr të tërbuar. Muslimanët bënë që Perëndimi t'i respektojë të dyja.⁸⁹

5. Stimuloi misticizmin perëndimor.

Misticizmi musliman ndikoi edhe në misticizmin perëndimor, sepse siç pohon A. J. Arberry, shumë krijime evropiane nuk mund të kuptohen ndryshe, pos si ndikime të muslimanëve.⁹⁰

⁸⁸ M. M. Sharif, II, op. cit., fq. 357-358; Krls.: *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, op. cit., fq. 147-182.

⁸⁹ M. M. Sharif, II, op. cit., fq. 359; *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, op. cit., fq. 105-143.

⁹⁰ M. M. Sharif, II, op. cit., fq. 359-360.

6. Vuri themelet e Renesansës italiane dhe deri diku formësoi mendimin modern evropian deri në kohën e Kantit, e në disa aspekte, madje, edhe pas tij.⁹¹

Ekzistojnë edhe mënyrat tjera të ndikimit musliman në dituritë, kulturën dhe qytetërimin evropian, si:

1. Rrugët e depërtimit të diturisë nga gjuha arabe në gjuhën latine dhe gjuhë të tjera janë të shumta, por pushimi i sërishëm i Sicilisë, por edhe i pjesëve veriore të Spanjës, nga ana e kristianëve, iu mundësoi atyre që të vijnë deri te një numër i madh i shkrimeve muslimane dhe i dijetarëve muslimanë. Nga një anë, shkencëtarët kristianë, dhe nga ana tjetër, shkencëtarët muslimanë, në qytetet që ende ishin të përbashkëta, trasuan rrugën për hulumtime të reja. Muslimanët ndihmuan shumë në tregti, detari, astronomi etj.⁹²

2. Rrugë tjetër e depërtimit të diturisë nga muslimanët në Evropë është aktiviteti misionarist i dominikanëve dhe franjevitëve, por edhe i sekteve të tjera kristiane, të cilët të angazhuar për konvertimin e muslimanëve, studiuar arabishten dhe islamin.⁹³ Disa sekte fetare kristiane dërguan studentë të tyre në universitetet muslimane edhe brenda shtetit në Spanjë, Sicili etj., që pastaj, disa prej tyre të përcjellin përshtypjet e tyre në vendin e vet, të bëjnë imitime dhe të bëhen edhe papë, sikur prifti Xherberi, (i cili në vitin 999 u bë Papë i Romës, me emrin kishtar Silvesteri II)⁹⁴.

3. Rruga kryesore e depërtimit të diturisë nga muslimanët në Evropë janë kryqëzatat, pastaj tregtarët dhe entuziastët e ndryshëm, kontakte, të cilat sollën deri te fër-

⁹¹ Ibid., fq. 353 dhe 361-387.

⁹² Rozhe Garodi, Op. cit., fq. 22. Muhammed Abdu-rahman Khan, *Dopri nos muslimana nauci i kulturi*, Novi Pazar, 2003, fq. 80.

⁹³ Dzejn I. Smit, op. cit., fq. 349.

⁹⁴ Rozhe Garodi, op. cit., fq. 23. Muhammed Abdu-rahman Khan, op. cit., fq. 80.

kimet dhe këmbimet e ndërsjella më të ngjeshura, që do të rezultojnë deri te rezultatet më të mëdha intelektuale dhe shkencore. Përkundër tendencave dhe paragjyqimeve evropiane, gjatë studimit të diturive muslimane, që t'i studiojnë ato për t'i ngadhënjyer muslimanët më lehtë, megjithatë është konstatim i përgjithshëm se mendimi dhe shkenca muslimane deri në shekullin XIII, më tepër paraqiste ndikim se sa burim të informacioneve, që më vonë, në masë të caktuar, do të ndryshojë. Përkundër kësaj gjendjeje, gjuha arabe edhe më tej do të vazhdojë të ndikojë në Evropë në fushën e filozofisë dhe shkencës. El-Kindiu, El-Farabiu, Err-Rraziu, Ibn Sinai, Hajjami, Ibn Rushdi, El-Gazaliu, Ibn Tufejli, Ibn Halduni e intelektualë tjerë muslimanë, do të jenë objekt studimi dhe hulumtimi për evropianët deri vonë, në shekullin XVIII-XIX.⁹⁵

Këtë kapitull do ta përfundojmë me fjalët e priftit Doshen, i cili transmeton fjalët e Mihail Sirianit:

“Zoti i hakmarrjeve, kur i pa keqbërjet e romakëve, të cilët, kudo që vinin, i plaçkitnin kishat dhe manastiret tona, pamëshirshëm na detyronin të besojmë ashtu si besojnë ata, i dërgoi nga Jugu bijtë e Ismailit, që të na shpëtojnë dhe mbrojnë. Për ne, kejo, ishte gjë mjaft e madhe që të lirohemi nga egërsia dhe dhuna e romakëve dhe që, pas kësaj, të kënaqemi në paqë të madhe dhe në qetësi të vërtetë.”⁹⁶

Rogjer Bekoni, filozofi më i madh perëndimor i shekullit XIII, i cili në etikën sociale, në idenë mbi qytetshetin dhe në filozofinë e religjionit ka ndjekur Ibn Sinain, zëshëm, pohon: *“E tërë filozofia buron prej islamit.”⁹⁷*

Në përfundim do të theksojmë një citat më të gjatë nga vepra e famshme *Renaissance des Islams* (Rilindja e Islamit), e orientalistit të madh gjerman, Adam Metz, për

⁹⁵ M. M. Sharif, op. cit.

⁹⁶ Rozhe Garodi, op. cit., fq. 83.

⁹⁷ Ibid., fq. 103. M. M. Sharif, II, op. cit., fq. 376.

të demonstruar një pjesë të thesarit të pasur musliman: *“Pika elementare që e dallon qytetërimin islam nga Evropa mesjetare kristiane është fakti se për dallim nga e dyta, brenda kufijve të të parit kanë jetuar popuj të besimeve të ndryshme. Domosdoshmëria e koekzistencës ia ka hapur rrugën lindjes së një atmosfere të tolerancës për të cilën Evropa mesjetare nuk ka pasur njohuri. ... Akti i presionit ose i keqtrajtimit të një kristiani që e ka paguar xhizjen nga ana e një muslimani, me qëllim që ai (kristiani) ta pranojë islamin, është trajtuar si një gjë për të cilën jepet dënimi me vdekje. ...”*⁹⁸

Pelegrinët kristianë si udhëlidhës ndërmjet qytetërimit kristiano-musliman & Braktisja e rastit për njohje dhe afrim mendimesh

Hulumtuesit dhe pelegrinët përgjatë tërë kohës së mesjetës vizituan Palestinën, vendin e shenjtë Jerusalemin dhe vendet tjera. Këto vizita ishin burimi kryesor i njohurive që evropianët i arrinin për muslimanët, të cilët jetonin dhe sundonin aty.

Këto vizita filluan me njohjen e kristianizmit nga ana e perandorit romak, Konstantinit, për t'u popullarizuar me kalimin e kohës. Me islamizimin e këtyre tokave, dëshira për vizitimin e vendeve të shenjta, u rrit, kryesisht për dy faktorë:

1. *Për qëllime politike*, që kristianët t'i mbajnë lidhjet me Jerusalemin dhe në këtë mënyrë të dëftojnë praninë e tyre aty, qoftë edhe simbolikisht.

⁹⁸ Adam Metz, *Die Renaissance des islams*, Heidelberg, 1922, fq. 29-32, në: Ahmet Davutoglu, op. cit., fq. 44.

2. *Për qëllime fetare*, të cilat i motivonin kisha dhe vetë klerikët si një lloj i vetëpendimit.⁹⁹

Se Perëndimi ka qenë i interesuar që pelegrinimi i kristianëve në vendet e shenjta të zhvillohet normalisht tregon edhe marrëveshja ndërmjet Karlit të Madh dhe halifit musliman, Harun Err-Reshidit.¹⁰⁰

Këto vizita i ndihmonte edhe pelegrinimi i personaliteteve të mëdha fetare dhe politike kristiane, të cilët ndikonin te masa për masovizimin e pelegrinazhit, sidomos kur udhëtohej në mënyrë të organizuar.

Deri në shekullin XI numri i vizitorëve që rritur, kryesisht, për shkak se muslimanët i respektonin kristianët nga obligimi fetar që e kishin nga tekstet fetare, por edhe për shkak se u hapën rrugë të reja të depërtimit deri në vendet e shenjta. Kalimi i Hungarisë në kristianizëm dhe konstituimi i mbretërisë normane në Itali, e ndihmoi këtë masovizim, sepse, ata, si besimtarë të rinj, posedonin zell dhe kontribuonin materialisht për vendet e shenjta. Edhe në shekullin XIII kemi disa marrëveshje ndërmjet muslimanëve dhe kristianëve për sigurimin e rrugëve për vizitorët kristianë.¹⁰¹

Struktura e vizitorëve tregon se shumica e tyre ishin nga shtresat e ulta. Por, kishte edhe nga shtresat e mesme e të larta. Është karakteristike se qoftë nga shtresa e ulët, qoftë nga shtresa e lartë, kishtare apo laike, kemi shumë pak shënime nga kjo kohë. Përshtypjet e njerëzve që kanë lënë shënime tregojnë se as kristianët, por as muslimanët nuk kanë pritur se do të gjejnë te pala tjetër diçka interesante për t'u shënuar. Me fillimin e kryqëzave filloi të ndryshojë edhe gjendja e informacioneve. Serioziteti i ndërmarrjeve ushtarake, angazhimi shumë-

⁹⁹ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 351.

¹⁰⁰ Ibid., fq. 351.

¹⁰¹ Ibid., fq. 352.

përmasash i kryqëzatave, ndikoi që të dyja palët të studiojnë palën kundërshtare për qëllime *ushtarake* - për nënshkrimin më të lehtë të muslimanëve dhe për qëllime *fetare* - për konvertimin më të lehtë të muslimanëve.¹⁰² Në këtë mënyrë, kemi përshkrime të hollësishme, fillimisht duke e akuzuar njëri-tjetrin, sidomos pala kristiane atë islame, por më vonë duke i zbutur tonet, meqë pala kristiane pa se pasardhësit e saracenëve (muslimanëve) meritojnë kujdes më të madh si në aspektin fetar, ashtu edhe në atë politik, ekonomik, social, kulturor, moral etj.¹⁰³

Fërkimet ushtarake ndërmjet Lindjes islame dhe Perëndimit kristian & Kryqëzatat: Krim institucional atëherë e sot

/Kryqëzatat: Kompleksiviteti i shkaqeve, i motiveve dhe i pasojave/

Shikuar objektivisht, Luftërat kryqëtare gjatë shekujve XII-XIV ishin vetëm një kaptinë mesjetare në marrëdhëniet dhe fërkimet e gjata Orientalo-Oksidentale (persiano-bizantine) dhe islamo-kristiane deri në ditët e sot-

¹⁰² Ibid., fq. 353.

¹⁰³ Derisa, muslimanët e njohin Kristianizmin si fe me prejardhje hyjnore, kristianët, deri në ditët e sotme, nuk i njohin Islamit për fe hyjnore. Në rastin më të mirë, vetëm me Koncilin e vitit 1962-1964 zbutet aniqësia e kristianëve ndaj muslimanëve. Por, kjo zbutje, ende nuk i ka prekur edhe klerikët kristianë që veprojnë në tokat shqiptare (uga Mesjeta e) deri sot. Džejn I. Smit, op. cit., fq. 353. Shih: Nexhat Ibrahim, *Islami në trojet iliro-shqiptare* op. cit.; Seyyed Hossein Nasr, *Srve Islama*, Sarajevë, 1423 h./2002; *Shtresimet e identitetit kulturor shqiptar*, Prishtinë, 2003.

me (luftërat aktuale antiislame). Luftërat kryqëtare apo Kryqëzatat në mënyrë më specifike paraqisnin reaksionin e Evropës kristiane kundër Azisë muslimane, e cila ishte në ofensivë nga viti 632, kur kaloi në Siri, Azi të Vogël, Spanjë, Sicili etj.¹⁰⁴

Shkaqet e drejtpërdrejta për Kryqëzatat ishin të llojllojshme, por ato më kryesore ishin raportet e misionarëve kristianë, pelegrinëve, tregtarëve e të tjerëve se prej vitit 638 kur Jerusalemi ra nën pushtimin musliman, d.m.th. se pas katër shekujsh të lirisë së udhëtimit të pelegrinëve në vendet e shenjta kristiane ata po pengoheshin, keqtrajtoheshin, si dhe rrënimi i Kishës së Varrit të shenjtë, nga ana e El-Hakimit, në vitin 1009. Gjendja si domos eskaloï pas vitit 1076, kur Jerusalemin e pushtuan Turqit Selxhuk, e të cilët arritën deri te Konstantinopoli, e për të cilët nuk kishte fjalë të mira. Ideja për hakmarrje rritej çdo herë e më tepër, për të marrë përmasa dramatike, me apelin për ndihmë të carit të Konstantinopolit, Aleksije Komneni I, drejtuar papës Urbanit II. Papa Urbani II, i motivuar me bashkimin e kishës greke dhe romake, më 26. 11. 1095, mbajti fjalimin në *Koncilin e Klermonit*, në juglindje të Francës, në të cilin bëri thirrje për çlirimin e “*Kishës së Varrit të shenjtë, që atë ta marrin nga duart e racës së pafe dhe këtë racë ta nënshtrojnë*”.¹⁰⁵

Sipas F. Hitit, ky fjalim i papa Urbanit II mbase është fjalimi më me efekt në tërë historinë kristiane, sepse me parullën *Deus vult* (Kështu dëshiron Zoti), ky fjalim i infektoi të gjithë. Kjo masë e tubuar, e cila dinte shumë pak për muslimanët, por edhe për vetë kristianët e këtyre vendeve, e formuar kryesisht nga frankët, normanët dhe kriminelët e ndryshëm, karrieristët, tregtarët,

¹⁰⁴ Filip Hiti, op. cit., fq. 573. Džejn I. Smit, op. cit., fq. 354. Sidni Peinter, op. cit., fq. 231 e tutje.

¹⁰⁵ Filip Hiti, op. cit., fq. 574. Džejn I. Smit, op. cit., fq. 354.

sillej në mënyrë jotolerante dhe ksenofobike. Ngushtësia e shpirtit, e fuzionuar me entuziazmin fetar për çlirimin e Vendeve të shenjta, nxiti përqëndrim të jashtëzakonshëm të njerëzve dhe, ndoshta, për herë të parë pas disa shekujve, nxiti luftën ofensive kundër vendeve muslimane¹⁰⁶, të udhëhequra nga kryqi si shenjë njohëse, që do t'i shenjojë kristianët deri në kohët tona.¹⁰⁷

Klasifikimi apo përkufizimi i luftërave kryqëtare në numër, shtatë, nëntë apo numra tjerë, nuk është i qëlluar, sepse ato kanë qenë në kontinuitet, herë më të mëdha e herë më të vogla. Kishte edhe luftëra qytetare, me primesa fetare por edhe të dominimit politiko-ekonomik. Përkufizimi që ofron F. Hiti duket më i arsyeshëm, sepse ky përkufizim nuk ndjek kuantitetin, numrin e luftërave, por kahjet dhe ndryshimet shoqërore, që kishin nxitur dhe shkaktuar konfliktet dhe kontaktet ushtarake, tregtare, kulturore etj.¹⁰⁸

Mirëpo, shekulli XII shënon kthesë në marrëdhëniet islamo-kristiane. Entuziazmi fillestar i sunduesve dhe i elitës kristiane filloi të shndërrohej në kënaqësi dhe luks, shkapërderdhje dhe përçarje rreth dominimit të territoreve, nga një anë, dhe forcimi i muslimanëve nga ana tjetër, e ktheu gjendjen në favor të muslimanëve. Angazhi-

¹⁰⁶ Filip Hiti, op. cit., fq. 574. Džejn I. Smit, op. cit., fq. 354.

¹⁰⁷ Rouzmer Moris, *Severna Evropa ostaja mediteran*, në: Džordž Holms, *Oksordska Istorija Srednjovekovne Evrope*, Beograd, 1998, fq. 204-212. Mehmed Karahodžić, *Jerusalim – Bejtul-Makdis*, Visokë, 2002, fq. 70-74.

¹⁰⁸ F. Hiti ofron ndarjen vijuese: 1) Periudha e pushtimeve, që zgjati deri në vitin 1144, kur Atabeg Zangi nga Mausili e ktheu Ruhin; 2) Periudha e reaksionit musliman, të cilën e filloi Zangi, kurse e përfundoi Salahuddin Ejjubi me fitoret briljante; 3) Periudha e luftërave të vogla qytetare, në të cilat ejjubitët siriano-egjiptian dhe memelukët egjiptian luajtën rol të rëndësishëm, e cila përfundoi në vitin 1291, kur kryqtarët lumbën pikëmbështetjen e fundit në tokën siriane. Gjerësisht: F. Hiti, op. cit., fq. 574. Rouzmer Moris, op. cit., fq. 212 e tutje.

met e Zangit, Salahudinit dhe memelukëve bënë që territoret e pushtuara nga evropianët të çlirohen.¹⁰⁹

Mirëpo, meqë në këtë rast nuk do t'i kushtohet rëndësi pikëpamjes ushtarake, sepse kohëzgjatja e luftërave aktive ishte më e vogël se kohëzgjatja e paqës, theksin do ta vendosim në periudhat e paqes, kur kristianët dhe muslimanët, ndonëse fetarisht, moralisht, politikisht, ekonomikisht dallonin nga njëri-tjetri, ishin të detyruar të bashkëjetojnë.

Rezultatet e këtyre fërkimeve ishin se shumë shpejt u hoq bindja mashtruese e kristianëve se ata ishin më superiorë se muslimanët, se muslimanët janë popuj primitiv me nivel të ulët kulturor. Përkundër armiqësisë, ata këtë në mënyra të ndryshme edhe e pranuan pas kthimit të tyre në Evropë. Pasi ishin pakicë në vendet e pushtuara, të huajt i ndërruan rrobat e tyre evropiane me rroba më komode të vendit, e ndërruan edhe mënyrën dhe llojin e ushqimit, për shkak të kushteve tjetërfare nga ato të vendit të tyre, kopjuan edhe mënyrën e ndërtimit, banimit dhe fjetjes, të oborreve të gjera me ujë të rrjedhshëm dhe me shumë lule. Kristianët kërkuan ndihmën mjekësore të mjekëve muslimanë, sikur Amalriku I.¹¹⁰ Kristianët punësuan muslimanë në punët e tyre tregtare e zejtare dhe disa herë formuan ekspedita mbikqyrëse për mbrojtjen e karvaneve, udhëtarëve dhe lëvizjeve të njerëzve.¹¹¹

Bashkëpunimi ishte edhe në ato fusha që fillimisht ishin të paimagjinueshme. Kristianët nga nevoja për do-

¹⁰⁹ F. Hiti, op. cit., 580-593. Sidni Peinter, op. cit., fq. 231-253 e tutje.

¹¹⁰ Muhammed Kamil Husejn, *Uticaj u medicini i farmakologiji, në: Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, op. cit., fq. 196.

¹¹¹ F. Hiti, op. cit., fq. 580-581.

Shih dokumente të Kryqëzatave: Foucher de Chartres, *Gesta Francorum Hierusalem peregrinantium*, XXXVII, bot. C. H. C., *Hist. occidentaux*, III, fq. 468, në: Marko Šunjić, *Hrestomatija izvora za opštu istoriju srednjeg vijeka*, Sarajevë, 1980, fq. 173. Shih faqet: 168-174.

minim kundrejt rivalëve të tyre kristianë, herë-herë kërkonin alencë me muslimanët brenda territoreve të pushtuara, por edhe me sunduesit muslimanë jashtë tyre. Synimi i këtyre aleancave ishte si për nevoja të brendshme, ashtu edhe për përçarjen e muslimanëve dhe e kundërta.¹¹²

Tërheqja e trupave ushtarake kristiane nga Akra, në vitin 1291, ishte fundi i Kryqëzatave. Filloi periudha e analizave për kristianët dhe zbulimi i faktorëve për humbjen e tyre. Priftërinjtë hartonin plane për armatën unike evropiane që do t'i sulmonte dhe nënshtrohte fetarisht vendet muslimane; ekonomistët dhe pasanikët tregtarë i ndihmonin arritjet të arriturat shkencore sërish për interesat e tyre ekonomike; kurse sunduesit dërgonin ekspedita ushtarake për mbrojtjen e interesave të tregtisë së tyre në limanet muslimane dhe udhëkryqet strategjike. Vendosën se evropianët duhet ta mësojnë gjuhën e popujve që dëshirojnë t'i nënshtrojnë, t'i mësojnë shkencat e tyre fetare dhe botërore. Hapën disa shkolla, angazhuan dijetarë muslimanë ose angazhuan robër muslimanë nga luftërat e ndryshme. Me këto veprime filluan edhe pushtimet e para serioze të evropianëve të vendet muslimane, në tokë dhe det.¹¹³ Filloi fazë e re e pushtimeve evropiane në vendet muslimane dhe të tjera, që nuk do të ndalet deri në ditët e sotme, me alencat evroamerikane, në Bosnjë, Shqipëri, Kosovë, Çeçeni, Afganistan, Irak dhe në vendet tjera të cilat janë pajtuar me pozitën okupuese siç janë Arabia, Jordania, Kuvajti, Emiratet, Egjipti, Turqia e shumë vende të tjera, diku më shumë e diku më pak.

¹¹² Džejn I. Smit, op. cit., fq. 358.

¹¹³ *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, op. cit., fq. 261-262.

Fundi i mesjetës dhe fillimi i kohës së re & Nga apokalipsi në apokalips

Periudha, gati njëmijë vjeçare, e fërkimeve islamo-kristiane në pjesë të ndryshme të Evropës dhe Azisë rezultoi disa ndodhi që tregojnë shenjat e kalimit nga Mesjeta në Kohën e Re. Dy ndodhi meritojnë vëmendje të veçantë: në Lindje - pushtimi i Konstantinopolit nga Perandoria muslimane Osmane dhe në Perëndim - humbja dhe përndjekja përfundimtare e muslimanëve nga Spanja në fund të shekullit XV (1492).

Depërtimi i ngadalshëm, por i sigurtë, i turqve selxhukë, e më vonë osmanë në Anadoll, në fillim të shekullit XI e më tej, ishte në dëm të kristianëve. Kjo bëri që, në vitin 1453, Sulltan Mehmeti II Fatihu ta pushtojë Konstantinopolin. Në historinë e tij të gjatë, Konstantinopoli, dy herë u pushtua: herën e parë, u pushtua nga Kryqtarët, kurse herën e dytë nga muslimanët. Marrja e këtij qyteti ndryshoi rrjedhat në historinë botërore dhe sërish hapi rrugë kërcënuese për pushtimin e Evropës. Kjo, edhe thuhet, u realizua, me rrethimin e gjatë, por të pasuksesshëm të Vjenës, në vitin 1529.¹¹⁴

Në anën tjetër, në Spanjë, Andaluzi, ishte e kundërta. Muslimanët zvogëloheshin ndonëse, fillimisht, nën sundimin kristian gëzonin njëfarë autonomie fetare etj.. Mirëpo, me kalimin e kohës, të drejtat e tyre u redukuan në minimum. Atyre iu ndalua e drejta fetare, xhamitë u shndërruan në kisha, muslimanët detyroheshin të bartin rroba të veçanta dhe të përulen para kryqit në manastire. Bashkë me muslimanët e pësonin edhe hebraikët. Kryqëzimi i muslimanëve, më, nuk ishte gjë e preferuar, por e

¹¹⁴ Džejn I. Smit, op. cit., fq. 359.

detyruar. Muslimanët përballeshin me tri alternativa: 1) Konvertimi (i dhunshëm); 2) Shpërngulja (e detyrueshme); 3) Vdekja. Ata që dëshironin të shpërnguleshin nuk iu mundësohej t'i merrnin fëmijët e tyre me vete.¹¹⁵ Kështu, pajtimi ndërfaqetarak islam dhe judaisto-kristian, që ishte arritur një kohë, nën sundimin musliman në Spanjë, në shekullin XV dhe XVI, u rrënuar deri në fund. Paragjykimet ndonëse ishin heshtur sërisht u ngritën deri në kulminacion, që do të rezultojë me tretjen e muslimanëve dhe hebraikëve nga Spanja. Muslimanët në Spanjë, si studentë apo punëtorë, do të kthehen vetëm në shekullin XX.

Në vend të përfundimit & Vëllezër nga Adami dhe Eva, ejani të kuvendojmë gju më gju!

Marrëdhëniet islamo-kristiane gjatë shekujve janë karakterizuar me ngritje dhe rënie, duke dominuar marrëdhëniet e moskuptimit dhe luftërave të përgjakshme. Derisa, rrafshi historik është përplotë me abuzime dhe nuk është medoemos çdoherë reflektim i islamit, por edhe i Kristianizmit si fe, filozofi, kulturë e qytetërim, rrafshi teorik nuk ka arsyetim për keqkuptim dhe marrëdhënie të këqija ndërfaqetare. Deri sa Islami pranon prejardhjen hyjnore të Judaizmit dhe Kristianizmit, judeo-kristianët edhe deri më sot nuk kanë pranuar prejardhjen hyjnore të Islamit. Deri sa muslimanët e pranojnë Mojsien/Musain/ dhe Jezusin /Isain/ për pejgamberë të Zotit dhe Torën /Tewratin/ dhe Ungjullin /Inxhilin/ për libra hyjnorë, judeo-kristianët as Muhammedin a.s., as

¹¹⁵ Ibid., fq. 360-561.

Kur'anin, nuk e pranojnë për hyjnorë. Këtu edhe qëndron tërë problemi, gjatë gjithë historisë.

Për kapërcimin e këtij problemi duhen afruar qëndrimet e njohjes reciproke islamo-kristiano-judiaste. Këtë ftesë Kur'ani e ka bërë që moti, por nuk ka gjetur bashkëbisedues. Profesori i një prej universiteteve evropiane në tubimin shkencor në Teheran ka thënë: *"Perëndimit i nevojiten vlerat shpirtërore të Lindjes, sepse Lindja, në këtë pikëpamje është shumë më e pasur se Perëndimi. E nëse lindorët i përdorin prodhimet perëndimore, atëherë edhe perëndimorët, do të duhej t'i përdorin vlerat shpirtërore të Lindjes."*¹¹⁶

Mendojmë se porosia e Koncilit II të Vatikanit, në vitin 1962-1964, se *"edhe pse gjatë shekujve shumë mosmarrëveshje dhe armiqësi ka pasur ndërmjet kristianëve dhe muslimanëve, Koncili i thërret që të gjithë ta harrojnë të kaluarën dhe që sinqerisht të angazhohen në mirëkuptimin e ndërsjellë, sikur edhe ta mbrojnë dhe bashkërisht ta përparojnë për të gjithë njerëzit drejtësinë shoqërore, vlerat morale, paqën dhe lirinë"*¹¹⁷ duhet materializuar në rrafshin konkret politik, ekonomik, social, kulturor, shkencor etj. Praktika aktuale, tejet brutale dhe rrënuese ofron perspektivë të zymtë për një dialog të mirëfilltë mirëkuptimi ndërjetar dhe porositë e Koncilit duken më tepër shprehje josinqeriteti dhe hipokrizie.

Megjithatë, Islami dhe Kristianizmi duhet dhe mund të bashkëekzistojnë nëse respektojnë njëri-tjetrin. Diversiteti fetar, moral, kulturor e të tjera, nuk bën të bëhet mollë sherri, por faktor integrues dhe i mirëkuptimit. Ndoshta duhet filluar në rrafshin lokal dhe në çështjet që na bashkojnë, që hap pas hapi, të trajtohen edhe çështjet që na ndajnë.¹¹⁸ Ashtu si bota bimore që di t'i

¹¹⁶ Sayid Mujtaba Rukni Musawi Lari, *Islam i zapadna civilizacija*, Sarajevë, 1998, fq. 11.

¹¹⁷ Maurice Barmans, op. cit., fq. 35.

¹¹⁸ Maurice Barmans, op. cit., 35-44.

harmonizojë dallimet e veta brendapërbrenda një kopshti dhe para shikuesit të ofrojë bukuri fascinuese, ashtu edhe bota njerëzore do të duhej të vepronte.

Apelet për dialog ndërfaqetare të disa prijësve fetarë katolikë në Kosovë, duke marrë parasysh angazhimin e tërësishëm të tyre, më tepër i ngjan një marketingu politik, se një nisme të sinqertë. Shih për këtë pjesëmarrjen e Dom Lush Gjergjit në një Tubim ndërkombëtar në Shkup dhe shkrimet dhe paraqitjet publike të tjera të tij: Dialogu mes civilizimeve, Tribuna ndërkombëtare e organizuar nga Logos-A më 13. shtator 2000 në Shkup, Shkup, 2003, fq. 82 e tutje.

Literatura:

Aligieri, Dante, *Komedia Hyjnore*, botimi II, Prishtinë, 1981.

Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu, Sarajevë, 1987.

Arnold, Thomas W., *The Preaching of Islam – A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Lahore, Third reprint edition, 1968.

Azizussamed, Ulfe, *Islami dhe kristianizmi*, bot. II, Tetovë, 1997.

Biblijski leksikon, botimi III, Zagreb, 1988.

Birken, Andreas & Gerlach, Hans-Hening, *Atlas historik*, Shkup, 2003.

Cave, M. A. C., *Is the Trinity Doctrine Divinely Inspired?*, botimi I, Rijad, 1997.

Corbin, Henry, *Historia e filozofisë*, I-II, Shkup, 1997.

Davutoglu, Ahmet, *Vetëperceptimet e qytetërimeve*, Prishtinë, 2002.

Dialogu mes civilizimeve (Tribuna ndërkombëtare e organizuar nga Logos-A më 13. shtator 2000 në Shkup), Shkup, 2003.

Dosja Kuds, Shkup, 1424 h./2003.

Ebu Sulejman, Abdulhamid A., *Drejt një teorie islame për marrëdhëniet ndërkombëtare*, Shkup, 1419 h./1998.

El-Ehwani, Ahmed Fuad, *Filozofia islame*, Prizren, 2002.

Enciklopedija živih religija, Beograd, 1990.

Esposito, Džon L. (ed.), *Oksfordska istorija islama*, Beograd, 2002.

Esposito, John L., *Islamska prijetnja - mit ili stvarnost*, Zivinice, 2001.

Es-Siba'i, Mustafa, *Orijentalizam i orientalisti – za i protiv*, Zenicë, 2003.

Feraj, Husamedin, *Skicë e mendimit politik shqiptar*, Shkup, 1999.

Frashëri, Sami, *Përhapja e islamizmit*, Prizren, 1989/1410.

Frashëri, Sami, *Qytetërimi islam*, Shkup, 2002.

Gams, Andrija, *Biblija i drustvo*, Novi Sad, 1979.

Garodi, Rozhe, *Dialogu i Rozhe Garodisë me mendimtarët muslimanë – Islami dhe kultura*, Sarajevë, 1411 h./1991.

Hamidullah, Muhammed, *Muhammed a.s., I – Zivot*, Sarajevë, 1977.

Harrington, Wilfrid J., *Uvod u Novi Zavjet*, Zagreb, 1983.

Hiti, Filip, *Istorija arapa od najranijih dana do danas*, botimi II fototip, Sarajevë, 1988.

Holms, Džordž, *Oksfordska Istorija Srednjovekovne Evrope*, Beograd, 1998.

Hosein, Imran N., *Jerusalim u Kur'anu*, Sarajevë, 2003.

Ibn Hisham, *Es-Siretu'n-nebevijeh*, Libri 1, Pjesa 1-2, Kairo, pa vit botimi.

Ibrahimi, Nexhat, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998 (www.zeruislam.com).

Ibrahimi, Nexhat, *Islami dhe muslimanët në tokat shqiptare dhe në ballkanin mesjetar, / shekujt IX-XV /*, Shkup, 2003.

Ibrahimi, Nexhat, *Islami në Ballkan para shekullit XV*, Prizren, 2000.

Karahodžić, Mehmed, *Jerusalim - Bejtul-Makdis*, Visokë, 2002.

Khan, Muhammed Abdu-Rahman, *Doprinosa muslimana na nauki i kulturi*, Novi Pazar, 2003.

Komelja, Beatris, *Španska inkvizicija*, Beograd, 2003.

Kur'an s prijevodom značenja na bosanski jezik, përktheu Besim Korkut, Rijad, Arabi, pa vit botimi.

Kur'an-i, Përkthim me komentim në gjuhën shqipe, përktheu Sherif Ahmeti, Medine, Arabi, 1413 h.

Kureshi, Sultan Ahmed, *Letters of the Holy Prophet*, Muslim Educational Trust, Book Market, Main Bazar, Lhr.

Lari, Sayid Mujtaba Rukni Musawi, *Islam i zapadna civilizacija*, Sarajevë, 1998.

Leon-Dufour, Xavier, *Rječnik Biblijske Teologije*, botimi III, Zagreb, 1988.

Mudevver, Taha, *Andaluzia dhe Perandoria osmane*, Shkup, 1415 h./1995.

Nasr, Seyyed Hossein, *Srce Islama*, Sarajevë, 1423 h./2002.

Novi Mual-lim – časopis za odgoj i obrazovanje, nr. 9/2002, Sarajevë.

Nur – Časopis za kulturu i islamske teme, no. 38/2003, Beograd.

Peinter, Sidni, *Istorija Srednjeg veka*, Beograd, 1997.

Pekarić-Dino, Hajrudin, *Sljedbenici knjige*, Tuzla, 2003.

Ćorlukić, Filip, *Kamo ideš čovječe*, Zagreb, 1983.

Rahman, Fazlur, *Duh islama*, Beograd, 1983.

Said, Edward W., *Orijentalizam*, Sarajevë, 1999.

Savjest i sloboda, përmbledhje punimesh, Zagreb, 1980.

Savjest i sloboda, përmbledhje punimesh, Zagreb, 1985.

- Silajdžić, Adnan, *Islam u otkriću kršćanske Evrope*, Sarajevë, 2003.
- Smailagić, Nerkez, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990.
- Spahić, Mustafa, *Povijest islama*, Travnik, 1997.
- Svijet islama, Beograd, 1979.
- Sharif, M. M., *Historija islamske filozofije*, I-II, Zagreb, 1988.
- Shelebij, Ahmed, *Mewsuatu't-taribi'l-islamijji we'l-hadareti'l-islamijjeti*, pjesa 5, botimi IV, Kairo, 1979.
- Shtresimet e identitetit kulturor shqiptar*, Prishtinë, 2003.
- Šunjić, Marko, *Hrestomatija izvora za opštu istoriju srednjeg vijeka*, Sarajevë, 1980.
- Džait, Hišam, *Evropa i Islam*, bot. II, Sarajevë, 1989.
- Watt, W. Montgomery, *Muhamed prorok i državnik*, Sarajevë, 1989.

Pengesat dhe perspektivat e dialogut ndërmjet Islamit dhe Kristianizmit

-Kapërcimi i paneklezianizmit / evrocentrizmit-

Kur'ani mëson se Islami nuk është religjion që është paraqitur me Muhammedin a. s.. All-llahu nuk është Zot i veçantë vetëm për muslimanët. As Muhammedi a. s. nuk ka pohuar për veten se është i pari prej të dërguarve të Zotit, por ka pohuar se Islami dhe Kristianizmi (si fe qiellore) janë nga gurra e përbashkët shpirtërore¹¹⁹, të njohura gjatë shekujve në traditën primordiale ibrahimiane, të cilat ndërsjellësisht gjithnjë takohen dhe gërshetohen në pikëpamje fetare, kulturele, qytetëruese, politike, ekonomike dhe gjeografike. Mirëpo, për shkak të ekskluzivizmit doktrinar dhe historik, të cilin kristianizmi, në format tashmë të njohura religjioze pakusht i konfirmon, i avancon dhe i mban për vetëveten, ndërsa i konteston për religjionet jashtëkristiane, takimi dhe bashkëjetesa e Islamit dhe Kristianizmit gjatë historisë më tepër ka ka-

¹¹⁹ Shih disa ajete Kur'anore për këtë qëllim: El-Ahkaf, 9; El-Hixhr, 10; Er-Rrum, 47; Gafir, 78; El-Bekareh, 136 dhe 285; etj.

luar në shenjë të kontestimeve, armiqësive dhe konflikteve herë-herë të hapura e herë-herë të kamufluara.¹²⁰

Inkuizicioni, kryqëzatat, kolonializmi, neokolonializmi dhe anatemat e vazhdueshme që kristianizmi i ka nisur kundër botës islame janë vetëm pikat më eklatante hyjnore të asaj ngarkese negative me të cilin bota kristiane ka rrezatuar kundrejt botës islame.

Në distancën kohore prej shekullit XII - XV është krijuar një literaturë e tërë, esencën e së cilës e përbëjnë sulmet e paramenduara dhe propagandistike në personalitetin e Pejgamberit, Muhammedit a. s. dhe në autenticitetin e librit të shenjtë të muslimanëve, Kur'anit. Një pjesë e konsiderueshme e literaturës së tillë është shkruar me gjuhë aq jodinjitoze dhe me stil aq çoroditës që çdo pasardhës të ndershëm të kësaj kohe, të çdo kulture, të çdo religjioni dhe të çdo civilizimi qoftë, do ta kaplojë ndjenja e turpfit dhe e shqetësimit.

Paso i periudha e Renesansës (shekujt XV-XVI)¹²¹. Fryma e kësaj periudhe, sikur edhe faza e parë, karakterizohet me armiqësi të shfrenuar të botës kristiane kundër botës islame. Personifikimi eklatant i gjallë i kësaj armiqësie është kardinali Nikolla nga Cuse (1401-1464) dhe vepra e tij "*De pace fidei*", Guillaume Postel dhe vepra e tij "*De orbis terrae concordia*" (1543), dhe Jean Bodin¹²² në Evropë, kurse Marin Barleti¹²³, Pjetër Bogdani¹²⁴ e të tjerë ndër shqiptarët.

¹²⁰ Filip Hiti, *Istorijski Arapski od najranijih vremena do danas*, botimi III, Sarajevë, 1985.

¹²¹ Miroslav Pantić, *Humanizam i renesansa*, Cetinje, 1967, fq. 5-185.

¹²² Resid Hafizovic, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom - Svetopovijesne i hijeropovijesne paradigme*, Sarajevë, 1423/2002, fq. 72.

¹²³ *Historia e jetës dhe e veprave të Skënderbeut*, botimi II, Prishtinë, 1982, fq. 45-490.

¹²⁴ *Çeta e Profetëve*, I, Prishtinë, 1990.

Me qëllim të kontestimit sa më të themeltë të ekzistencës islame të botës muslimane në këtë kohë është bërë edhe përkthimi i Kur'anit në gjuhën latine nga ana e Ludovic Maraccit.¹²⁵

Me kalimin e Renesansës erdhi periudha e Iluminizmit (shekujt XVIII–XIX).¹²⁶ Literatura në këtë periudhë është diç më e butë, më pajtuese ndaj islamit dhe muslimanëve. Dëshmitar për këtë është vepra e grofit francez Boulainvilliers me titull “*Vie de Mahomet*” (1730), në të cilën Muhammedin a. s. e paraqet në figurën e mendimtarit të lirë, të krijuesit të një religjioni natyror dhe intelektual. Në këtë kohë edhe francezi Du Ryer në vitin 1647 publikon përkthimin e parë francez të Kur'anit, kurse autori Sale në veprën e tij “*Preliminary Discourse*” në vitin 1734 ofron ekspozenë e parë objektive mbi Islamin.¹²⁷

Në shekullin XIX Napoleoni, komandant i njohur ushtarak francez dhe pasardhës i filozofisë së Iluminizmit, pati shprehur simpati të theksuar ndaj Islamit në lettrat e tij dërguar Kleberit, duke e quajtur Pejgamberin a. s. “...profeti ynë Mahometi”¹²⁸. Mirëpo, tërë kjo nuk e pengoi Kishën katolike të asaj kohe që me kolonializmin, i cili ishte në rritje e sipër, të bëhet bashkëpjesëtar në agresionin dhe gjenocidin, etnocidin dhe kulturocidin mbi botën islame.¹²⁹

¹²⁵ Qëllimi i përkthimit të Kur'anit nga L. Maracci ishte refuzimi i tij i Kur'anit, që tregon edhe vetë titulli në përkthim “*Refutatio Alcorani*”, 1698. Sipas: Maurice Bucaille, *Biblija, Kur'an i nauka*, botimi II, Sarajevë, 2001, fq. 405...

Shih: Ekmeludin Ihsanoglu, *Uvod u povijest pre-vodjenja znacenja Kur'ana*, në: Enes Katic, *Semantika Kur'ana*, Sarajevë, 1998, fq. 587–590; Nexhat Ibrahim, *Dimensione kur'anore*, Shkup, 2004, fq. 71–73.

¹²⁶ Samuel Euocch Stumpf, *Filozofia: Historia & Problemet*, Tiranë, (-), fq. 184 ...

¹²⁷ R. Hafizovic, *Muslimani u dijalogu ...*, op. cit., fq. 73.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Hişam Džait, *Islam i Evropa*, botimi II i plotësuar, Sarajevë, 1985.

Periudha e shekullit XX do të prodhojë shumë shkencëtarë, historianë dhe orientalistë, të cilët, pak a shumë objektivisht, do t'i qasen hulumtimit të religjionit dhe shpirtërores islame. Mjafton të përmendim Buhlen, Blacherin, M. Wattin, M. Rodinsonin, Miguel Asin Palaciosin, Louis Massignonin, të cilët secili në mënyrën e vet botën islame ia afroi Evropës në dritë krejtësisht të re.¹³⁰

Mirëpo, kthesa kulminante në marrëdhëniet e islamit dhe kristianizmit do të ndodhë me mbajtjen e *Koncilit të dytë të Vatikanit* (1962-1964).¹³¹ Pas këtij koncili në Vatikan, Kisha katolike pushoi të shqiptojë anatëmë ndaj Islamit dhe muslimanëve dhe filloi të shkruaj në frymën e re konciliare: *“Kisha shikon me respekt dhe muslimanët, të cilët i luten Zotit një, të gjallit dhe subzistentit, të gjithëmëshirshmit dhe të gjithëmundshmit, krijuesit të qiellit dhe Tokës, i cili u ka folur njerëzve.”*¹³²

Ata shpresojnë në frymën e re ekumenike: *“Meqë gjatë shekujve ndërmjet kristianëve dhe muslimanëve erdhi deri te konfliktet dhe armiqësitë e shpeshhta, Koncili i Shenjtë i fton të gjithë që, duke harruar s’ka qenë, synohet të angazhohen rreth mirëkuptimit reciprok dhe që bashkërisht të mbrojnë dhe avancojnë të drejtën sociale, të mirat morale dhe liritë për të gjithë njerëzit.”*¹³³

¹³⁰ Ahmed Smajloviq, *Felsefet’ul-istishrak ve etheruha fi’l-edeb’il-arabij’il-measir*, Kairo, 1980, fq. 780.

Po ashtu: Grup autorësh, *Srijet islama*, Beograd, 1978; *Sufizam*, përgatiti I. Shop dhe D. Tanaskovic, Beograd, 1980; Eva de Vitrej Mejerovic, *Antologjia sufijjskih tekstova*, Zagreb, 1990; Rozhe Garodi, *Islami dhe kultura*, Sarajevë, 1990.

¹³¹ R. Hafizovic, *Muslimani u dijalogu ...*, op. cit., fq. 74. Krihs.: Maurice Bucaille, *Biblija, nauka i Kur’an*, botimi II i plotësuar, Sarajevë, 2001, fq. 17-28.

¹³² Nostra aetate, Concile oecumenique Vatican II, p. 696, sipas: Resid Hafizovic, *Muslimani u dijalogu ...*, op. cit., fq. 74. Shih: *Dokumentet Konciliare – Lumen Gentium, Dei Verbum, Gaudium Et Spes*, Ferizaj, 1992.

¹³³ Sipas: Resid Hafizovic, *Muslimani u dijalogu ...*, op. cit., fq. 74-75.

Në vitin 1970, Sekretariati i Vatikanit për jokristian, botoi dokumentin me titull *“Orientimet për dialog ndërmjet kristianëve dhe muslimanëve”*, botimi i tretë i të cilës u botua në vitin 1970, disa vite pas Koncilit II të Vatikanit, në të ci-

Deri sa Kisha katolike deklarativisht dhe në segmente të caktuara edhe praktikisht tregon shenja pajtimi, por jo edhe pranimi e njohjeje, bashkësitë evangjeliste, të personifikuara në teologët e tyre me ndikim W. C. Smith dhe H. Kramer, Marius Baar e të tjerë, mbajnë qëndrime ekstreme, duke përjashtuar muslimanët si partnerë për bisedime, dhe duke i konsideruar si armiq të më të rrezikshëm për Perëndimin.¹³⁴

Muslimanët, sigurisht, nuk do të mund t'i harrojnë të gjitha armiqësitë, dhunën dhe padrejtësitë që u janë bërë dhe që edhe aktualisht po u bëhet, por do të provohet t'u falet atyre si shenjë e vullnetit të mirë dhe e zotimit fillestarë për takime ekumenike të reja, më të frytshme, më efektive dhe më të barabarta me të gjithë popujt, kulturat dhe traditat religjioze, veçan me ato kristiane.¹³⁵

Por, takime frytdhënëse dhe efektive ekumenike nuk do të mund të ketë nëse nuk plotësohet kushti fundamental për takimet e tilla, e ai është barabarësia e pashmangshme e përfaqësuesve të të dy traditave religjioze në takimin dhe kuvendimin e tyre ndërfetar. Në rrafshin doktrinar kjo barabarësi asnjëherë nuk mund të arrihet, sepse kristianizmi nuk do të mund ta pranojë *islam*in si religjion të shpallur, *Pejgamberin a. s.*, si një prej të dërguarve të Zotit, dhe *Kur'anin* si Fjalën e shenjtë autentike dhe të frymëzuar prej Zotit, të zbritur nga qielli, e që në këtë proces ta anulojë *raison d'être* vetjak. Për këtë arsye edhe dialogu mbi tridhjetëvjeçar ndërfetar ndërmjet kristianëve dhe muslimanëve në rrafshin e doktri-

lin kërkohen avansime në rrafshin e mirëkuptimit ndërfetar. Shih: Ancora, Romë, sipas: Maurice Bucaille, *Bibljja, Kur'an i Nauka*, botimi II, Sarajevë, 2002, fq. 20-21.

¹³⁴ Dr. fra Luka Markovic, Uvod, në: Maurice Bucaille, *Bibljja, nauka i Kur'an*, botimi II i plotësuar, Sarajevë, 2001, fq. 453-460.

¹³⁵ Disa takime të tilla janë bërë: Grup autorësh, *Dijalog islamskih i evropskih učenjaka*, Sarajevë, 1979 etj.

nës fundamentale religjioze së koti edhe është zhvilluar. Përveç konfirmimit më të thellë të dallimeve të pakapërcyeshme reciproke pjesëmarrësit e takimeve dialoguese ndërjetare nuk kanë arritur asgjë më shumë.¹³⁶

Dhe ndonëse për Islamin nuk është me rëndësi thelbësore njohja, pranimi dhe dëshmimi nga ana e kristianëve për Islamin si religjion burimor, i mirëfilltë dhe universal, megjithatë thelbësore është që kristianët t'u pranojnë muslimanëve të drejtën e ekzistimit dhe shfrytëzimit të të mirave dhe vlerave në kupën qiellore dhe t'i trajtojnë si popull të Zotit¹³⁷, numri i të cilëve aktualisht kalon shifrën prej mbi një miliardë e gjysmë. Injorimi i muslimanëve, në kuptim të vargut të Palit në *Letra Efesianëve* 1, 9¹³⁸, dhe dëbimi nga Evropa, siç ndodhi në të kaluarën, por edhe në luftërat e fundit të zhvilluara nga ana e pasardhësve të civilizimit kristian ndaj shqiptarëve dhe boshnjakëve të besimit musliman, në frymën e idesë së apostullit Palit mbi paneklezianizmin dhe pankristocentrizmin¹³⁹, duhet të përfundojnë.

Nëse i hidhet një shikim porosive të Koncilit II të Vatikanit dhe politikës aktuale Evro-Amerikane, të cilët lavdërohen me liri e demokraci, do të shohim se deklaratat janë të paqëndrueshme, qesharake e madje edhe hipokrite.¹⁴⁰

Mirëpo, që të eliminohet qëndrimi i standardeve të dyfishta në zbatimin e të drejtave njerëzore brenda civi-

¹³⁶ Sipas: Resid Hafizovic, *Muslimani u dijalogu ...*, op. cit., fq. 75; Krlis.: *Dijalog islamskih i evropskih učenjaka*, Sarajevë, 1979.

¹³⁷ Ekmeluddin Ihsanoglu, *Zapad i Islam ka dijalogu*, Sarajevë, 2001.

¹³⁸ Besëlidhja e Re, Fetizaj, 1980.

¹³⁹ Për Kosovën shih: Grup autorësh, *Barbaria serbe mbi shqiptarët*, Prishtinë, 2001; Për Bosnjën shih: Muharem Omerdic, *Prilog proučavanju genocida*, Sarajevë,

¹⁴⁰ Për esencën e politikës evropiane-amerikane shih: Nikola M. Nikolov, *Komploti botëror*, botimi IV, tetovë, 2003; Martin Lings, *Drevna vjerovanja i moderna sujetaerja*, Sarajevë, 1997; F. William Engdahl, *Stoljece rata – Anglo-americka naftna politika i novi svjetski poredak*, Zagreb, 2000.

lizmit kristian dhe brenda civilizmit jokristian, është imediate që civilizimi jokristian në ndërtimin e marrëdhënieve të mira me të tjerët, e veçan me civilizimin islam, përfundimisht të heq dorë nga dy ide që deri tani kanë orkestruar krijimin e strategjisë globale në botë e kjo është ideja e **paneklezianizmit**¹⁴¹ jashtë të cilit gjoja nuk ka shpëtim për shpirtin individual dhe komunitar, ideja të cilën e inicon Shën Augustini në *Civitate Dei*, dhe ideja e **evrocentrizmit**, të cilën e inicon shoqëria sekulare e Evropës, e cila pretendon që të bëhet kriter i të gjitha gjërave dhe të gjitha vlerave në “shtëpi” dhe në “botë”. Kisha duhet vetë ta udhëheqë këtë betejë kundër dy ideve të lartëtheksuara, sepse tërë fatkeqësia e tyre do ta godasë në fund të fundit vetë Kishën. Nëse ideja e paneklezianizmit aplikohet me dhunë, ajo përfundon në kryqëzata dhe inkuizicion, kurse kjo do të thotë bumerang që kthen projektin e hedhur në start. Njëjtë është edhe me evrocentrizmin, i cili në vend të procesit të akulturimit dhe inkulturimit, ku do ta kishin vendin idetë e fokusuarra të paneklezianizmit dhe evrocentrizmit, ato imponohen me forcë ushtarake, ekonomike, politike dhe kulturore dhe gjithnjë përfundojnë me “fashizëm”, i cili pas dëmeve që shkakton, vdes në vetvete, në gjakun e vet. Civilizimi kristian duhet vetë të ballafaqohet me këto dy ide në evropërendim, sepse duhet ta ketë parasysh se pikërisht nga kjo frymë rezultoi fantazma dykrerëshe e modernizmit të paskrupullt dhe sekularizmit të pashpirtë, të cilat në pangopësinë dhe nepësinë e tyre së pari do t’ia këputnin kokën vetë Kishës, sepse në gjenet e tyre më shumë pulson fryma e Evropës pagane, se sa fryma e gjakut të Kristit.¹⁴²

¹⁴¹ Gjithëpushteti kishtar.

¹⁴² Sipas: Resid Hafizovic, *Muslimani u dijalogu ...*, op. cit., fq. 78-79. Krihs.: Tomazh Masnak, *Zoti i blasfemuar dhe demokracia përëndimore*, Prizren, 2001.

Prognozat futuriste të Samuel P. Huntingtonit dhe të tjerëve mbi konfliktet ndërmjet civilizimeve në shekullin XXI¹⁴³ dhe konfliktet aktuale në botë me elemente luftërash ndërmjet civilizimeve (Indonezia – Timori, Sudani – jugu pagan dhe kristian, Rusia (dhe komploti botëror) – Çeçenia, Serbia (sllavët) – Bosnja, Serbia (sllavët) – Kosova, Evro-Amerika - Afganistani, Evro-Amerika - Iraku, etj.)¹⁴⁴ janë elemente të mjaftueshme që:

1) Kisha katolike të ofrojë, kurse islami të pranojë dialogun konstruktiv e të mirëfilltë, të nxitura nga burimi i tyre i përbashkët shpirtëror, të identifikuara në gjenin primordial semit apo në traditën e përbashkët primordiale ademite. Në të kundërtën do të ketë afrime (aleanca) të civilizimeve tjera dhe mundësi për konfrontime të tjera ndërmjet civilizimeve në shekullin aktual;

2) Frymën luftarake që po e sjell politika dhe ideologjia pagano-evropiane dhe evro-amerikane, me aleatët e vet: shkencën e pafe, teknikën e pashpirtë dhe moralin indiferent e servil po mbjell frikë nga shka-tërrimi dhe zhdukja me përmasa të mëdha, ta zëvendësojë me dialog. Nëse kjo nuk ndodh, atëherë nuk do të ketë kuptim cilit komb i përkasim, çfarë doktrine ndjekim, cilin civilizim përqafojmë;

3) Të zhvillohet vetëdija nëpër vendet Evropiane dhe në Amerikë mbi të drejtën në diversitetin nacional, fetar, kulturor etj. Përkatësisht, të zhvillohet vetëdija në kuptim të porosisë së Zhan-Pol Sartrit, i cili lidhur me veprën e Franc Fanonit shtron pyetje tejet interesante: “Përse ta lexojmë këtë libër kundër vetes” për t’u përgjigjur

¹⁴³ Haris Silajdzic, *Albanski nacionalni pokret*, Sarajevë, 1995, fq. 11- 41. Ahmet Davutoglu, *Vëlëpërceptimet e qytetërimeve*, Prishtinë, 2002.

¹⁴⁴ F. William Engdahl, *Stoljece rata – Anglo-americka naftna politika i novi svjetski poredak*, Zagreb, 2000; Nikola M. Nikolov, *Komploti botëror*, botimi IV, Tetovë, 2003. Muhamed Filipovic, *Islam i teror*, Sarajevë, 1423 h./2002.

“... të na tregojnë se ç’kemi bërë prej tyre, për të kuptuar se ç’kemi bërë prej vetes ... sepse, Evropës po i kërcënohet rreziku i madh i shkatërrimit.” “Dhuna kolonialiste nuk ka për qëllim vetëm t’i mbajë në fryrë ata njerëz të robëruar, por ajo synon edhe t’i dehumanizojë ata.” “Asgjë nuk do të kursehet për t’i zhdukur traditat e tyre, për t’i zëvendësuar gjubët e tyre me tonat, për ta shkatërruar kulturën e tyre pa ua dhënë tonën.”¹⁴⁵ “Meqë të tjerët bëhen njerëz kundër nesh, del se ne jemi armiq të gjinisë njerëzore. Vlerat tona të dashura i humbin kerabët; po t’i shikojmë për së afërmi. Nuk do të gjejmë asnjë që të mos jetë e zhytur në gjak.”¹⁴⁶

Në të kundërtën, mirëkuptimi dhe ekumenizmi do të jenë pa kuptim dhe pa synime të larta.¹⁴⁷

Thëniet e politikanit indus Xhavaheh La’al Nehru se “Qytetërimi islam është nëna e qytetërimeve të reja” dhe të shkrimtarit anglez George Bernard Show se “Islami është fe e ardhmërisë”¹⁴⁸ janë manifestim i largimeve nga shtresimet dhe komplekset e trashëguara të konservuara¹⁴⁹ gjatë shekujve.

¹⁴⁵ Zhan-Pol Sarrt, në parathënien librit: Franc Fanoni, *Të mallkuarit e botës*, Prishtinë, 1984, fq. 1, 12.

Gjerësisht: S. H. Nasr, *Srve islama*, Sarajevë, 1423 h./2002.

¹⁴⁶ Ibid., fq. 23. Krahaso: Hişam Džait, *Evropa i Islam*, botimi II i plotësuar, Sarajevë, 1985, fq. 39-40.

¹⁴⁷ Më 1999, në Wiesbaden të Gjermanisë, F. W. Engdahl, kandidaturën e George Bushi i Ri për kryetar të SHBA-ve (d.m.th. edhe fitoren e tij – vërejtja jonë) e shih si gjendje se fryma e ‘Shekullit të luftës’ nuk ka përfunduar. F. William Engdahl, *Stoljece rata – Anglo-americka naftna politika i novi stjetski poredak*, Zagreb, 2000, fq. 366.

Shih gjerësisht për shkaqet e konflikteve ndërmjet Perëndimit dhe Islamit: Muhamed Filipovic, *Islam i terror*, Sarajevë, 1423 h./2002.

¹⁴⁸ Razgovor sa M. H. Fazlullahom, *Islam je vjera buducnosti*, Nur – casopis za kulturu i islamske teme, nr. 12/1997. Beograd, fq. 32.

¹⁴⁹ John L. Esposito, *Islamska prijetnja – mit ili stvarnost?*, Zenica, 2001.

Përfundim:

Perëndimi dhe Islami mund të bashkëjetojnë, sikur edhe Veriu i pasur dhe Jugu i varfër. Asnjë popull nuk paraqet 'ujdhesë' të vetëmjaftueshme. Porosia e All-llahut të madhëruar: *"O ju njerëz, vërtet Ne ju krijuam juve prej një mashkulli dhe një femre, ju bëmë popuj e fise që të njiheni ndërmjet vetes, e s'ka dyshim se tek All-llahu më i ndershëm ndër ju është ai që më tepër është i ruajtur..."*. (El-Huxhurat, 13) kërkon angazhim dhe bashkërenditje për kristianët dhe muslimanët në shërbim të Zotit e kundër sekularizmit, materializmit, padrejtësive shoqërore dhe politike, sëmundjeve fizike dhe morale, konflikteve të armatosura dhe globalizimit të komunikimit intelektual, kulturor dhe komercial.

Literatura:

Barleti, Marin, *Historia e jetës dhe e veprave të Skënderbeut*, botimi II, Prishtinë, 1982.

Besëlidhja e Re, Zagreb – Ferizaj, 1980.

Bogdani, Pjetër, *Çeta e Profetëve*, I, Prishtinë, 1990.

Bucaille, Maurice, *Biblija, Kur'an i Nauka*, botimi II, Sarajevë, 2002.

Davutoglu, Ahmet, *Vetëperceptimet e qytetërimeve*, Prishtinë, 2002.

Dokumentet Konciliare – Lumen Gentium, Dei Verbum, Gaudium Et Spes, Ferizaj, 1992.

El-Kur'an.

Engdahl, F. William, *Stoljece rata – Anglo-americka naftna politika i novi svjetski poredak*, Zagreb, 2000.

Esposito, John L., *Islamska prijetnja – mit ili stvarnost*, Zivinice, 2001.

Fanoni, Franc, *Të mallkuarit e botës*, Prishtinë, 1984.

Feraj, Hysamendin, *Skicë e mendimit politik shqiptar*, Shkup, 1999.

Filipovic, Muhamed, *Islam i teror*, Sarajevë, 1423/2002.

Garaudy, Roger, *Mitovi utemeljitelji izraelske politike*, Zagreb, 1998.

Garodi, Rozhe, *Islami dhe kultura*, Sarajevë, 1991.

Grup autorësh, *Barbaria serbe mbi shqiptarët*, Prishtinë, 2001.

Grup autorësh, *Dijalog islamskih i evropskih ucenjaka*, Sarajevë, 1979.

Grup autorësh, *Svijet islama*, Beograd, 1978.

Hafizovic, Resid, *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom - Svetopovijesne i bijeropovijesne paradigme*, Sarajevë, 1423/2002.

Hiti, Filip, *Istorija Arapa od najranijih vremena do danas*, botimi III, Sarajevë, 1985.

Ibrahimi, Nexhat, *Dimensione kur'anore*, Shkup, 2004.

Ibrahimi, Nexhat, *Islami dhe muslimanët në tokat shqiptare dhe në Ballkanin mesjetar (sh. IX-XIV)*, Shkup, 2003.

Ibrahimi, Nexhat, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Botimi I, Shkup, 1998.

Ihsanoglu, Ekmeludin, *Zapad i Islam ka dijalogu*, Sarajevë, 2001.

Karic, Enes, *Semantika Kur'ana*, Sarajevë, 1998.

Karic, Enes, *Tumacenje Kur'ana i ideologije XX stoljeca*, Sarajevë, 2002.

Lings, Martin, *Drevna vjeronja i moderna sujevjerja*, Sarajevë, 1997.

Masnak, Tomazh, *Zoti i blasfemuar dhe demokracia përëndimore*, Prizren, 2001.

Mejerovic, Eva de Vitrej, *Antologija sufijских tekstova*, Zagreb, 1990.

Muminovic, Rasim, *Filozofija ideologije*, I-II, Sarajevë, 1421/2000.

Nasr, Seyyed Hossein, *Srve islama*, Sarajevë, 1423/2002.

Nikolov, Nikola M., *Komploti botëror*, botimi IV, Tetovë, 2003.

Nur – casopis za kulturu i islamske teme, nr. 12/1997. Beograd.

Omerdic, Muharem, *Prilog proucavanju genocida*, Sarajevë,

Pantic, Miroslav, *Humanizam i renesansa*, Cetinje, 1967.

Silajdzic, Haris, *Albanski nacionalni pokret*, Sarajevë, 1995.

Smajloviq, Ahmed, *Felsefet'ul-istishraki ne etheruha fi'l-edeb'il-arabijj'il-measir*, Kairo, 1980.

Stumpf, Samuel Enoch, *Filozofia – Historia & Problemet*, Tiranë,(-).

Sufizam, përgatiti I. Shop dhe D. Tanaskovic, Beograd, 1980.

Dzait, Hisam, *Islam i Evropa*, botimi II i plotësuar, Sarajevë, 1985.

I. Fundamentalizmi si krijesë kristiane

Hyrje

Gjatë njëzetëvjetëshit të fundit, e veçanërisht gjatë dhjetëvjetëshit të fundit të mileniumit të dytë, Islami si religjion, kulturë e qytetërim po kalon nëpër një fazë të rëndë, madje dramatike të zhvillimit të vet.¹⁵⁰ Nga jo-muslimanët ai cilësohet si anakronik e regresiv, militant e ekskomunikues, frymëzues i irredentizmit e separatizmit, frymëzues i terrorizmit botëror madje edhe si kërcënim për botën jashtislame.¹⁵¹ Nga kjo gjendje lindi, përkatësisht u imponua vetvetiu ideja për të shkruar rreth fenomenit të *fundamentalizmit* qysh nga mesi i viteve tetëdhjetë. Mirëpo, mosha ime e re dhe përgatitja intelektuale e atëhershme, pastaj klima politike e atëbotshme nuk ishte e favorshme për një ndërmarrje të tillë.

Për shkak të përdorimit gjithnjë e më të madh të nocionit *fundamentalizëm* në shtypin e përditshëm, atë revial e shkencor të ish-Jugosllavisë, por edhe në qarqet shkencore e politike, Bashkësia Islame në Bosnjë më 1990 or-

¹⁵⁰ Ky tekst është botuar në librin *Islami në trojet iliro-shqiptare*. Këtu botohet me ndryshime dhe plotësime të caktuara.

¹⁵¹ Shih: John L. Esposito, *Islamska prijetnja mit ili stvarnost?*, Zivinice, 2001.

ganizoi një tubim shkencor¹⁵² lidhur me këtë temë. Ky tubim shkencor paraqet qasjen më serioze dhe të vetme për ta trajtuar këtë çështje me kompetencë, nga rrafshet e ndryshme në hapësirën ish-Jugosllave. Në trojet shqiptare të ish-Jugosllavisë kjo temë kryesisht është trajtuar në kontekst negativ, me qëllime denigruese dhe etiketuese ndaj Islamit dhe muslimanëve, pa shkrime analitike, me disa përjashtime kryesisht në shtypin e Bashkësisë Islame, që assesi nuk kanë arritur qëllimin e tyre as në cilësi, as në sasi. Qëllimi ynë atë kohë, por edhe sot, ka qenë dhe është që, së paku të ofrojmë baza dhe orientime të caktuara teorike si ndihmesë për zgjidhjen e dilemave dhe problemeve që paraqiten krahas fenomenit të Islamit politik dhe recepionit politik dhe politik ditor të Islamit, e atëherë të nxitura nga ngadhënjimi i Revolucionit islam në Iran dhe nga procesi i montuar politik ndaj intelektualëve boshnjakë më 1983, e pjesërisht edhe nga demonstratat studentore - popullore në Kosovë në vitin 1981 e këtej. Këtë e nxitën edhe lufta e drejtë afgane kundër Bashkimit Sovjetik, lufta e drejtë algjeriane kundër regjimit kukull profrancez, lufta e drejtë çeçene kundër Ruisë, dalja triumfale në skenën politike e Partisë “Refah” të N. Erbakanit në Turqi etj. etj.

Besimi islam dhe manifestimi i tij praktik në establishmentin e atëbotshëm postitist fitoi status të të padëshirueshmit, status antisocialist dhe kleronacionalist. Shteti partiak, por edhe intelektualë jashtëpartiakë, me vigjilencë mbikëqyrnin dhe orientonin aktivitetin shkencor-

¹⁵² Tubimi shkencor u mbajt më 13. 01. 1990, në organizim të “Preporodit” dhe të “Islamska misao” në Sarajevë, ku morën pjesë pothuaj ujerëzit më kompetentë nga Bashkësia islame, katolike, ortodokse dhe intelektualët nga mendimi humanist. Morën pjesë islamologë, teologë, sociologë, juristë, letrarë, publicistë, filozofë, historianë etj. Shih: Nusret Cancar i Enes Karic (ed.), *“Islamski fundamentalizam – sta je to?”*, Sarajevë, 1990, fq. 5-300. (Më tej: N. Cancar, IF).

kulturor në shoqëri. Aktiviteti i shtuar i muslimanëve në një anë, dhe kundërshtimi i tyre publik kundrejt ateizimit sistematik dhe shkatërrimit të “*diferentie specificie*” të qenies nacionale, nga ana tjetër, nga shteti partiak u proklamua si veprimtari armiqësore, antishtetërore dhe e gjykuar, kurse në rrafshin ideologjik-teorik kjo praktikë fetare-kulturore u sanksionua me sintagmën “*fundamentalizmi islam*”.

Është dëshirë jona dhe pretendim yni që, brenda kësaj hapësire që kemi, të shtrojmë teoretikisht dhe praktikisht disa çështje rreth temës së *fundamentalizmit përgjithësisht*, kurse atij *islam*, thënë kushtimisht, veçanërisht, për të sqaruar, pak a shumë, gjenezën e kësaj shprehjeje, dimensionet, përmbajtjen dhe përdorimin e saj si në botën jash-tëislame, ashtu edhe në botën muslimane, e edhe ndër ne shqiptarët. Jemi të vetëdijsëm se me një punim të këtillë nuk mund të thuhet çdo gjë. Përkundrazi, do të mjaftojë të inicojmë shkrime konstruktive e objektive, analitike e të thella, dhe t’i kontribuojmë mirëkuptimit e dialogut ndërmjet religjioneve, kulturave e qytetërimeve, e t’i flakim paragjykimet dhe ...centrizmat e ndryshëm që i kontribuojnë krijimit të hendeqeve dhe ekskomunikimit midis njerëzve, kulturave e qytetërimeve ndër shekuj.¹⁵³

¹⁵³ Mendojmë se ky qëllim është arritur, aq sa, me tri botimet e librit ‘Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve’ dhe eksplotimin e saj nga autorë me renome shkencore e politike ndër ne. Natyrisht, rreth kësaj teme janë shkruar punime me rëndësi edhe nga autorë të tjerë.

Shpjegimi etimologjiko-terminologjik i nocionit “fundamentalizëm”

Të gjitha manifestimet e krijimtarisë shpirtërore dhe intelektuale gjatë historisë, karakterizohen me veçorinë permanente dhe imanente të thirrjes në themelet, bazat dhe burimet e njohjeve të caktuara kundrejt të cilave njëri, si objekt historik, sillet në mënyrë tradicionale, dhe kjo thirrje është parim i njohur në sistemet e caktuara ideore dhe ideologjike, në dituritë shoqërore, në religjion, në filozofi dhe në art, kurse thirret në premisat fundamentale teorike, aksiologjike, etike dhe estetike.¹⁵⁴ Mërepo, me zhvillimin e sociologjisë si shkencë e pavarur dhe të disiplinave të saj, e veçanërisht sociologjisë së religjionit, moralit e kulturës, erdhi deri te raporti kritik më i mprehtë ndaj vlerave fundamentale të religjionit. Dituritë shoqërore kritikojnë dhe aksiologjikisht përcaktojnë si konservative e të papërshtatshme për shkallën ekzistuese të zhvillimit shoqëror, këmbëngulësinë në tezat fundamentale të traditës. Insistimi në këto parime fundamentale religjioze dhe në format e tij historike të institucionalizuara në ‘sociologjinë amerikane’ të dekadës së parë të shekullit XX, emërtohet si fundamentalizëm.¹⁵⁵ Mendimi filozofik dhe sociologjik evro-perëndimor me shprehjen *fundamentalizëm* nënkupton përcaktimin e sërishëm të traditës së supozuar religjioze në formën e kondensuar, të pastruar e madje të reduktuar.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Shih: N. Cancar, “Neki aspekti upotrebe termina *fundamentalizam* u društvenim znanostima i orijentalistici”, në: N. Cancar, *IF*, op. cit., fq. 20.

¹⁵⁵ *Encyclopaedia Britannica*, IX, fq. 919-920. Shih: N. Cancar, “Neki aspekti...”, në: *IF*, op. cit., fq. 20.

¹⁵⁶ John F. Nilson, “Modernity”, *The Encyclopaedia of Religion*, X, fq. 21, sipas: N. Cancar, “Neki aspekti...”, op. cit., fq. 20.

Tendencat e ngjashme për restaurimin e traditës zanafillore religjioze, që kronologjikisht është më e afërt me protagonistët e parë të religjionit përkatës, i cili i është ekspozuar ndikimit të shekullarizmit tashmë planetar, ndeshen në histori pothuaj në të gjitha religjionet.

Duke u ballafaquar me këtë dukuri, drejtpërdrejt dhe tërthorazi, na imponohet problemi i sqarimit të nocionit *fundamentalizëm* si në kuptimin etimologjik, gjuhësor, ashtu edhe në atë terminologjik, semantik. Nocioni *fundamentalizëm* është i datës më të re, kështu që shumë fjalorë, leksikone dhe enciklopedi, fare nuk e shpjegojnë, kurse disa ofrojnë vetëm shpjegime leksikore. Kështu, M. Vujaklija pohon se nocioni “*fundamentalizëm*” mban prejardhje latine që d.m.th.: *fundamentum* = fundament, bazë, themel dhe *fundamentalis* = fundamentalizëm, themelor, bazor, kryesor, qenësor, zanafillor.¹⁵⁷

Në kuptimin terminologjik nocioni *fundamentalizëm* vështirë mund të përkufizohet drejt. Nga dita në ditë kuptimi semantik i kësaj shprehjeje zgjerohet. Megjithatë, do të përpiqemi të afrojmë mendime më të plota, si ato të akademikut boshnjak Muhamed Filipoviqit, i cili pohon se me “*fjalën fundamentalizëm kuptojmë çdo pikëpamje që mban qëndrimin e pan-dryshueshmërisë së disa të vërtetave themelore, të vërtetave të shenjta, veprave dhe qëndrimeve ose zgjidhjeve në cilëndo fushë të veprimit njerëzor.*”¹⁵⁸ Po ashtu, ai pohon se “*fundamentalizëm d.m.th. edhe refuzimi i çdo kuptimi tjetër pos atij tekstual të një të vërtete ose të një qëndrimi.*”¹⁵⁹ Njëri nga kulturologët e filozofët më të mëdhenj botërorë, Osvald Spengler, mendon se “*mendimi për çdo kthim bu-*

¹⁵⁷ Milan Vujaklija, “*Leksikon stranih reci i izraza*”, Beograd, 1980, fq. 984.

¹⁵⁸ Muhamed Filipovic, “*O genezi, dimenzijama, sadržaju i implikacijama optuzbi za islamski fundamentalizam u nasoj idejnoj i političkoj praksi*”, në: N. Cancar, *IF*, op. cit., fq. 53.

¹⁵⁹ *Ibid.* fq. 53.

rimere dhe rrënjëve domosdoshmërisht është fundamentalist."¹⁶⁰ Kurse shkencat shoqërore evropërore, veçan sociologjia amerikane, me nocionin "*fundamentalizëm* nënkuptojnë doktrinën e kundërt me modernizmin religjioz",¹⁶¹ që jep të kuptojmë se nocioni *fundamentalizëm* në kuptimin terminologjik ka domethënie të gjerë.¹⁶²

II. Gjeneza e fundamentalizmit dhe zhvillimi historik i kësaj lëvizjeje

Fundamentalizmi dhe bashkësitë protestante

Fundamentalizmi me prejardhje është i proveniencës kristiane - protestante amerikane, i lindur në shekullin XIX si protestë, si reaksion në paraqitjen në skenën botërore të liberalizmit dhe modernizmit ekstrem, e veçanërisht si reaksion ndaj pozitivizmit dhe evolucionizmit, si reaksion ndaj perceptimit dhe konceptimit dhe komentimit të dokumenteve themelore të Kristianizmit.¹⁶³ Së shpejti kjo lëvizje u zgjerua në Angli e më gjerë ndër protestantët (ungjillistët). Me këtë rast, brenda disa bashkësive kishtare ungjilliste (protestante) u organizuan

¹⁶⁰ Shih: Hilmo Neimadija, "*Polozaj Islama u kulturno-povijesnim tematizacijama O. Spenglera i M. Ikbala*", në: "*Zbornik radova Islamskog Teoloskog Fakulteta u Sarajevu*", 2/1987, Sarajevo, fq. 205-225.

¹⁶¹ Shih: N. Cancar, "*Neki aspekti...*", *IF*, op. cit., fq. 20.

¹⁶² Për domethëniet e fundamentalizmit shih: Klaus Kincler, *Verski fundamentalizam - Hriscanstvo - judaizam - islam*, Beograd, 2002, fq. 13-24.

¹⁶³ Franjo Topic, "*Fundamentalizam i krsanstvo*", në: N. Cancar, *IF*, p. cit., fq. 95. Shih: Sejjid Husein Nasr, "*Zapadni svijet i njegovi izazovi Islama*", në: Enes Katic, (ed.), "*Suvremena ideologijska tumacenja Kur'ana i Islama*", Zagreb, 1990, fq. 16-19 e më gjerësisht fq. 7-27. (Më tej: "*Suvremena tumacenja*").

konferenca biblike, që me anë të tyre në mënyrë unike të përgjigjen në problemet dhe pyetjet rishtazi të dalura në skenë. Përveç asaj se *fundamentalizmi* ishte reaksion ndaj aksioneve të faktorëve të jashtëm si kundrejt *modernizmit*, *liberalizmit* dhe *shekullarizmit*, ai ishte reaksion edhe ndaj aksioneve të faktorëve të brendshëm kundrejt lëvizjes kundërshtarë “Social Gospel” (Ungjilli social), lëvizje kjo që angazhohej për harmonizimin sa më të madh të Ungjillit me rrethanat shoqërore në Perëndim.¹⁶⁴ Me kalimin e kohës, fundamentalistët protestantë, përkatësisht fundamentalistët ungjillistë, janë angazhuar në vendosjen dhe kristalizimin e disa postulateve dhe kanë insistuar si domos në këto:

Pagabueshmëria e teksteve biblike dhe e doktrinës complete biblike;

Lindja virgjërore e Jezu Krishtit;

Flijimi i Jezu Krishtit për gjithë njerëzinë;

Ringjallja e trupit pas vdekjes;

Ardhja e sërishme e Jezu Krishtit dhe konstituimi i “mbretërisë” njëmijëvjeçare para fundit definitiv të botës.¹⁶⁵

Insistimi i kësaj lëvizjeje konsistonte në atë që çdo fjalë, çdo pamje dhe çdo ndodhi në tekstin e Biblës posedon vetëm atë kuptimin tekstual, ndaj nuk janë të lejueshme çfarëdo komentesh alegorike e metaforike të tekstit biblik.¹⁶⁶

Kjo lëvizje fundamentaliste protestante rumbullakimin e vet ideor e teorik e fitoi me veprën pesë-mbëdhjetëvëllimore me titull *The Fundamentals: A Testimony to the*

¹⁶⁴ F. Topic, *op. cit.*, fq. 96. M. Filipovic, *op. cit.*, fq. 53. Shih gjerësisht për këto pika: Klaus Kincler, *op. cit.*, fq. 26-27.

¹⁶⁵ F. Topic, *op. cit.*, fq. 96; M. Filipovic, *op. cit.*, fq. 54.

¹⁶⁶ M. Filipovic, *op. cit.*, fq. 54.

Truth' (Bazat: Dëshmia për të vërtetën), që u botua gjatë viteve 1910-1912.¹⁶⁷

Me qëllim të ndërtimit të shoqërisë dhe harmonizimit të saj me parimet e fesë e të Biblës dhe krijimit të bazave më të forta organizative, në vitin 1919, në Filadelfi të SHBA-ve është formuar *Shoqata botërore kristiane fundamentaliste* (WCFA), në krye të së cilës ishte lideri i tyre W. B. Ryle. Pos kësaj kanë ekzistuar edhe shoqata rajonale fundamentaliste, nga të cilat disa kanë pasur edhe synime të veçanta.¹⁶⁸ Përkundër dallimeve e kundërshtimeve ndërmjet veti, e veçanërisht ndërmjet bashkësive protestante të baptistëve, prezbetarianëve dhe Nxënësve të Krishtit, grupet fundamentaliste e kanë të përbashkët përcaktimin anti-ekumenik dhe antidialogist. Kështu për shembull, kur më 1948 në Amsterdam të Holandës u formua *Këshilli botëror ekumenik i kishave*, fundamentalistët për të krijuar baraspeshë formuan *Këshillin Ndërkombëtar të Kishave Kristiane* (ICCC). Mendohet se sot fundamentalizmi është më i pranishëm në SHBA ku numëron rreth 10 milionë pjesëtarë, kurse disa shkojnë më tej e pohojnë se sot së paku simpatizues të kësaj lëvizjeje janë 50 milionë njerëz.¹⁶⁹ Fundamentalizmi protestant edhe sot është aktiv, që e dëshmon e dhëna se çdo vit me radhë gjatë korrikut festohet Dita e ngadhënjimit ndaj katolikëve dhe këto manifestime karakterizohen me agresivitet kulminant, me viktima njerëzish etj¹⁷⁰. Viteve të fundit fundamentalizmi protestant është aktiv edhe në Kosovë. Aktivitetin e tyre e zhvillojnë sidomos nëpërmjet shoqa-

¹⁶⁷ F. Topic, *op. cit.*, fq. 96.

¹⁶⁸ F. Topic, *op. cit.*, fq. 96; M. Filipovic, *op. cit.*, fq. 54.

¹⁶⁹ F. Topic, *op. cit.*, fq. 96 dhe 148-149.

¹⁷⁰ Edhe mileniumi i tretë është përplot përplasje rrëqethëse, tragjike dhe trishtuese ndërmjet fundamentalizmit protestantë, ungjillistë dhe atij katolikë. Lajmet në medimet elektronike dhe të shkruara janë dëshmi e mjaftueshme.

tave kulturore e humanitare, duke proklamuar për paqën, lirinë e femrës, demokracinë e vërtetë, e me qëllim perfid, të përfitimit të besimit të njerëzve. Perfiditeti i tyre shihet edhe në faktin se shumica e librave të botuara nga ata në gjuhën shqipe i kushtohen jo kristianizmit e protestantizmit, jo besimtarit të tyre, çfarë, pos ndonjë konvertiti të shitur, në Kosovë nuk ka, por i kushtohen luftës kundër islamit, Kur'anit, Muhammedit a. s., me tituj pezhorativ kundër shenjtërive të fesë islame. Në këtë mund të bindet çdo i interesuar gjatë panairit të librit në Prishtinë etj.¹⁷¹

Fundamentalizmi dhe Kisha Katolike

Dijetarët e mendimit, filozofisë dhe teologjisë katolike pohojnë se në Katolicizëm nuk ekziston *fundamentalizmi*, dhe këtë e arsyetojnë me atë se këtë nocion nuk e përfshijnë fare fjalorët, përkatësisht nuk e përfshin as Enciklopedia më e madhe teologjike katolike '*Sacramentum mundi*'.¹⁷² Mirëpo, duke e pasur parasysh domethënien e nocionit *fundamentalizëm* si tërësi ideore dhe veprim praktik, që d.t.th. se duke iu kthyer burimeve mos të lejohen ndryshime, duhet të themi se Kisha Katolike nuk është immune ndaj *fundamentalizmit*. Këtë e pohojnë edhe autoritetet shkencore fetare katolike evropiane si dogmatisti tbingenas Peter Hinerman e të tjerë.¹⁷³ Duke e pasur në konsideratë atë që u tha deri më tani, Franjo

¹⁷¹ Klaus Kincler, op. cit. 32-43.

¹⁷² *Sacramentum mundi* (Sakramenti i botës), botim italian, 1967-1969, në tetë vëllime.

¹⁷³ Klaus Kincler, op. cit., fq. 44 ...

Topiq, prift katolik kroat, pohon se brenda Kishës Katolike mund të flitet për *integralizmin* si korelativ të *fundamentalizmit*. Edhe integralizmi, sipas F. Topiqit, shfaqet për afërsisht kur edhe fundamentalizmi, si reaksion kundrejt shekullarizmit, liberalizmit dhe modernizmit. Edhe integralizmi konsideron se Bibla është kompetente dhe përcaktuese jo vetëm për fushën e fesë, por edhe për fushën shkencore, kulturore, politike dhe ekonomike.¹⁷⁴

Në fillim të shekullit XX ky botëkuptim fluid ideor dhe emocional mbi botën, fitoi edhe format e veta të organizuara në *Sodalitium Pianum* romak (Shoqëria e Pios), të cilën e udhëhoqte Umberto Benigni. Kjo shoqëri filloi të formojë ligat, partitë dhe sindikatat kristiane të frymëzuara nga parimet fetare në Gjermani, Francë dhe në tërë Italinë. Mirëpo, udhëheqja supreme e Kishës Katolike, duke parë në këtë shoqëri 'sektarizmin' e llojit të vet, reagoi shpejt dhe Papa Benedikti (1914-1922) e shformoi këtë shoqëri.¹⁷⁵ Për t'u diferencuar nga pikëpamjet e ngatërruara e komplekse, Kisha Katolike në Koncilin III të Vatikanit më 1962 - 1965, qartë dhe autoritativisht u deklarua se "*njëmendësitë e kësaj bote kanë autonominë e vet legjitime, se dituria, kultura, politika dhe ekonomia janë fusha të mëvetësishme shoqërore dhe se ajo (Kisha, N. I.) nuk dëshiron drejtpërdrejt të përzihet në rregullimin e tyre*",¹⁷⁶ por duke ia ruajtur vetes të drejtën që të mbetet si ndërjegje kritike e vetëdijes së çdo rregullimi shoqëror dhe disa njëmendësive të kësaj bote, veçan segmentit moralo-etik.¹⁷⁷

¹⁷⁴ F. Topic, *op. cit.*, fq. 97 dhe 151. Krihs.: Khurshid Ahmed, *Priroda islamskog preporoda*, në: Enes Karic (ed.), *Suvremena tumacenja*, *op. cit.*, fq. 74.

¹⁷⁵ F. Topic, *op. cit.*, fq. 97.

Gjerësisht: Klaus Kincler, *op. cit.*, fq. 45-46.

¹⁷⁶ *Ibid.*, fq. 97.

¹⁷⁷ Klaus Kincler, *op. cit.*, fq. 56-58. Kohëve të fundit janë të dukshme tendencat që autoriteti i Biblës të zëvendësohet me autoritetin e papës. Klaus Kincler, *op. cit.*, fq. 50-52.

Mirëpo, me qëndrimet e këtilla të Koncilit II nuk u pajtuan të gjithë, kështu që filloi rezistenca ndaj pikëpamjeve të tilla. Këtë rezistencë e personifikoi kryepeshkopi Marcel Lefevre, i cili e formoi *Vëllazërinë e Pios* (sipas Papës Pio V në shekullin XV) me seli në Zvicër. Sërish intervenoi Vatikani duke e shkarkuar nga detyra kishtarë.¹⁷⁸

Ky *integralizëm*, respektivisht ky *fundamentalizëm*, ndër të tjera ka qenë i provokuar edhe nga një rrymë tjetër brenda teologjisë katolike në Amerikë, e quajtur *amerikanizëm*. Ky nocion është proces i kundërt nga fundamentalizmi dhe ka për qëllim si të gjendet dhe të vendoset kundrejt ndryshimeve në shoqërinë amerikane. Me fjalë të tjera, *amerikanizmi* synon harmonizimin e botës së fesë dhe botës së re të shoqërisë amerikane. Njëri nga përfaqësuesit kryesorë të amerikanizmit është Hekeri, i cili formoi shoqatën e cila kishte për qëllim t'i propagandojë kryesisht këto ide: jo vetëm që feja, kisha dhe bashkësia kishtarë duhet ta konsiderojnë botën, por duhet edhe t'i adaptohen asaj bote. Ndonëse kjo lëvizje askurrë nuk është pranuar plotësisht nga teologjia katolike dhe tërë bashkësia kishtarë, megjithatë ka pasur, por edhe sot ka ndikime të caktuara.¹⁷⁹

Nuk duhet hequr nga mendja se *fundamentalizmi - integralizmi*, që të kuptohet drejt, duhet të kuptohet si lëvizje protestuese, po sikur edhe te protestantët. Ai është i kushtëzuar dhe i papërcaktuar, sipas sistemit *aksioni - reaksioni*. Siç e thotë këtë F. Topiq, këtu është "në pyetje loja ndërmjet raportit të traditës dhe ndryshimeve, raportit ndaj të resë".¹⁸⁰ Lidhur me këtë çështje Koncili II ka vendosur:

¹⁷⁸ *Ibid.*, fq. 98.

¹⁷⁹ *Ibid.*, fq. 149.

¹⁸⁰ *Ibid.*, fq. 151.

“Duhet kthyer Burimit, Themeluesit, por jo të kthehemi në shekullin XV, XVI, XVII”.¹⁸¹

Se idetë fundamentaliste - integraliste nuk janë imamente vetëm për evro-amerikën katolike, por edhe për trojet shqiptare, na dëshmojnë thëniet vijuese, tipike fundamentaliste.

Është dëshirë e kahershme e kreut katolik dhe e prokatolikëve ndër ne që të thirren në fenë e gjoja stërgjyshërve tanë, në Katolicizëm, si rrugë e sigurt për të dalë nga problemet me Serbinë.¹⁸² Veprimet e tyre janë aq perfide¹⁸³ saqë rezistencën paqësore të popullit të Kosovës kundrejt Serbisë e Jugosllavisë, dr Shan Zefi e quan si “via crisis” (udha e kryqit) që është nisur para shumë shekujve, e që tani po i afrohet fundit.¹⁸⁴ Ky

¹⁸¹ *Ibid.*, fq. 151.

Si duket, vendimet e Koncilit të II-të nuk vlejné edhe për Oriana Fallaçin, gazetare e njohur botërore italiane, e cila në korelacion dhe bashkëpunim me A. Berluskonin, me plot mllëf e urretje flet për Islamit dhe shqiptarët dhe për protagonistët e tyre në trojet shqiptare. Shih: Abdi Baleta, *Shqiptarët përballë terrorizmit intelektual të Fallaçit*, Tiranë, 2002.

¹⁸² Rreth kësaj teme kemi shkruar një punim me titull “*Islami dhe romanizimi e kristianizimi i shqiptarëve*” në librin “*Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*”, Shkup, 1998. dhe: Nexhat Ibrahimit, *Islami dhe muslimanët në tokat shqiptare dhe në Ballkanin mesjetar (shekulli IX-XIV)*, Shkup, 1424/2003.

¹⁸³ Gjerësisht për synimet, metodat dhe dinakërinë katolike ndër shqiptarët shih librin mjaft instruktiv e informativ të diplomatit e intelektualit shqiptar: Abdi Baleta, *Kush dhe çfarë fshihet pas trillimit “Komunizëm islamik”?*, Prishtinë, 2002; Sherif Delvina, *Kosova një mit serb apo një realitet historik shqiptar*, Tiranë, 2000.

¹⁸⁴ Edhe në qoftë se dr. Ibrahim Rugova me shpirt e me shpirt dhe LDK-ja pjesërisht ndjekin ‘via crisis’ që e thekson Sh. Zefi, këtë populli nuk e bën në emër të ‘via crisis’ por në emër të çlirimit të Kosovës nga të luajt. Duhet shtuar pyetjen: ç’kërkon ‘via crisis’ të shqiptarët kur tashmë ‘via crisis’ në periudhën parashqiptare dhe shqiptare dështoi të shqiptarët dhe gjatë shekujve të fundit edhe në vetë vendet perëndimore, siç dështoi edhe politika rugoviane (kristiane e kamufluar deri tash, kurse agresive dhe transparente nga vitet e pasluftës), ndonëse ai edhe më tej ‘mbretëron’ në Kosovë si manifestim i Vatikanit, nëse çështja kundrohet në rrafshin e gjithmbarshëm e afatgjatë. Shih: Intervistë me dr Don Shan Zefin, kancelar ipeshkvor i Ipeshkvisë së Kosovës, me titull: “*Po ecim rrugës së ringjalljes kombëtare*”, “Buj-

konstatim përshkohet me fundamentalizëm, dhe duke e marrë parasysh kontekstin kohor e hapësinor, paraqet dëm politik, historik e kulturor me pasoja për ardhmërinë shqiptare. Të kësaj natyre janë edhe apelet e Don Lush Gjergjit, që herë pas here ua drejton besimtarëve muslimanë shqiptarë. Ai apelon në përcaktimin e ri të shqiptarëve muslimanë, për t'i përmirësuar gabimet nga e kaluara, respektivisht të stërgjyshërve tanë, para se të hyjmë në mileniumin e tretë, i cili nëse nuk konvertojmë, do të jetë fatal për ne. Pra, në këtë mendim të tij vërejmë kërkesën **e parë**: konvertimin në Katolicizëm, dhe kërkesën **e dytë**: nëse eventualisht shqiptarët muslimanë nuk konvertojnë, atëherë, së bashku me bashkëkombasit katolikë duhet të krijojnë një lloj *evroislamizmi*.¹⁸⁵ Tendencioziteti dhe tinëzakësia e apeleve nuk meritojnë elaborim të veçantë, aq më tepër kur për identitetin fetar, nacional dhe ruajtjen e tij kemi folur në disa vende, por edhe në këtë punim.¹⁸⁶

ku”, i dt. 03.03.1997, fq. 6; dhe: Shan Zefi, *Islamizimi i shqiptarëve gjatë shekujve*, Prizren, 2000. Shih gjithësesi: Muhamet Pirraku, *Jo Katedrale – në emër të shqiptarisë së imagjinuar*, botimi II, Prishtinë, 2003.

¹⁸⁵ Përgjigje të mirë në idetë dhe provokimet e L. Gjergjit mund ta gjejmë në librin tonë *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, kapitulli *‘Islami, evropërimi dhe dilemat shqiptare’*. Shih: Intervistë me dr. Don Lush Gjergjin, me titull: *‘Të pranojmë bashkimin në dallim’*, në: *‘Zëri’* i dt. 28.12.1996, Prishtinë, fq. 55-58. Po ashtu lexo: Abdi Baleta, *Kush fshihet pas trillimit ‘Komunizëm islamik’*, Prishtinë, 2002. Grup autorësh, *Shtresimet e identitetit kulturor shqiptar*, Prishtinë, 2003.

¹⁸⁶ Shih lidhur me këto çështje edhe shkrimin gazetaresk: Arlinda Desku – Arianit Osmani, *A po injorohet Islami nga liderët kosovarë – President, kthehu kah kibla!*, në: *Java*, nr. 074 e datës 27 nandor 2003, Prishtinë, fq. 5 -7.

Fundamentalizmi dhe Kisha Ortodokse

Për arsye objektive nuk kemi mundur të tubojmë të dhëna për *fundamentalizmin* ndër ortodoksët,¹⁸⁷ as në rrafshin teorik e as në atë praktik. Mirëpo, duke e marrë parasysh faktin se *fundamentalizmi* si term teknik përdoret si shenjë që shënon çdo qëndrim shpirtëror që insiston në jondryshueshmërinë e disa parimeve ose synon t'i përcaktojë parimet themelore për një fushë të mendimit ose veprimit, atëherë ky term mbulon edhe atë që quhet ortodokse në cilën do fushë. Shembull tipik i qëndrimit të tillë ortodoks, për të cilin mund të përdorim edhe termin fundamentalist, është çështja e besnikërisë, lojalitetit të ortodoksëve ndaj qëndrimeve të etërve të Sinodit të Nikesë më 325 dhe të Konstantinopolit më 381 mbi çështjet e dogmave të Kishës, për ç'arsye erdhi deri te skizma, çarja në Kishën Kristiane në vitin 1054. Atëbotë ortodoksët (pravosllavët) refuzuan të pranojnë dogmat e reja mbi emanimin e Shpirtit të Shenjtë edhe nga i Biri e jo vetëm nga Ati i Shenjtë, pastaj dogmën mbi purgatorin, mbi zënien virgjërore të Krishtit¹⁸⁸ etj.

Fundamentalizmin ortodoks (pravosllav) e kemi aktiv gjatë tërë historisë, herë-herë brenda teologjisë ortodokse, e herë-herë në rrafshin religjioz - nacional, kurse me bekimin e Rosisë cariste. Që të dy këto komponente i kemi aktive edhe gjatë shekullit të fundit, veçan në Kongresin gjithëslav të mbajtur në Beograd më 1946.¹⁸⁹

Edhe në vitet nëntëdhjetë i kemi disa takime gjithëslave të karakterit politiko-kulturor e tregtaro-ekono-

¹⁸⁷ Shih temë të veçantë për këtë temë në këtë libër.

¹⁸⁸ M. Filipovic, *op. cit.*, fq. 54.

¹⁸⁹ Halid Causevic, *Politicko-pravni aspekti islamskog fundamentalizma u Jugoslaviji*, në: N. Cancar, *IF, op. cit.*, fq. 47.

mik. Madje, Kisha Ortodokse Serbe është mjaft aktive në idenë gjithë-ortodokse në trojet ish-Jugosllave. Mirëpo, më hollësisht nuk mund të hyjmë, sepse ky segment mbetet të hulumtohet si në aspektin teorik, ashtu edhe në atë praktik.¹⁹⁰

Fundamentalizmi dhe real-socializmi

Paraqitja e real-socializmit në skenën historike në rrafshin teoriko-praktik *per se* dhe *per alend* ka qenë fundamentaliste, sepse me tërë forcën ndërmoi luftë të pakursyeshme dhe fushatë frontale politike kundër çdo vlere tradicionale që ruhet në vetëdijen fetare dhe krijimtarinë e pasur kulturore - civilizuese, e në llogari të gjakpastërtisë partiako-revolucionare. Në këtë mënyrë është promovuar vetëdija e real-socializmit si “vetëdije autentike” e vetme, e vetmja përparimtare dhe revolucionare, që ka për “detyrë” t’i përkufizojë dhe rivalorizojë të gjitha vlerat e vjetra sipas parametrave të vet ideologjik. Me këtë synonin dy gjëra:

- Të eliminohet çdo vetëdije tjetër pos asaj sunduese,
- Të krijohet atmosferë e lemeritës-buneritës, si mjet për ruajtjen e monopolit të pushtetit.¹⁹¹

Synimet fundamentaliste të real-socializmit në rrafshin sociologjik, R. Hafizović i përshkruan si “një lloj neuroze ideologjike që jeton nga kundërthëniet e pazgji-

¹⁹⁰ Më gjerësisht për këtë temë shih punimin në këtë vepër me titull ‘Fundamentalizmi dhe Kisha ortodokse serbe’.

¹⁹¹ Denis de Rougemont, “Zapadna pustolovina corjeka”, Beograd, 1983, fq. 84. Shih: Resid Hafizovic, “Fundamentalizam kao politicka apologija real-socijalizma”, në: N. Cancar, *IF*, op. cit., fq. 117-119.

dhura, që ngrihet kundër të gjitha vlerave qiellore dhe botërore, komunitare dhe individuale. Nuk i intereson as njeriu, as Zoti, as shoqëria, as e vërteta, por vetëm sedra dhe egoizmi i tij, për shkak të vet-ekzistimit”.¹⁹² Vetëdija fetare më së tepërmi i ka penguar, në mënyrë që veten ta paraqesë si të vetmen vetëdije autentike që të përcaktojë çka është e drejtë e çka jo, ç’është e vërteta e ç’është gënjeshtra, për kë është liria e për kë robëria, kush është armik e kush atdhetar dhe në këtë aq ka këmbëngulur, sa që veten e ka shndërruar në një religjion të profanizuar, dogmatika e të cilit është materializmi dialektik, kurse moralika e të cilit është sistemi shoqëror humanist. Për veten ka pohuar se posedon burimësi të pacenueshme.¹⁹³

Në anën tjetër, duke e shpallur fenë si *çështje private*, real-socializmi për herë të parë në histori shpirtin njerëzor e ndau në dy sfera: në atë private dhe shoqërore. Kjo ndarje nuk nxit vetëm vdekjen shpirtërore të individit, por edhe vdekjen e tërë një populli, popullit të Zotit. Kjo nxit që individi të bëhet *detaj i paemër* në mozaikun e organizatës kolektive si personalitet mistik i llojit të vet ose veçanësisë kolektive, e cila thelbësisht është ofruar në kategorinë socio-historike të *Nacionit*. Nacioni, në të vërtetë, bëhet sinonim për të gjithë individët, por jo edhe për personin. Lindja e tij si trup kolektiv, mistik, ku fati individual është në fatin e të gjithëve, por jo edhe e kundërta, dhe atë në abiset e veçanësisë së rrënuar njerëzore, lirisë individuale dhe vetëvetëdijes, nuk ka pasur kuptimin e ecjes së fuqishme drejt ardhmërisë, as të ar-

¹⁹² Resd Hafizovic, *op. cit.*, fq. 119.

¹⁹³ *Ibid.*, fq. 120. Fundamentalizmi real-socialist është manifestuar kryesisht në tri mënyra: 1) në njëfarë aspekti “religjioz”, në komunizëm; 2) në njëfarë aspekti filozofik të religjiozitetit komunist, si ateizëm i padurueshëm; 3) në domethënien kulturore-civilizuese të botëkuptimit të ateizuar komunist, ku urrehet Zoti dhe të gjitha vlerat religjioze, shkencore dhe kulturore-civilizuese të botëkuptimit teokratik. (*Ibid.*, fq. 121-123).

dhjes së asaj që *Revolucioni* e kërkon, kurse liderët e tij pandërprerë e premtojnë. Përkundrazi, lindja e *Nacionit*, që është antonim për *popullin e Zotit*, kishte kuptimin e zhgënjimit të idesë komuniste, zhgënjimin e premtimeve revolucionare...¹⁹⁴. Lindja e *Nacionit*, d.t.th. hapje e rrugës për lindjen e religjionit nacional, që zbraps religjionin e shpallur dhe merr prerogativat e tij. *Nacioni* atëherë bëhet ekskluzivisht punë e një partie, e cila qëllimet e veta i realizon me anë të shtetit. Partia luftën e vet klasore dhe fitoren klasore gjithnjë e ndërton në vdekjen e të tjerëve, në vdekjen e atyre që lirinë vetjake nuk ia nënshtrojnë vullnetit mesianist të proletariatit ... Pasojë natyrore e *jo-kuptimit* ose e *pakuptimit* të tillë partiak gjithnjë ka qenë dhe është lindja e nacionalizmit, për të cilin rregullisht është fajtor dikush tjetër vetëm *Partia jo*, sepse që asgjë nuk guxon të jetë mbi të. De Ruzhmani këtë e thotë në këtë mënyrë: “Nuk ka gjyqtar për krimet e saj dhe, nga çasti kur veten e njeh për jolegjitime në pretendimin e vet që të sundojë në emër të të gjithëve kundër gjysmës së popullit, Partia jeton e ngarkuar nga armiqte e liri-së...”¹⁹⁵ Sepse, *Partia* është personifikim i *Revolucionit*, kurse ky është *pasioni i shoqërorizuar* që bëhet kriter për çdo virtyt. *Partia* dëshiron ta eliminojë Zotin dhe religjionin, ta konstitujë ideologjinë partiake dhe liderët e *Revolucionit* si idhuj suprem të Panteonit politik. *Partia* dëshiron ta eliminojë përbashkësinë në aspektin e *popullit të Zotit*, i cili është forma ideale e integritit transnacional, duke e konstituuar proletariatin si bartës të shpresës nacionale. Ajo dëshiron ta eliminojë fenë, kurse ta konstitujë ateizmin si sistem të ri metafizik që zhduk shpresën eskatologjike, kurse utopinë e ëmbël ia parashtron *mbretërisë së Zotit*. Ajo e avancon nje-

¹⁹⁴ *Ibid.*, fq. 130.

¹⁹⁵ Denis de Rougemont, *op. cit.*, fq. 83.

riun në *luftëtar klasor*, i cili interesat e veta duhet t'i kërkojë në interesat e *klasës punëtore*, e cila gjoja është sunduese; ndonëse në emër të saj gjithnjë lufton njëfarë avangarde, derisa ëndrra mbi utopinë e ëmbël nuk bëhet ankth nate i padurueshëm. Por, kur kjo ëndërr e ëmbël të zhveshet e të dëftohet si mashtrim, të cilin e kanë imagjinuar ata që sundojnë në emër të klasës punëtore, atëherë avangarda kërkon modele të reja apologjetike sipas të cilave më lehtë do t'i njohim armiqtë e lirisë. Në ditët tona shembuj të tillë të apologjisë politike të real-socializmit të këtushëm *Partia* ka “zbuluar” në frymën pozitive-fundamentaliste të religjionit të shpallur, nga rrjedh terrori i pashmangshëm i Partisë ndaj armiqve të saj.¹⁹⁶

Këto janë vetëm disa refleksione lidhur me fundamentalizmin ndër real-socialistët, përkatësisht refleksione lidhur me fundamentalizmin negativ. Për shkak se jemi dëshmitarë të gjallë të kësaj periudhe, do të na mjaftojnë përkujtimet rreth parullave: Marksi-Engelsi – Lenini; marksizëm – leninizmi; Tito - Partia, Enveri - Partia etj., etj., për të konstatuar se real-socializmi fund e krye është fundamentalist.

Vlen të theksohet se fundamentalizmi ekziston edhe në doktrinat e ndryshme filozofike, ideologjike, letrare, artistike e të tjera, si më herët, ashtu edhe tani, mirëpo përfshirja e të gjitha atyre kërkon kohë e kompetencë, që në këtë kohë na mungojnë edhe njëra edhe tjetra.

¹⁹⁶ Shih: Resid Hafizovic, *op. cit.*, fq. 131; po ashtu: Denis de Rougemont, *op. cit.*, fq. 83.

III. Fundamentalizmi dhe islami

Vërejtjet hyrëse

Islami as në burimet e tij në Kur'an dhe Hadith, as në literaturën klasike, por edhe të mëvonshme, nuk e njih nocionin *fundamentalizëm*. Shprehjet që Islamit i atribuohen si ekuivalent të fundamentalizmit si *selefije, usulije islamije, usulijun islamijun, tenettu', guluw, tesheddud, tetarruf* e të ngjashme, as për së afërmi nuk e mbulojnë domethënien e nocionit fundamentalizëm, që sot ky nocion e ka në përdorimin teorik-empirik.¹⁹⁷ Islami në këtë nocion nuk e njih as veten, as sistemin e vlerave të cilit i përket, por këtë mund ta analizojë, valorizojë dhe konkretizojë vetëm në bazë të analogjisë me sistemin vetjak të vlerave. Ndaj, kur flitet për *fundamentalizmin* në shoqërinë islame, përkatësisht për *fundamentalizmin islam*, para së gjithash dhe mbi të gjitha, këtë duhet ta kuptojmë kushtimisht dhe ekskluzivisht si *emërtim perëndimor* për shfaqjet e ndryshme në botën bashkëkohore muslimane dhe si *kategori perëndimore* që thelbësisht në mënyrë moderniste e

¹⁹⁷ Shih gjerësisht: Mehmedalija Hadzic, "Islamski odnos prema pretjerivanju u vjeri", në: N. Cancar, *IF, op. cit.* fq. 25-36; Jusuf el-Kardavi, "Rizgimi islam ndërmjet kundërshtimit dhe ekstremizmit", Shkup 1997.

përcakton të kuptuarit e tyre.¹⁹⁸ Përdorimi i kësaj shprehjeje në kontekstin pezhorativ e negativ ka shkuar aq larg saqë tashmë vetëm me theksimin e fjalës *fundamentalizëm* mendohet në *Islamin*, që paraqet kulmin e përdorimit tendencioz e qëllimkeq, sikur *fundamentalizëm* nuk ka në religjionet, ideologjitë, lëvizjet e teoritë tjera. Me këtë shprehje dëshirohet të cilësohet, përcaktohet, klasifikohet dhe diskualifikohet, dëshirohet të shqetësohen jo-muslimanët e të provokohen muslimanët.

Duke u nisur nga fakti se për *fundamentalizmin* mund të flitet në mënyrë fundamentaliste dhe jofundamentaliste, tolerante dhe jotolerante, emocionalisht dhe me maturi, diturisht dhe joditurisht, analitikisht dhe spekulativisht, argumentësisht dhe joargumentësisht, do të përpiqemi që brenda mundësive, këtë ta bëjmë jofundamentalisht, tolerantësisht, maturisht, diturisht, analitikisht dhe argumentësisht.

Në vitet shtatëdhjetë vjen deri te përdorimi i shtuar politik i Islamit, me çka rritet edhe interesimi për disa aspekte të Islamit, që më herët qenë shpërfillur, të cilat karakterizohen me simbole fetare. Ringjallja e lëvizjeve të shumta me “parashenjë” islame, nxiti edhe shpjegime të nxituara e jokompetente, duke mos depërtuar në thelb të çështjes.¹⁹⁹ Përgjithësisht, dallohen tri qasje teorike të këtij problemi:

- evropërendimore;
- evropëindore (me prejardhje e proveniencës sovjetike komuniste);

¹⁹⁸ Shih: Hilmo Neimarlija, *Islam i fundamentalizëm - pristup temi*, në: N. Cancar, *IF. op. cit.*, fq. 15-17; M. Filipovic, *op. cit.*, fq. 54-56.

¹⁹⁹ Ka edhe aso mendimesh të cilat pohojnë se vendosja e muslimanëve në Evropën Perëndimore dhe përgjithësisht në Perëndim në vitet e shtatëdhjetëta e pas paraqet aleancë të Islamit dhe Amerikës kundër Evropës. Shih: Aleksandar del Val, *Islamiqam i Sjedinjene Drzave alijansa protiv Evrope*, Beograd, 1998.

- shqyrtimet që më së shpeshti lindin në vetë vendet për të cilat është fjala.²⁰⁰

Derisa dy qasjet e para janë të përcaktuara nga strategjitë globale bllokiste, ku shumë dukuri janë shpërfillur ose shtrembëruar sipas nevojave ideologjike, qasja e tretë ka gjasa që pa paragjykime e ideologjizime të depërtojë në thelb të problemit, sepse nuk është as evropcentriste, as rob i recetave të vrazhda që i ka prodhuar orientimi i gurëzuar në marksizëm.²⁰¹

Lëvizjet dinamike dhe transformimet multiforme evropiane në shekullin XVI e më vonë, tërthorazi kanë ndikuar dhe kanë përcaktuar edhe rolin e Islamit brenda Botës moderne islame dhe drejtpërdrejt kanë ndikuar në qëndrimin e Botës islame në raportet ndërkombëtare. Ky ndikim i paevitueshëm i Evropës dhe kjo ndeshje e pashmangshme me idetë dhe njëmendësinë materiale të civilizimit të planetarizuar perëndimor, e theu rregullimin tradicional ekonomik e shoqëror të Islamit dhe e imponoi domosdoshmërinë e ndryshimit të gjendjes së tanishme të Islamit. Andaj, për këto procese mund të thuhet se historia moderne e Islamit nuk është histori e përparimit, por e ngecjes, nuk është histori e mirëqenies, por e krizës dhe nuk është histori e suksesit, por e dështimit.²⁰²

Të shtrënguar nga zhvillimi dhe transformimet e ndryshme e dinamike, muslimanët u ballafaquan me dilemën bazë: t'u përshtaten formave të trashëguara shoqërore, politike dhe kulturore të civilizimit perëndimor,

²⁰⁰ Hasan Susić, *Islam i fundamentalizam*, në: N. Cancar, *IF, op. cit.*, fq. 56.

²⁰¹ Orientalisti perëndimor John L. Esposito, me të drejtë pohon se perceptimet perëndimore shpesh janë të rrënjësuara në stereotipet dhe paragjykimet negative kulturore. Sipas: *Ibid.*, fq. 67.

²⁰² Shih: Mustafa Cerić, *Suvremena dubovna kretanja u islamskom svijetu*, në: *Problemi suvremenog pristupa Islamu*, Zbornik radova drugog simpozija Zagrebacke dzamije 1409/1989, Zagreb, 1990, fq. 71; Daniel Bucan, *Poimanje arabizma*, Zagreb, 1980, fq. 152.

apo të nisen rrugës, thënë kushtimisht, të fundamentalizmit islam, rrugës së kthimit në idealin teokratik të Bashkësisë së parë islame, apo rrugës së konstituimit të mundshëm të bashkëkohësisë islame me anë të rimëkëmbjes nga brenda, kundrimit të pikëpamjeve të reja të domethënies së Islamit.

Në pamundësi që t'i elaborojmë gjerësisht këto ide, e ndiejmë të nevojshme që shkurtimisht t'i sqarojmë këto botëkuptime apo pikëpamje. Është fakt i pamohueshëm se krijimi i këtyre pikëpamjeve në Islam nuk është shkaktuar për shkak të dallimeve në identifikimin e vetë bazave parësore (Kur'anit dhe Hadi-thit), madje as bazave dytësore (ixhmait – kon-sensusit dhe kijasit-analogjisë), përkundër disa divergjencave, por dallimet janë të natyrës së interpretimit dhe modelit të aplikimit të bazave (parësore e dytësore) ashtu të kuptuara.²⁰³ Mirëpo, karakteristike e përbashkët e të gjithë fundamentalizmave është kthimi, i parimeve dhe qëndrimeve burimore të Islamit, sepse sipas Imam el-Gazaliut, gjatë kohës ka ardhur deri te korrupsioni i parimeve burimore dhe praktikës islame dhe se ilaçi i vetëm është kthimi i Islamit të stërgjyshërve të parë.²⁰⁴

Mirëpo, si të bëhet ky kthim prapa: duke i përshtatur format e trashëguara politike dhe kulturore islame me ato perëndimore, që do të identifikohet me *modernizmin*; duke iu kthyer idealit teokratik të Bashkësisë së parë islame, që do të identifikohet me *reformizmin*; apo duke iu kthyer përgjithësisht modelit tashmë historikisht të ndodhur (ehl'us-selef), që do të identifikohet me *fundamentalizmin*.

²⁰³ Hasan Susic, *op. cit.*, fq. 68.

²⁰⁴ *Ibid.*, fq. 69.

Modernizmi islam

Modernizmi islam është lëvizje shpirtërore islame që përkrah reformën e institucioneve themelore islame, shoqërore dhe politike, në pajtim me mësimin islam, por që frymëzimin për këtë e gjen edhe në mendimin dhe praktikën perëndimore dhe duke e aplikuar metodologjinë perëndimore. Kjo pikëpamje ishte pasojë e asaj se Islami dhe Perëndimi kanë qenë në kontakt të përhershëm. Këto kontakte kanë qenë më frytdhënëse për Perëndimin, e këtë e ka kushtëzuar superioriteti musliman në tregti, ekonomi, politikë e shkencë, kundrejt Evropës barbare mesjetare. Mirëpo, këto raporte ndryshuan dhe nga shekulli XVI Evropa filloi të përparojë, kurse Islami ta humbë vitalitetin dhe epërsinë që kishte nga epoka klasike. Këto ndryshime nuk ishin aq të mëdha deri në kohën e invadimit të Napoleonit në Egjipt. Pas kësaj kohe, ekspansioni perëndimor i kanosej drejtpërdrejt qenies islame, duke i ndërhyrë në sferat e ndryshme të jetesës. Si reaksion ndaj kësaj gjendjeje kemi *modernizmin islam*, qëllimi i të cilit është hulumtimi i identitetit të ri, respektivisht harmonizimi i arritjeve bashkëkohore të civilizimit perëndimor dhe traditës islame, sinteza e fesë dhe dijes, “islamizimi” i të gjitha segmenteve moderne dhe progresiste politike dhe shoqërore.²⁰⁵ *Modernizmi islam* në rrugëtimin e vet herë-herë edhe naivisht pranonte vlerat e huaja në politikë, jurisprudencë, arsimim e të tjerë, që shkaktoi krijimin e botëkuptimeve, standardeve perëndimore si: feja dhe shteti u bënë dy entitete, herë-herë të kundërta, krijimi i moralit të dyfishtë: publik e privat etj. Është indikative se modernizmi nuk arriti t’i

²⁰⁵ Daniel Bucan, “Poimanje arabizma”, *op. cit.*, fq. 155-157.

zgjidhë problemet thelbësore të Botës islame, por arriti t'i identifikojë problemet dhe të hapë procesin për zgjidhjen e tyre.²⁰⁶

Reformizmi islam

Reformizmi islam po ashtu është lëvizje shpirtërore që përkrah metodën e rivitalizimit të mendimit dhe praktikës islame, që më tepër bazohet në burimet fundamentale të Islamit se sa në inspirimin e epokës moderne, që është karakteristikë e modernizmit islam. Arsyeshmërinë për reformën (islah) apo rimëkëmbjen (texhdid) islame, ihtarët e reformizmit e gjejnë në burimet islame, Kur'anin dhe Sunnetin, sepse vetëm me kthimin atyre burimeve do të sigurohej shërimi i gjendjes së sëmurë në Botën islame dhe njëherit do të pengohej dominimi i huaj. Ky kthim, po ashtu nënkupton domosdoshmërinë e ringjalljes së komentimit origjinal të mësimit islam (ixhtihad), përkundër përngjasimit të zgjidhjeve tradicionale (taklid) të cilat nga shtresimet gjatë historisë kanë mjegulluar thelbin e porosisë islame. Kjo, në fakt, është riafirmim i Islamit autentik dhe ndërtim i shoqërisë islame mbi bazamente të shëndosha.²⁰⁷

Qëllimi themelor i reformizmit të hershëm islam ka qenë përtëritja e frymës burimore Islame kundrejt Islamit popullarizues, që e ka ngulfatur atë frymë. Këtë frymë e hasim edhe më herët, por në mënyrë të sistematizuar e analitike e hasim vetëm te mësuesi i madh Ebu Hamid el-Gazaliu (vd. 1111)²⁰⁸ dhe diçka më vonë te

²⁰⁶ Mustafa Cerić, *op. cit.*, fq. 80-82.

²⁰⁷ Shih: *Ibid.*, fq. 78-79.

²⁰⁸ Shih: Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevo, 1990, fq. 197-199.

mësuesi gjithashtu i madh, Ibn Tejmije²⁰⁹ (vd. 1327). Mirëpo, ideja reformiste përjeton jehonë të vërtetë në Botën islame vetëm në shekullin XVIII me Muhammed ibn Abdulvehabin (vd. 1792).²¹⁰ Karakteristikë themelore e kësaj lëvizjeje është dimensionin transcendent i Islamit, kriteri i të cilit nuk është e kaluara islame, por aktualizimi i tanishëm moral islam, është thelbi e jo forma e Islamit, idealiteti e jo realiteti, jo ajo çka kanë vepruar muslimanët, por ajo çka duhet të veprojnë. Lëvizja vehabite ndikoi që Bota islame të çlirohet nga tradicionalizmi inert amorf dhe të përpiqet në gjetjen e zgjidhjeve të reja në parimet e metodologjisë klasike të ixhtihadit, institucion ky që e kishte mbuluar pluhuri.²¹¹

Ndër përfaqësuesit kryesorë të reformizmit në shekullin XIX-XX, që karakterizohet me rimëkëmbjen e brendshme, por edhe me mbrojtjen e jashtme, është Xhemaluddin el-Afgani (vd. 1897). Ky ishte për integrimin ekonomik, politik dhe kulturor të muslimanëve dhe për çlirimin nga kolonializmi perëndimor.²¹² Nxënësi i tij, Muhammed Abduhu (vd. 1905), ishte reformatori vijues, programi i të cilit parashihte:

Reformën e Fesë islame duke u kthyer në pozicionet burimore;

Përtëritjen e gjuhës arabe, Njohjen e të drejtave të popujve. Është angazhuar për asimilimin e brendshëm të civilizimit perëndimor, pa i lëshuar idetë fundamentale islame.²¹³

²⁰⁹ Shih: *Ibid.*, fq. 260-261.

²¹⁰ Shih: *Ibid.*, fq. 656-658.

²¹¹ Shih: *Ibid.*, fq. 500-511. Për fat të keq, lëvizja vehabiste nuk e ndoqi rrugën e ixhtihadit edhe në fazat e mëvonshme të zhvillimit të saj.

²¹² Shih: *Ibid.*, fq. 12-15.

²¹³ Shih: *Ibid.*, fq. 421-423. Mustafa Ceric, *op. cit.*, fq. 108.

Fundamentalizmi islam

Më herët sqaruam se *fundamentalizmi* me prejardhje është i proveniencës perëndimore-kristiane. Lidhur me këtë Bruce Lawrence thekson që etimologjikisht në gjuhën arabe nuk ekziston shprehja fundamentalizëm, ndonëse ekzistojnë shprehjet për reformë (islah), rilindje (nahda), rimëkëmbje (texhdid) dhe modernizëm (tahdith).²¹⁴ Mirëpo, nëse kthimin drejt burimeve apo “kërkesën për ristaurimin e shoqërisë islame në përvojat e fesë së gjeneratës së parë të muslimanëve”,²¹⁵ e quajmë *fundamentalizëm islam*, atëherë kushtimisht mund të flasim edhe për *fundamentalizmin islam*. Ndaj, për këtë rast e shohim të arsyeshme ta theksojmë mendimin e shkencëtarit të madh islam Sejjid Husejin Nasrit, i cili thotë: “Përdorimi zhurnalist dhe akademik i shprehjes *fundamentalizëm* me të cilën dëftohet në shfaqjet e shumëllojshme në Botën islame dhe në mendimin bashkëkohor islam, është shprehja më e pafat që shpie rrugës së shtrembër sepse është nxjerrë nga konteksti kristian ku posedon konotacion krejtësisht tjetërfare. Në Amerikë me këtë shprehje përcaktohen disa forma konservative të protestantizmit, rëndom antimoderne, me interpretim mjaft të ngushtë e të fjalëpërfjalshëm të Biblës dhe me theks të fuqishëm në etikën tradicionale kristiane. Këto karakteristika kanë diçka fare pak të përbashkët me atë që klasifikohet me shprehjen “*fundamentalizmi në Islam*”, edhe pse edhe disa tendenca jashtëzakonisht ekzotrike por tradicionale në mendimin islam janë quajtur “*fundamentalizëm*” dhe kanë disa veçori të përbashkëta me “*fundamentalizmin*”, siç kup-

²¹⁴ Shih: Mustafa Cerić, *op. cit.*, fq. 82.

²¹⁵ H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, fq. 34-35, sipas: Nusret Cancar, *Neki aspekti...*, *op. cit.*, fq. 21.

*tobet kjo përgjithësisht në anglishte. Mirëpo, dallimet janë shumë më të mëdha se ngjashmëritë...*²¹⁶

Sipas F. Rrahmanit, qëllimi i fundamentalistëve është “që të zbulojnë domethënien origjinale të porosisë islame pa shtrembërime dhe devijime historike dhe pa pengim me intervenimin e traditës...”,²¹⁷ sepse që ishin të zhgënjyer me dështimet e metodave të modernistëve muslimanë. Ata u paraqitën si hulumtim i identitetit të ri, si kthim Islamit burimor, si përpjekje që Islami t’i kthehet historisë vetjake. Dallimi i fundamentalizmit nga reformizmi konsiston vetëm në intensitetin, vendosmërinë dhe efektet në skenën ndërkombëtare. Meqë kjo valë e re e rivitalizimit islam i ka përfshirë të gjitha llojet e shoqërive muslimane dhe në të gjitha segmentet e jetës: në kulturë, në raportet shoqërore, çështjet ekonomike dhe në jetën politike të Botës muslimane, në Perëndim dhe në disa mjedise islame properëndimore ka marrë parashenjë negative të “fundamentalizmit islam”, siç është rasti me Iranin e me shumë vende të tjera islame.²¹⁸ “Kthimi prapa” i shqetëson perëndimorët, andaj me të drejtë R. Patai tërheq vëmendjen: “Evropa pushtuese më së shumti frikësohet nga ajo vetëdije mbi të kaluarën që fillon të zgjohet në zemrat e indusëve, kinezëve e veçanërisht arabëve...”,²¹⁹ dhe për këtë arsye Evropa metodikisht kërcënon dhe zhvillon luftë kundër frymës së lindorëve përgjithësisht, e muslimanëve veçanërisht, duke filluar nga veprat e veta filozofike, le-

²¹⁶ Seyyid Hossein Nasr, *Present Tendencies, Future Trends*, në: *Islam - the Religions and Political Life of World Community*, ed. M. Kelly, New York, 1984, fq. 279-280, sipas: Mustafa Ceric, *op. cit.*, fq. 83.

²¹⁷ Sipas: Richard T. Antoun, *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, Princeton, 1989, fq. 236, sipas: Mustafa Ceric, *op. cit.*, fq. 83.

²¹⁸ Daniel Bucan, *Poimanje anbizma*, *op. cit.*, fq. 159; Mustafa Ceric, *op. cit.*, fq. 82.

²¹⁹ R. Patas, *The Arab Mind*, New York, 1976, fq. 292, sipas: Daniel Bucan, *op. cit.*, q. 180.

tërsia, teatri e filmi, sporti e kështu me radhë, e me qëllim që popujt lindorë të ndahen nga e kaluara e tyre, që të mos kenë ardhmëri të tyre.²²⁰ Kur Evropa dominimit politik, ushtarak, ekonomik e kulturor i dha kolorit kristian, nxiti edhe reaksionin dhe i ashtuquajtur *fundamentalizëm islamik* u bë edhe më islamik, duke u përpjekur t'i kthehet historisë vetjake, në esencë tjetërfare nga ajo përendimore,²²¹ kurse çdo tentim për asimilim të vlerave përendimore u dëftohet si tradhti ndaj Ligjit të amshueshëm të Zotit. Me këto përpjekje bëhet e qartë se Islami ka ambicie të imponohet si ideologji e veçantë universale, si doktrinë mbinacionale që do t'i shërbejë krijimit dhe ruajtjes së bashkësisë së popujve dhe shteteve islame në botë. Këto përpjekje nuk injorojnë asnjë rrafsh: politik, ekonomik, shpirtëror, kulturor etj.²²²

Ky *rizgjim islam* apo ky fundamentalizëm, prej më herët e deri te Xh. Afgani, M. Abduhu, M. Ikbali, El-Mevdudiu, S. Kutubi e shumë të tjerë, nuk do të thotë që në ardhmëri do të shkojmë mbrapsht, duke e keqkuptuar apelin "t'u kthehemi burimeve", përkundrazi, me kërkesën "t'u kthehemi burimeve" d.m.th. ta zbulojmë lulëzimin e frymës kreative nga vitet e para, ta zbulojmë burimin e gjallë dhe dinamizimin kreativ të Islamit të hershëm në shembullin e Muhammedit a.s., halifëve të parë, juristëve të mëdhenj, e me qëllim që t'u përgjigjemi problemeve dhe kërkesave të kohës.²²³

Me këtë që theksuam bie poshtë mendimi se Islami në thelb është militant, agresiv, anakronik, respektivisht se rizgimi islam është ekskluzivisht reaksion ndaj aksionit

²²⁰ *Ibid.*, fq. 180.

²²¹ Hasan Susić, *op. cit.*, fq. 69; D. Bućan, *op. cit.*, fq. 189.

²²² Shih: D. Bucan, *op. cit.*, fq. 160, 218. Enes Karic, *Tumacenje Kur'ana i ideologjije u XX stoljeću*, Sarajevë, 2002.

²²³ Shih: Roze Garodi, *op. cit.*, fq. 41, 50.

imperialist. Reaksioni ndaj imperializmit perëndimor ekziston, mirëpo shumë më i thellë është reaksioni ndaj idealeve dhe vlerave, institucioneve dhe sistemeve të sundimit, që janë importuar dhe imponuar nga Perëndimi.²²⁴

Islamizimi si alternativë e ... izmave

Nëse u bëhet një retrospektivë lëvizjeve islame që nga vehabitët, senusitët e deri më sot, do të vërejmë se pjesa e tyre dërmuese nuk karakterizohen me ekstremizëm, militantizëm e të ngjashëm. Përdorimi i ekstremit ka qenë në funksion afirmativ, mbrojtës, konso-lidimit të brendshëm dhe luftës kundër armikut të jashtëm, dhe në planin ndërkombëtar i justifikueshëm, përkundër vlerësimeve aktuale perëndimore që çdo gjëje islame t'i japin ngjyrë negative. I kemi ato lëvizje që shoqërinë islame dëshirojnë ta islamizojnë me aplikimin e Sheri'atit rrugës së qetë, që është rast me *Xbemaat-i Islamin* e El-Mevdudiut, *Refahun* e N. Erbakanit etj. I kemi edhe ato lëvizje islame që islamizimin e shoqërisë islame e dëshirojnë me aplikimin e Sheri'atit duke u shërbyer me retorikë "revolucionare" me parashenjën islame, siç janë Irani dhe pjesërisht Libia (Irani duke e avancuar ulemanë, kurse Libia duke e përjashtuar tërësisht nga pushteti politik).²²⁵

Mirëpo, pa marrë parasysh këtë fakt, *fundamentalizmi islam* në Perëndim, sidomos në Amerikë, kohëve të fundit

²²⁴ Shih: Khurshid Ahmed, *Priroda islamskog prepovoda*, në: E. Karic, (ed.), *Suvremena ideologjiska tumacenja Kur'ana i Islama*, Zagreb, 1990, q. 74-75; gjegjësisht fq. 65-77.

²²⁵ S. H. Nasr, *Present tendencies, Tuture Trends*, në: *Islam- the Religions and Political Life of World Community*, New-York, 1984, fq. 280, sipas: Mustafa Cerić, *op. cit.*, fq. 83.

edhe në Serbi, e mjerisht disi si në heshtje, por mjaft e vrazhdë edhe në Kosovë, shënohet edhe me shprehjet “Islami militant”, “neofundamentalizmi”, “politikë me motive fetare”, e herë-herë me shprehje diçka më të butë me “rilindje islame”, “rizgjimi islam”, “ringjallje islame”, “kthimi islam” etj. Kjo luftë e medimeve negativisht po reflektohet në dialogun intelektual të qetë e të matur si ndërmjet vetë muslimanëve, ashtu edhe në raport me Perëndimin, i cili duhet patjetër të kuptojë rëndësinë dhe rolin e Islamit në çfarëdo ndryshimesh në Botën islame, e jo t’i imponojë pikëpamjet e veta si të vetmet të drejta e të qëndrueshme. Nga ana e Perëndimit qasjet pozitive vijnë nga individët, fj. vj. R. Garodi, Princ Çarlsi i Uellsit etj., që nuk mjafton. Nga ana muslimane po bëhen përpjekje për ndërrmarje shkencore – kërkimore, që do të siguronin qetësi shpirtërore e morale dhe mirëqenie materiale për të gjithë ata që jetojnë në shoqërinë islame, dhe njëherit do t’i kontribuonin përparimit civilizues botëror.

Ndër ato angazhime është edhe ai i Ismail R. Farukut, autorit të ndjerë të mirënjohur musliman, i cili preokupimin e vet e orientoi nga ajo që të konstitujë sistemin autentik arsimor islam, në kuadër të të cilit do të mund të ofroheshin përgjigje në kërkesat aktuale e ato të ardhshme.²²⁶

Përpjekje tjetër, ndonëse me vërejtje ndaj pikëpamjeve të I. Farukut, kemi atë të Ziauddin Serdarit, i cili në projektin e tij ofron planin për “islamizimin” e sistemit arsimor islam me një ndërmarrje më gjithëpërfshirëse të ndërtimit të *Weltanschauungut* islam.²²⁷

²²⁶ Ismail R. Faruki, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, Washington. 1982, Ekziston edhe përkthimi shqip me titull: *Islamizimi i diturisë*, Shkup, 1413/1992.

²²⁷ Ziauddin Sardar, *Islamic Future: the Shapes of Ideas to Come*, 1988 (Ardhmëria islame: Format e ideve që vijnë).

Në mbështetje të kësaj, është e rrugës të diskutohet e të shkruhet, siç u cek kjo më lart edhe nga S. H. Nasri, për ndërrimin e sintagmës *fundamentalizmi islam* dhe të shprehjeve tjera jopërkatese për proceset brenda Islamit me shprehjen *islamizim*, shprehje kjo që më tepër u përgjigjet proceseve e tendencave në botën bashkëkohore islame. Këtë dukuri kualitativisht e vëren edhe Richard T. Antoun, i cili këtë tendencë e arsyeton me faktin se me rastin e vizitës së tij Jordanisë në vitin 1959, në fshatin Kurf el-Ma', rrallë ndonjë familje u përmbahej rregullave të Sheri'atit gjatë kurorëzimit. Mirëpo, kur në vitin 1965 u kthye sërish në atë fshat, vërejti se çdo kurorëzim kryhej në mënyrë rigorozë sipas rregullave islame.²²⁸

Nëse bëjmë hulumtime terreni, do të vërejmë një dukuri të ngjashme edhe ndër ne. P.sh. në Prizren e rrethinë, por edhe në qytete tjera shqiptare, gjatë sundimit të Partisë Komuniste, nën presionin e formave të ndryshme erdhi deri te braktisja e shumë rregullave e traditave fetare si: namazi, agjërimi, haxhxi, veshja islame, mosndërtimi i xhamive, ngrënia e mishit të dërrit e prodhimeve të tij, konsumimi i pijeve alkoolike etj. Nga vitet tetëdhjetë të këtij shekulli, filloi një proces i rikthimit të gjërave të përmendura në jetën e muslimanëve, thuajse në të gjitha trojet shqiptare. Filloi një vetëdijësim më i madh i popullit kundrejt vlerave fetare dhe tradicionale kombëtare, e njëkohësisht filloi braktisja e vlerave të huaja të imponuara në mënyrë sistematike në shkolla, në fabrika, kooperativa e të ngjashme. Kjo dëfton se në këto procese të transformimit nuk kemi të bëjmë me ndonjë Islam militant, përkatësisht nuk kemi të bëjmë me kurrfarë instrumentalizimi të besimtarëve islamë

²²⁸ Richard T. Antoun, *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, Princeton, 1989, fq. 239-240, sipas: Mustafa Cerić, *op. cit.*, fq. 83.

ndër shqiptarët nga qarqe të ndryshme të huaja panislamiste, por kemi të bëjmë me një vetëdijësim aktiv, kreativ të tyre pas një periudhe të qëndrimit pasiv, indiferent ndaj religjionit përgjithësisht dhe Islamit veçanërisht. Me fjalë të tjera, rikthimi i disa vlerave fetare islame si p.sh. veshja islame te femrat, është instrumentalizim sa do të ishte instrumentalizim veshja e motrave të nderit, murgeshave, apo veshja e klerikëve katolikë apo ortodoksë. Respektivisht, çfarë do të thoshim për veshjen e udhëheqësve të Rektoratit të Universitetit të Kosovës, që nuk ishte më herët, por vetëm pas luftës shqiptaro-serbe 1998-1999. Me të drejtë Princ Çarlsi insiston duke thënë: “Duhet bërë dallimin ndërmjet rivivalistëve të cilët zgjedhin që me përkushtim ta praktikojnë fenë e tyre, dhe fanatikëve apo ekstremistëve të cilët këtë përkushtim e shfrytëzojnë për qëllime politike”.²²⁹

²²⁹ Princ Çarlsi - Princ i Uellsit, *“Islami dhe Perëndimi në frymën e koekzistencës”*, ligjëratë e mbajtur në Oxford më 27.10.1993, e botuar nga Qendra për Studime Islame, Oxford, në: *Dituria islame - mujore fetare, kulturore, shkencore*, nr. 85/1996, Prishtinë, fq. 49.

IV. Fundamentalizmi islam në ish-Jugosllavi

Nocioni *fundamentalizmi islam* ndonëse qysh më herët i njohur ndër shkencëtarët, siç vërejtëm më parë, në ish-Jugosllavi filloi të hyjë në përdorim veçanërisht pas Revolucionit islam në Iran, e sidomos pas vitit 1983 me rastin e gjykimit të intelektualëve muslimanë boshnjakë. Kjo erdhi në shprehje pas Luftës së Dytë Botërore e për t'i gjykuar aktivitetet e muslimanëve. Në fillim në përdorim intensiv ka qenë *panislamizmi*, por kur u bë e qartë se ai praktikisht më nuk ekzistonte (qysh në Kongresin e fundit panislam në Jerusalem më 1923), dhe se dukuritë që gjykoreshin nuk i përkitnin asaj që nënkuptohej me panislamizëm, kreu politik i ish-Jugosllavisë dhe ai i Bosnjës, dëshiruan të krijojnë fundament ideologjik e politik për kriminalizimin e mendimit mbi problemet e Islamit dhe muslimanëve boshnjakë e shqiptarë, në Bosnjë të luftohet kundër vijës së organizatës “Mlladi muslimani” (muslimanëve të rinj), kurse në Kosovë të luftohet kundër vijës së rezistencës popullore, që sipas tyre është e frymëzuar me mësimet islame.²³⁰

Me konfirmimin e nacionalitetit musliman në vitet shtatëdhjetë u hap një mundësi e re për kritikët kujdesta-

²³⁰ Shih: “*Mladi muslimani*”, Sarajevo, 1990; po ashtu shih shkrimin joshkencor e tejet tendencioz: Pavle Dzeletovic-Ivanov, “*Balisti na Kosovu i Metohiji - ka verskoj drzavi*” - fejtton në të përditshmen “Politika ekspres” të dt. 19.06.1997, Beograd, fq. 20. Po ashtu krahaso: Aleksandar Popovic, “*Radikalizmi islamik në Jugosllavi*”, në kaptinën vijuese të këtij libri.

rë jugosllavë të *nacionalizmit musliman*, kurse procesi i vitit 1983 i ashtuquajtur i nacionalistëve muslimanë, paraqet triumfin e tyre. Pikërisht në këtë kohë u bë prenominimi i kritikës nga *nacionalizmi musliman në fundamentalizëm islam*, në Perëndim më i popullarizuar, kurse politikisht më elastik që mund të absorbojë dukuritë e ndryshme të kritikuara në shoqërinë muslimane, duke e zgjeruar vazhdimisht kuptimin semantik të kësaj sintagme.²³¹ Nën ndikimin e shtypit jugosllav, shtypi shqiptar në ish-Jugosllavi, si servis i politikës ditore, filloi me një përdorim më intensiv të shprehjeve të tilla, herë - herë duke e parë ndikimin islam në dukuritë shoqërore, e madje edhe në demonstratat e vitit 1981 e deri më sot. Për t'i dhënë bazament shkencor kësaj veprimtarie propaganduese, rol i veçantë u është dhënë shkencëtarëve-diletantë, të cilët insuficientë në njohjen së paku të bazave të Islamit përgjithësisht dhe të Doktrinës sheri'atiko-juridike veçanërisht, mbështeten në kukëza të orientalistikës ekstreme perëndimore, dhe falë fundamentalizmit të vet mitik nacional, valorizojnë çdo dukuri në shoqërinë muslimane, e veçanërisht në shoqërinë muslimane shqiptare.²³²

Përpyjekjet çlirimtare të Kosovës nga po këta diletantë janë cilësuar me *nacionalizëm shqiptar*, *irredentizëm shqiptar*; ndërsa sipas nevojës prenomino-hej në *nacionalizëm fetar*, *kleronacionalizëm*, madje disa dukuri cilësoheshin edhe me *homeinizëm*, dhe së fundi me *fundamentalizëm islam*.

Për shkak të intrasigjentitetit, tipik për diletantët, me ta është i pamundur çfarëdo diskursi shkencor, e së këndejmi është e kotë të tërhiqet vërejtja në gabimet siç janë:

- Se Islami është shkaktar i natalitetit të lartë shqiptar, edhe pse kjo dukuri haset edhe në shoqëritë joisla-

²³¹ Halid Causevic, *op. cit.*, fq. 46-48.

²³² *Ibid.*, fq. 48-49.

me. Në shekullin XIX në Serbi preferohej nataliteti i rritur për shkak të mënyrës së ekonomizimit në kooperativa, rrethanave historike, kurse në këngën popullore “9 Jugoviqët” edhe sot ruhet kulti i natalitetit të lartë. Kurse kohëve të fundit demografët dhe shkencëtarët tjerë serbë, si M. Macura, dërgojnë apele dramatike për natalitet më të lartë të serbëve, për ta riprodhuar popullsinë dhe lidhur me këtë janë marrë masa stimulative.

- Se Islami është shkaktari i drejtpërdrejtë i irredentizmit e separatizmit shqiptar. Mirëpo, nëse e pranojmë këtë tezë, atëherë si do të shpjegohet hegjemonizmi gjenocid bullgar ndaj turqve bullgarë, hegjemonizmi serb në Ballkan dhe irredentizmat tjerë në botë?²³³

Me të drejtë B. Rudezh pohon se “kontroversat, tezat e hipotezat e shumta mbi panislamizmin, fundamentalizmin islam, xhihadin etj., janë rezultat i mosudhëzimit dhe mosnjohjes së burimeve dhe të literaturës themelore”.²³⁴ Në gjuhën tonë mungon literatura elementare islame apo orientale, që paraqet varfëri dhe provincializëm shpirtëror. Ekziston vetëm literatura për nevojat politike ditore dhe ideologjike ku Islami paraqitet si rrezik për botën joislame, kurse fundamentalizmi si veçori imanente e tij.²³⁵

Kuptimi semantik i *fundamentalizmit islam* dita - ditës është zgjeruar edhe në synetimin (cirkumizimin) e fëmijëve, mësimin fetar të fëmijëve, lindjen e fëmijëve (natalitetin e lartë), ndërtimin e xhamive, rrethojat e shtëpive, veshjen islame të femrave, përkatësisht kuptimi seman-

²³³ Shih: *Ibid.*, fq. 49.

²³⁴ Bozo Rudez, “Socjalne i kulturne implikacije Islama u svijetu i u nas”, “Problemi suvremenog pristupa Islamu”, *op. cit.*, fq. 111.

²³⁵ *Ibid.*, fq. 110-111. Bozo Rudez pohon se “Islami paraqet identitet që ka forca dhe potencial të madh që të marrë pjesë në rikonstruimin e botës moderne në prag të shekullit XXI dhe të participojë në synimin human që të ndërtohet shoqëri e re multikulturore e vëllazërisë njerëzore, tolerancës, mirëkuptimit dhe dialogut.” (*Ibid.*, fq. 109).

tik, është zgjeruar edhe në identitetin kulturor-historik edhe në atë ideologjik - religjioz. Mohimi i këtij identiteti do të thotë shenjë e krizës së rëndë kulturore dhe politike të identitetit demokratik.²³⁶

Nuk na habit, as befason, kur tendenca të tilla vijnë nga jashtë, siç është rasti me akad. Ljubomir Tadiqin, Milorad Paviqin, Miroljub Jeftiqin, Darko Tanasković (nga Serbia), Aleksandar Popovićin (serb në Francë) etj., por befason kur shqiptarët mohojnë identitetin shqiptar. Rast të tillë kemi me njërin nga udhëheqësit e Katolicizmit në Kosovë, Don Shan Zefin, i cili i pyetur se a ka fundamentalizëm islamik në Kosovë, pohon: *“Fundamentalizmi islamik nuk mund të ketë rrënjë në Kosovë, por, në anën tjetër, dhe as që mund të mohohen disa simptome e tendenca antishqiptare që janë gjithnjë në rritje në këtë drejtim e që frymëzohen nga rryma të ndryshme panislamike. Për shqiptarët e islamizuar as në të kaluarën as sot s’mund të thuhet se janë në shpirt fundamentalistë islamikë, por me humbjen e ngadalshme të traditës së krishterë, brez pas brezi, te ne shprehet më shumë një lloj fanatizmi fetar, pra një devijim që është më pak i rrezikshëm. Ky fenomen duket se as që mund të shuhet aq lehtë, meqenëse shqiptarët vështirë i pranojnë korigjimet historike ose vështirë ndryshojnë mentalitetin. Edhe pse kanë njohuri relative mbi trashëgiminë fetare të islamizmit, megjithatë insistohet me ngulm e pa kurrfarë baze shkencore të justifikohet ai. Prandaj, është edhe e “kuptueshme dhe s’është për t’u “befasuar” edhe nga dukuria e fereçheve arabo-turke e dukuri të tjera të ngjashme. Psh. te ne bie në sy ose po hasim te një grup i vajzave, motrave e nënave tona shqiptare që po instrumentalizohen në këtë drejtim. Dubet të jemi të vetëdijshëm se sa më larg t’u mbetemi këtyre dukurive të tejkaluara, aq më afër do të jetë edhe integrimi ynë me familjen e madhe evropiane.”*²³⁷

²³⁶ Shih: Muhamed Filipovic, *op. cit.*, q. 61-62.

²³⁷ Don Shan Zefi, kancelar ipeshkvor i Ipeshkvisë së Kosovës, intervistë dhënë të përditshmes “Bujku” të dt. 03.03.1997, Prishtinë, fq. 6.

Nuk mund të lëshohemi në polemikë, sepse polemika nuk është synim i këtij shkrimi. Megjithatë, duhet konstatuar se shkrimet e tilla janë tipike fundamentaliste të proveniencës katolike. Mendoj se përgjigjja më e drejtë është ajo që muslimanët duhet kundërvënë tendencave të tilla “me besnikërinë krenare e dinjitoze të stilit të vet të jetesës, parimeve të veta etike. Është shkatërrimtare rruga e integritit me anë të imitimeve, përndryshe të pafatshme, të formave dekadente të jetës së një njeriu të përgjysmuar të Evropës moderne. ... Njeriu i hamendur i epokës moderne ka më së shumti nevojë për shembujt veprues jetësorë.”²³⁸

Ajo që tepër shumë e ngacmon Sh. Zefin, mbulesa apo veshja islame e femrës, e të cilën ai e quan “araboturke” (nuk di si e quan ai veshjen e motrave të nderit, murgeshave apo të veten) nuk është simptomë fundamentalizmi apo fanatizmi fetar, as instrumentalizim nga qarqet panislame, por është “shenjë e madhe e revoltës kundër kulturës së bastarduar të Perëndimit që femrën e bastardon në “mish” për prostitucion simbolik apo fanatik”.²³⁹ “Perëndimi bashkëkohor, por edhe intelektualët tanë duhet ta respektojnë diversitetin kulturor. Kultura islame është kulturë e “kohës” dhe është krejt logjike që synimi i saj drejt bukurisë mbi individuale e përsos dhe e rregullon “lëvizjen” e trupit, formula abstrakte e së cilës manifestohet me veshjen. Në anën tjetër, “kultura evropiane është kulturë e “hapësirës” dhe është krejt logjike

²³⁸ Dragos Kalajic, Intervistë dhënë “Takvimit” 1400 H. me titull: “*Islam i Evropa*”, Takvimi 1400 H, Sarajevo, 1980, fq. 317. (Pikëpamjet e D. Kalajiq, deri në vitet e nëntëdhjeta (afirmativ) dhe pas viteve të nëntëdhjeta (negativ) dallojnë diametralisht, andaj i lutem lexuesit ta ketë parasysh këtë çështje gjatë leximit të civateve të këtij punimi.)

²³⁹ *Ibid.*, fq. 322.

që synimi i saj drejt bukurisë mbi individuale e përsos dhe e rregullon vetë “formën” e trupit.”²⁴⁰

Andaj, me të drejtë intelektual beogradas D. Kalajiq, përfundon: “Njeriu modern nuk ka as të drejtë elementare morale t’i kritikojë institucionet islame të “poligamisë” ose të “haremit” në emër të kulturës vetjake, sepse pozicioni i femrës në institucionet islame është i pakrahasueshëm, më i ndershëm dhe më i favorshëm nga ai që femra e ka në sistemin e gjithëmbarshtëm të prostitucionit simbolik dhe praktik që e karakterizon civilizimin modern të Perëndimit.”²⁴¹

Për fat të keq, në trojet shqiptare ende nuk kemi qasje serioze e objektive ndaj kësaj çështjeje.

Si t’u kthehemi burimeve

Islami i hershëm mund të konsiderohet bërthamë që është kristalizim i realizimeve të tij themelore, shpirtërore dhe historike. Ai është civilizim ndërmjetës, ndërmjet antikës dhe renesansës dhe paraqet formësimin fundamental dhe kreativ të Islamit të hershëm në sistemin unik dhe grandioz kulturor, ndaj zhvillimi i tërësishëm i mëvonshëm i Islamit është vetëm vazhdimësi i atij klasik, qoftë pozitivisht - në përpunimin e tyre të mëtejshëm, qoftë negativisht - në rezistencën në emër të kthimit mendimeve dhe porosive burimore.²⁴²

²⁴⁰ *Ibid.*, fq. 322.

²⁴¹ *Ibid.*, fq. 323. Krahaso: Roze Garodi, *op. cit.*, fq. 121-128.

²⁴² Shih gjerësisht: Nerkez Smailagic, *Klasiena kultura islama*, II, Zagreb, 1976, fq. 167 dhe 175.

Duke e marrë parasysh se fundamentalistët kërkojnë “evitim të shtresimeve historike nga komentimi dhe praktika islame” dhe “përvojës së Bashkësisë së hershme muslimane në Medinë i japin karakter normativ dhe e konsiderojnë për arketip, e jo shembull historik të realizimit të Islamit”,²⁴³ konsiderojmë të nevojshme të kihet parasysh edhe këto çështje:

- Fjala *burim*, të kuptuarit *burimor* të burimit të një tradite fetare ngërthen domethënien se nuk bën që burimi i caktuar i fesë (ose traditës përgjithësisht) të kuptohet ndryshe pos sipas mënyrës së ashtuquajtur të *kuptuarit të parë të burimit*. Sipas kësaj teze, kohët tjera nuk kanë të drejtë në të kuptuarit vetjak të burimeve të fesë.

- Sintagma të *kuptuarit e parë burimor të burimit* domethënë, sipas kësaj teze, se *burimin përkatës* e kanë kuptuar drejt vetëm recipientët e parë. Breznitë tjera të mëvonshme, korrektësisht do ta kuptojnë burimin vetëm nëse nuk kanë të kuptuar dhe recepcion të vetin vetjak, por të huaj të burimit. Kjo po ashtu d.m.th. se me sintagmën “*të kuptuarit e parë burimor të burimit një kohë oktroizohet*,”²⁴⁴ që të shërbejë si model për kohët e mëvonshme.

Marrë përgjithësisht, fjala *burim* ka kuptimin edhe të burimit, gurrës së *përbershme, permanente*. Në Islam, burim i fesë është Fjala e Zotit, që buron gjithëherë e nuk shterret, andaj brezi i parë i recipientëve as nuk ka mundur, as nuk ka guxuar ta orientojë këtë burim drejt të kuptuarit përfundimtar, sepse në Islam nuk ekziston grup apo bashkësi, kohë apo hapësirë e privilegjuar. Brezi i parë

²⁴³ Shih: Fikret Karcic, *Razumevanje islamskog vjerozakona (serijata) u savremenom muslimanskom svijetu*, në: N. Cancar (ed.), *IF, op. cit.*, fq. 41. Për parimet që drejtojnë në Bashkësinë medinase shih gjerësisht: Roze Garodi, *op. cit.*, fq. 11-13.

²⁴⁴ Sipas: Enes Kacic, *Fundamentalizam prokustove postelje*, në: N. Cancar (ed.), *IF, op. cit.*, fq. 89-90.

nuk ka të drejtë ta pranojë Islamin në emër të të tjerëve. Këtë mund ta vërejmë edhe te imami i madh Ebu Hanife,²⁴⁵ por edhe te imamët e dijetarët tjerë.

Në këtë aspekt, duhet patur kujdes ndaj pikëpamjeve që e mbyllin njeriun apo brezin e caktuar brenda traditës së caktuar, duke ia mohuar të drejtën për të kuptuarit e drejtpërdrejtë të Burimit hyjnor.²⁴⁶ Prandaj, çdo “kthim prapa” duhet të ketë parasysh këtë që vijon:

1. Tradita nuk mund t’i zëvendësojë burimet, as ta marrë vendin e tyre. Në Islam as tradita teologjike *nuk është* burim i fesë, por të kuptuarit njerëzor të burimeve të fesë në një kohë, në një vend, në një disponim shpirtëror. Fundamentalizmi ekstrem i jep attribute hyjnore asaj që është vetëm një perceptim njerëzor. Kur’ani është gjithnjë i hapur për komentime të reja, së këndejmi nuk ka *përkthime* përfundimtare të Kur’anit, sepse që ky libër nuk mund të përkthehet për të gjitha kohët, me një përvojë, por duhet rishtazi të përkthehet.

2. Fundamentalizmi ekstrem nuk miraton të ashtuquajturën *fundamentalizëm pozitiv* të Islamit. Me fundamentalizmin pozitiv në Islam nënkuptojmë kthimin në fundamentet islame, Kur’anin dhe Sunnetin, nga koha e vet dhe në mënyrën e përfshirjen e plotrëndësishme të rrjedhës së burimeve të Burimit nga disponimi i vet shpirtëror. Komentimi i Kur’anit nga koha e vet, tradi-

²⁴⁵ Shih: N. Ibrahim, *Shkolla juridike hanefite dhe karakteristikat themelore të doktrinës së saj*, Shkup, 1998. Husein Gjozo insiston në të kuptuarit e Kur’anit për çdo brez apo kohë, sepse Kur’ani është mu’xhize dhe çdo brezi apo kohe i afrohet njëjtë. Shih: Husein Gjozo, *Islami në kohë*, Shkup, 1993.

²⁴⁶ Adnan Silajliq pohon se tradita ka rëndësi të trefishtë: 1) *Konstitutive* - konstituon praktikën e një kolektivi; 2) *Kontinuitive* - ruan atë që është krijuar dhe çka duhet të përcillet më tej dhe të pasurohet; 3) *Edukative* - vetëdija e gjatë mbi veten dhe vullnetin për gjurmime. Shih: Adnan Silajdzic, “*Muslimani izmedju tradicije i suvremenosti*”, ligjëratë e mbajtur në Këshillin e Kongresit të intele-ktualëve boshnjakë në Sarajevë më 1995, e ribotuar në “*Selam*” - revija za kulturu, vjeru i nauku, Prizren, 6/1996, fq. 11.

tën e Islamit e produktivizon dhe e pasuron dhe nuk i lejon traditës që të rritet në *tradicionalizëm*. Në Islam Kur'ani është *fundament* jo në kuptim të dokumentit që njëherë (kaherë në shekullin VII) është mbyllur në një tërësi kuptimore të oktroizuar, por ai është *fundament* në mënyrë të Burimit të *pashtershëm*. Andaj, fundamentalizmi pozitiv shkurtimisht do të thotë: t'i jepet mundësia çdo kohe që të drejtohet në Kur'an, e të mos pranohen pa rezervë komentimet e kaluara si skemë statike dhe model shembull.

3. Fundamentalizmi ekstrem apo negativ nuk është i vetëdijshëm për dëmin e kërkesës së tyre për restaurimin e rikonstruimin rigoroz të jetës së muslimanëve të Epokës së Parë (nga Mekka dhe Medinja), me çka *redukohet* feja në dy qytete të një zone gjeografike, *lidhet* për një vend dhe *kufizohet* në arabët, kështu që bie ndesh me natyrën e Kur'anit. Zoti nuk është Zot vetëm i një epoke, vetëm i një populli, vetëm i një vendi, por Zot i të gjitha kohëve dhe vendeve, Zot i parakohës dhe i paskohës, Zot i të gjitha botëve.²⁴⁷

Fundamentalizmi pozitiv pra, ndaj burimeve islame sillet si ndaj shembujve që janë gjithnjë frymëzues për krijimin e formave të reja të praktikës shoqërore. Thirrja permanente në këto burime dhe refleksioni historik i frymës muslimane nëpërmjet prizmit të tyre në rrjedhën kulturore - civilizuese të Islamit, kanë ruajtur identitetin e muslimanëve dhe vitalitetin në takimet dhe integrimet kulturore.

²⁴⁷ Shih: Enes Karic, *Fundamentalizëm...*, op. cit., fq. 91-93.

Përfundim:

Feja islame, as në burimet e saj (Kur'an dhe Hadith), as në veprat madhore të imamëve, por as në literaturën e mëvonshme, nuk njihin nocionin *fundamentalizëm*. Me këtë nocion besimtari musliman nuk e njih veten, nuk e identifikon veten as sistemin e vlerave të cilave u përket. Shprehjet që u atribuohen muslimanëve si ekuivalente fundamentalizmit si selefije, usulije islamijje, tesheddud, tenettu, tetarruf e të tjera, as për së afërmi nuk i mbulojnë kuptimet e fundamentalizmit, që kjo shprehje i ka në konotacionin aktual, në shkencën dhe mediumet, në botë dhe ndër ne.

Fundamentalizmi është me prejardhje kristiane, respektivisht protestante, në Amerikë e Angli, e më pastaj edhe katolike, ortodokse e të tjera, ndërsa si reagim, protestë ndaj modernizmit, liberalizmit e shekullarizmit dhe tendencave të tyre që fenë t'ua adaptojnë rrethanave të reja politike, kulturore, shkencore e të ngjashme. Qëllimet parësore të fundamentalistëve kristianë janë *kthimi Biblës* si dokument i pagabueshëm, autoritativ për shpjegimin e të gjitha çështjeve jetësore: politike, shoqërore, ekonomike, fetare e të tjera. Përkitazi me këtë janë formuar shoqatat fundamentaliste (WCFA në Filadelfia më 1919). Mirëpo, fundamentalizmin e vërejmë mjaft aktiv edhe ndër real-socialistët, por edhe në ideologjitë tjera si në filozofi, art, letërsi e në drejtimet tjera.

Edhe pse theksuam se fundamentalizmi nuk është produkt islam, as direkt, as indirekt, megjithatë, nëse me fundamentalizëm nënkuptojmë “kthimin burimeve” ngase burimi është më i pastër në gurrë, që të sendërtojë ardhmëri, atëherë edhe mund të flasim kushtimisht për fundamentalizmin islam. Por, ky fundamentalizëm nuk është rrënues e shkatërrimtar, ndaj nuk duhet t’i frikësohen as Lindja as Perëndimi, e as vetë Bota muslimane e shekullarizuar. Islamit nuk i është imanent i ashtuquajturri fundamentalizëm negativ, respektivisht ekstremizmi. Atë që sot e cilësojmë si ekstremizëm musliman, nuk është tjetër pos përgjigje e tyre në hegjemoninë politike, ekonomike, kulturore e të tjera të botës jashtislame ndaj muslimanëve. Popujt muslimanë si shqiptarët, boshnjakët, algjerianët, çeçenët, afganistanasit, irakienët, indonezianët, sudanezët etj., po zhvillojnë luftë për identitetin e tyre shpirtëror e biologjik, fetar, kulturor, politik e ekonomik. Evro-perëndimi i ngarkuar me evropocizëm e katoliko-centrizëm, i imponon “vlerat” e veta si të vetmet të drejta, andaj çdo refuzim i tyre karakterizohet me terminologjinë diskredituese: fundamentalizmi islam, nacionalizmi fetar, militantizmi islam; çdo gjë islame përdoret në kontekstin pezhorativ, negativ, për të krijuar përshtypje në botë se Islami është element destabilizues, kundër paqes e mirëqenies dhe si i tillë duhet të “disiplinohet”, çfarë është rasti me Iranin, Libinë për një kohë të gjatë dhe me Afganistanin e Irakun kohëve të fundit, e shumë vende të tjera.

Në përpjekjen për ta ruajtur identitetin, ndër muslimanët kemi disa rryma, por tri janë më të theksuara: *modernizmi islam* - i cili format e trashëguara politike, shoqërore e kulturore ka dëshiruar t’ua përshtatë standardeve perëndimore; *reformizmi islam* - i cili ka kërkuar kthimin drejt burimeve islame, idealit teokratik të shoqërisë mus-

limane; dhe *fundamentalizmi islam* - i cili ka kërkuar kthimin burimeve në përgjithësi dhe kthimin modelit tashmë të ndodhur historikisht - Bashkësisë së Medines, jo në kuptim të imitimit të thjeshtë, por në kuptim të të kuptuarit të porosive që rrjedhin nga burimet islame për të ndërtuar ardhmërinë.

Këto tendenca mbrojtëse në Botën muslimane janë paraqitur më intensivisht me pushtimet e vendeve muslimane nga N. Bonoparti e të tjerët, për të vazhduar deri në ditët tona. Kurse në ish-Jugosllavi - në Bosnjë e në trojet shqiptare - i kemi më vonë. Kur e themi këtë, duhet pasur parasysh se elementi islam në këto troje asnjëherë nuk shkaktoi konflikte qofshin fetare, qofshin nacionale; ai ishte gjithëherë në defansivë, i rrezikuar edhe nga Perëndimi, edhe nga Lindja. Shembulli më i mirë është ky se si te boshnjakët, ashtu edhe te shqiptarët më shumë banorë gjenden jashtë shteteve amë se sa brenda. Do të ishte jo e drejtë sikur gjithë fajin t'ua lëmë të huajve. Përkundrazi, elita jonë intelektuale, duke përzier vlerat autoktone, ka gjurmuar vazhdimisht pas vlerave të huaja, historikisht e logjikisht të paqëndrueshme për ne në aspektin shpirtëror e nacional, dhe pas shumë lajthitjeve jemi sërish në start, por intelektualisht e materialisht të dërrmuar. Nuk do të apeloj në stilin e Lush Gjergjit që muslimanët ta braktisin Islamin e mirëfilltë, e së bashku me kristianët të formojnë një *evroislamizëm*, por në atë që apeloj para disa vjetësh intelektual serb D. Kalajiq: *"Shkenca perëndimore duhet të hapet nga Lindja, veçan nga kultura islame, e cila mund ta pasurojë me dimensionin "cilësor" të njohjes dhe praktikës, kurse shkenca islame duhet të hapet ndaj arritjeve pozitive të profilit "sasior" të shkencës perëndimore"*.

Nëse duam lumturi e paqe në ardhmëri, duhet të lirohemi nga mashtrimet dhe paragjykimet e deritashme kundrejt Islamit dhe muslimanëve. Muslimanët duhet ta

thonë fjalën e vet për problemet dhe dukuritë midis tyre, por edhe jashtë tyre. Perëndimi duhet të heqë dorë nga kriteret e veta si të vetmet të drejta. Pa një dialog të mirëfilltë e të barabartë nuk mund të ketë modernizim, demokraci e mirëkuptim midis kulturave e civilizimeve, përkundrazi, ekskluzivizmi perëndimor ka shkaktuar e do të shkaktojë procese retrograde, dogmatizëm, totalitarizëm dhe egoizëm kulturor.

Në fund, përkundër dëshirës që të përfshihen sa më shumë tema lidhur me fundamentalizmin e të jepen orientime të caktuara drejt të kuptuarit e drejtë, këtë nuk e kemi arritur. Një gjë e tillë është e pamundur të bëhet brenda një punimi të kufizuar në synime e hapësirë. Megjithatë, lexuesi mund të fitojë një pasqyrë reale rreth dukurisë së *fundamentalizmit* përgjithësisht dhe atij 'islam' veçanërisht. Kurse, ajo që lexohet apo dëgjohet rreth *fundamentalizmit 'islam'*, me tërë pezhorativitetin momental në kuazi-publicistikën dhe pseudo-shkencën e huaj e tonën, është vetëm manifestim i shtresimeve e komplekseve të konservuara në vetvete, ndërsa tani të lansuara për qëllime të caktuara politike, ekonomike e kulturore.

Literatura:

Azizussamed, Ulfe, *Islami dhe Kristianizmi*, Tetovë, 1997.

Baleta, Abdi, *Kush fshibet pas trillimit Komunistik islamik*, Prishtinë, 2002.

Baleta, Abdi, *Shqiptarët përballë terrorizmit intelektual të Falaçit*, Tiranë, 2002.

Bojić, Mehmedalija, *Uzroci genocida u Bosni*, Sarajevë, 2001.

Bučan, Daniel, *Poimanje arabizma*, Zagreb, 1980

Bujku – e përditshme e dt. 03.03.1997, Prishtinë

Čančar, Nusret – Karić, Enes (ed.), *Islamski fundamentalizam – šta je to?*, Sarajevo, 1990.

De Rougemont, Denis, *Zapadna pustolovina čovjeka*, Beograd, 1983.

Delvina, Sherif, *Kosova një mit serb apo një realitet historik shqiptar*, Tiranë, 2000.

Delvina, Sherif, *Pa pavarësi fetare nuk ka as pavarësi kombëtare*, Tiranë, 1998.

Dituria islame - revistë mujore, fetare, kulturore, shkencore, nr. 85/1996, Prishtinë.

Enciklopedija živih religija, Beograd, 1990.

Esposito, John L., *Islamska prijetnja mit ili stvarnost?*, Zivinice, Bosne, 2001.

Fanoni, Franc, *Të mallkuarit e botës*, Prishtinë, 1984.

Faruki, Ismail Raxhi, *Islamiçimi i diturisë*, Shkup, 1413/1992.

- Gams, Andrija, *Biblija i društvo*, Novi Sad, 1979.
- Garodi, Rože, *Živi Islam*, Sarajevo, 1990.
- Grup autorësh, *Shtresimet e identitetit kulturor shqiptar*, Prishtinë, 2003.
- Gjozo, Husein, *Islami në kohë*, Shkup, 1413/1992.
- Ibrahimi, Nexhat, *Islami dhe muslimanët në tokat shqiptare dhe në Ballkanin mesjetar (shekulli IX-XIV)*, Shkup, 1424/2003.
- Ibrahimi, Nexhat, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998.
- Ibrahimi, Nexhat, *Shkolla juridike hanefite dhe karakteristikat themelore të doktrinës së saj*, Shkup, 1998
- Karčić, Fikret, *Muslimani Balkana – Istočno pitanje u XX vijeku*, Tuzla, 2001.
- Kardavi, Jusuf, *Rizgjimi islam ndërmjet kundërshtimit dhe ekstremizmit*, Shkup, 1417/1997
- Karić, Enes (ed.), *Suvena ideologjiska tumačenja Kur'ana i Islama*, Zagreb, 1990.
- Karić, Enes, *Tumačenja Kur'ana i ideologije u XX vijeku*, Sararejë, 2002.
- Kincler, Klaus, *Verski fundamentalizam*, Beograd, 2002.
- Mirdita, Zef, *Krishtenizmi ndër shqiptarë*, Zagreb, 1998.
- Muminović, Rasim, *Filozofija ideologije*, II, Sarajevë, 1421/2000.
- Nikollov, Nikolla M., *Komploti botëror*, botimi IV, Tetovë, 2003.
- Politika ekspres - e përditshme e datës 19. 06. 1997, Beograd.
- Romilly, Jenkins, *Bizanti dhe Bizantinizmi*, Tiranë, 2001.
- Sacramentum mundi (Sakramenti i botës), botim italian, 1967-1969, në tetë vëllime.

Selam - revija za kulturu, vjeru i nauku, Prizren, br. 6/1996.

Silajdzic, Haris, *Albanski nacionalni pokret*, Sarajevë, 1995.

Smailagić, Nerkez, *Klasična kultura Islama*, II, Zagreb, 1976.

Smailagić, Nerkez, *Leksikon Islama*, Sarajevo, 1990.

Takvim za 1400 h. g. – vjetar i Bashkësisë Islame, Sarajevo, 1980.

Univers – revistë shkencore kulturore, nr. 1/2001, Tiranë.

Val, Aleksandar del, *Islamizëm i Sjedinjene Drzave alijansa protiv Evrope*, Beograd, 1998.

Vujaklija, Milan, *Leksikon stranih reči i izraza*, Beograd, 1980.

Zbornik Radova drugog simpozija zagrebačke džamije 1409/1989, Zagreb, 1990.

Zbornik Radova Islamskog Teološkog Fakulteta u Sarajevu, br. 2/1987, Sarajevo.

Zefi, Shan, *Islamizimi i shqiptarëve gjatë shekujve*, Prizren, 2000.

Zëri - javore politike e dt. 28.12.1996, Prishtinë.

Aspekte të fundamentalizmit katolik

- Jezuizmi dhe “Shën Tereza”

Përhapja e reformacionit, sidomos radikalizimi i tij, nxiti reaksionin e Kishës katolike, e cila organizoi të ashtuquajturin *kundëreformacion*. Një ndër personalitetet më të mëdha dhe më të angazhuara në lëvizjen e kundëreformacionit ishte papa Pali III (Aleksandër Farneze, 1468-1549), papë prej vitit 1534.²⁴⁸ Ky papë ishte me arsimim të gjerë humanist dhe jetonte një jetë të lirë papësh nga renesansa. Të afërme të vet u jepte pozita të larta kishtare. Në vitin 1542 themeloi të ashtuquajturën Inkuizicionin Romak, të specializuar në luftë kundër protestantëve. Ky inkuizicion shumë brutal, i egër dhe jotolerant ishte i dalluar gjatë kohës së papës Pali IV-të (1555-1559)²⁴⁹, i cili para se të bëhej papë ishte i dalluar me inkuizicion kundër jokatolikëve. Ky ishte i njohur me thënien kundër kalvinistëve: “*Kalvinistët paraqesin rrezik më të madh se Turqit*”.²⁵⁰ Papa Pali III-të mori shumë vendime, por më i rëndësishmi ishte konfirmimi i “Rendit Jezuit” (Societas Jesu) në vitin 1540.

²⁴⁸ Zef Mirdita, *Krishtenizmi ndër shqiptarë*, Zagreb, 1998, fq. 439.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Andrija Gams, *Biblija i drustvo*, Novi Sad, 1979, fq. 349.

Ky rend ekzistonte qysh më herët, i themeluar nga bujari spanjoll Ignacije Lojola (1491-1556). Rendi karakterizohej me disiplinë të madhe, që e arrinin me edukim të veçantë: me ushtrime shpirtërore, me dëgjueshmëri të përkushtueshme ndaj më të vjetërve dhe me dëgjueshmëri absolute ndaj papës. Më 1551 në Romë jezuitët themeluan Seminarin Romak për përgatitjen e klerikëve, kurse më 1552 themeluan Seminarin Gjerman për të luftuar kundër reformacionit. Ndikimin e tyre e shtrinin edhe te sunduesit, pastaj nëpër shkolla.²⁵¹

Sipas disa burimeve ky rend përbëhej prej katër klaseve: 1. Novikët, 2. Skolastikët, 3. Koadjutorët dhe 4. Profetët. Në krye të rendit gjendet gjenerali me rezidencë në Romë, të cilin me mandat të përjetshëm e zgjedh Kongregacioni gjeneral. Quhen edhe me emra tjerë.²⁵²

Në vitin 1773 papa Klementi IV, me kërkesë të shumë sunduesve evropianë, e çregjistroi rendin jezuit për shkak të pakënaqësisë së madhe që kishte shkaktuar ky rend edhe në vendet katolike, por punën e këtij rendi e ripërtëriu papa Pio VII në vitin 1801.²⁵³

Sipas të dhënave jezuitët përbëjnë rendin më të madh religjioz në Kishën romako-katolike.²⁵⁴

Ky rend kishtar ishte aktiv edhe në tokat shqiptare, e sidomos nga mesi i shekullit XIX, në përfundim të sundimit të halifatit osman. Në shikim të parë dhe nga vetë shkencëtarët katolikë, veprimtaria e tyre është vlerësuar si produktive, arsimdashëse, kulturore e atdhetare, edhe pse

²⁵¹ Andrija Gams, op. cit., fq. 349; Zef Mirdita, *Krishtenizmi ndër shqiptarë*, Zagreb, 1998, fq. 293.

²⁵² Milan Vujaklija, *Recnik stranib reci i izrazu*, Beograd, 1980, fq. 373. Nikolla M. Nikollov, *Komploti botëror*, botimi IV, Tetovë, 2003, fq. 47.

²⁵³ Andrija Gams, op. cit., fq. 350.

M. Vujaklija pohon se Pio VII-të e rikonfirmoi rendin në vitin 1814. Op. cit., fq. 373.

²⁵⁴ *Enciklopedija zivih religija*, Beograd, 1990, fq. 337.

nga disa studiues dhe bashkëkohës të tyre veprimtaria e disa veprimtarëve jezuitë, kryesisht italianë dhe perëndimorë është karakterizuar si antiatdhetare dhe sllavofile.²⁵⁵

Jezuitët janë aktiv në Shqipëri edhe pas përmbyesjes së komunizmit në vitet e nëntëdhjeta dhe në Kosovë sidomos pas luftës shqiptaro-serbe më 1999 e pas. Veprimtarinë e vet e zhvillojnë në kuadër të institucioneve ekzistuese katolike, të kamufluar nëpër shoqata humanitare, arsimore, por edhe nëpërmjet organeve dhe institucioneve shtetërore për arsim dhe kulturë të Kosovës dhe nëpërmjet bartësve dhe praktikuesve të këtyre institucioneve.²⁵⁶

Më herët përmendëm disiplinën dhe rigorozitetin e rendit të jezuitëve. Kjo disiplinë sipas tyre është vendosur për të arritur sukseset e synuara. Se ky rend kishtar, një lloj vazhdimësie e françeskanëve dhe dominikanëve, ka synime të qarta e argumenton leximi i Betimit të jezuitëve:

*Në emër të të kryqëzuarit në kryq, Krishtit, unë betohem se do t'i ndërpres të gjitha lidhjet që më lidhin me babën, nënën, vëllezërit, motrat, farefisin, shokët, me mbretin, gjykatësit dhe me çdo pushtet tjetër të cilit i kam shërbyer ose që jam betuar se do t'i nënshtrohem ose shërbej. I ndërpres marrëdhëniet me vendlindjen time, prej tani e tutje ekzistenca ime është në sferë tjetër. Betohem se do t'ia shpalojë kryeshefit tim të gjithë atë që bëj, mendoj, lexoj, mësoj dhe shikoj rreth vetes.*²⁵⁷

Përse po theksojmë jezuitizmin, zhvillimin dhe veprimtarinë e tyre, betimin e tyre e të tjera?

²⁵⁵ Zef Mirdita, op. cit., fq. 67, 202-203, 243, 295 dhe 306-314.

²⁵⁶ Analizimi i programit shkollor fillor, të mesëm dhe superior në Kosovë do të na sjellë në përfundim se mësimet kristiane janë të pranishme thuajse qindpërqind në Kosovë. Për këtë arsye, Kisha Katolike e Kosovës, LDK-ja dhe kryetari i saj si mish i një trupi, janë një nga pengesat e rikthimit të mësim-besimit nëpër shkollat laike. Sepse, me këtë rast, islami dhe muslimanët deri diku do të bëheshin të barabartë me minoritetin absolut katolik në Kosovë.

²⁵⁷ Nikolla M. Nikollov, op. cit., fq. 47.

Viteve të fundit, klerikë katolikë shqiptarë si Lush Gjergji, Shan Zefi, Mark Sopi ..., dhe politikanë e shkrimtarë shqiptarë si Ibrahim Rugova në veçanti, pastaj Sabri Hamiti, Ali Podrimja, Engjëll Sedaj, Zef Mirdita ..., po përgatisin opinionin, respektivisht po “shpërlajnë trurin” e opinionit për nevojën e lumturimit e më pastaj edhe të ‘shenjtërimit’ të Gonxhe Bojaxhiut nga “Nënë Tereza” në “Shen Tereza”. Nëse pak e lëmë anash gjuhën e shkencës dhe përdorim gjuhën e po kësaj propagande që cekëm, do të mund të thuhet se asgjë të keqe nuk ka në këtë marketing “katolik”, sikur me këtë veprim mos të synohej manipulimi i ndjenjave kombëtare të popullit për përfitime kishtarë dhe personale. Lushit, Shanit, Markut çdo të mirë, por kur në këtë përzihen pakurrizorët dhe mashtruesit tanë politikanë, shkrimtarë, poetë, rektor e dekanë e të tjerë çështja qëndron ndryshe.

Për këtë arsye e shoh të arsyeshme të shtroj si vijon:

Nëse për Gonxhe Bojaxhiun ka dyshime se a është shqiptare, maqedone apo vllehe²⁵⁸, dhe nëse ka dyshime për karakterin dhe personalitetin e saj²⁵⁹, s’ka dyshim dhe këtë fakt të gjithë e miratojnë, se ajo kurrë nuk ishte nënë, por politika katoliko-centriste e jashtme dhe e nxënësve të tyre të zellshëm nga brenda, e liderëve politikë dhe elita shkencore në tokat shqiptare e bëri “nënë” pa qenë ajo nënë. Por, së shpejti u bënë pishman. Nuk mjaftoi që Gonxhe Bojaxhiu të mbetej vetëm “nënë”. “Nënë” pa nënë nuk e arriti synimin e dëshiruar për konvertimin e muslimanëve shqiptarë në këtë mjegull politike,

²⁵⁸ Shih shkrimet e dr Aurel Plasarit dhe reagimet e Albert Ramaj rreth prejardhjes së Gongje Bojaxhiut në: Dorëshkrimin e A. Plasarit të botuar dhe: Java - gazetë javore e dt. 20, 27 nandor dhe 4 dhjetor, 2003, Prishtinë, fq. 17.

²⁵⁹ Nënë Tereza edhe pse ishte kundër divorcit, ajo e lejoi këtë për përfitime politike, kur miratoi divorcin e Ledi Dajanës nga princ Çarlsi. Shih lidhur me këtë në: www.tvnovosti.co.yu/REVIJA92/r92_314/majkatereza.htm.

kombëtare, sociale, kulturore. Filluan propozimet për shenjtërimin e saj, fillimisht nga goja e Lushit, për ta artikuluar këtë ide politikisht goja e të konvertuarit, tashmë publikisht, Ibrahim Rugovës, që ky propozim të shtrihet pothuaj në të gjitha rrafshet: të shenjtërohet!!

Nëse analizojmë personalitetin e kësaj nobelisteje e “humanisteje”, do të shohim që *Gonxhe Bojaxhiu* shkeli shenjtërinë “e nënës” duke mos u bërë kurrë nënë, shkeli shenjtërinë “e gruas” duke mos u bërë kurrë grua, përdhosi shenjtërinë “e bashkëshortes” duke mos u martuar vetë dhe duke penguar që edhe femrat tjera të martohen²⁶⁰, përdhosi “vendlindjen” duke refuzuar ta njohë atë me betimin e saj që e cekëm më lart: “*Në emër të të kryqëzuarit në kryq, Krishtit, unë betohem se ... i ndërpres marrëdhëniet me vendlindjen time, prej tani e tutje ekzistenca ime është në sferë tjetër...*”²⁶¹ Po kjo nobeliste e “humaniste”, shkelëse e të drejtave më elementare njerëzore e fetare të vazhdimit të llojit,²⁶² tani lumturohet që më pastaj të shenjtëro-

²⁶⁰ Çdo fëmijë i sëmurë apo i varfër nuk ka mundur të hyjë në strehimoren e rendit të saj nëse prindërit apo kujdestarët e saj në derë nuk kanë nënshkruar apo me gisht nuk kanë firmosur se heqin dorë nga të gjitha të drejtat mbi fëmijën. Prindërit injorantë e analfabetë në këtë mënyrë janë mashtruar, sepse më së shpeshti nuk dinin as çka nënshkruanin, apo ishin të shtrenguar të nënshkruanin. Sipas: www.tvnovosti.co.yu/REVIJA92/r92_314/majkatereza.htm.

Nëse do të bëhej një analizë e prindërve, vajzat e të cilëve janë nëpër kampet e Nënë Terezës dhjetë viteve të fundit, do të fitonim një gjendje pak-a-shumë reale për të pohimet e mësipërme.

²⁶¹ Shih: Nikolla M. Nikollov, op. cit., fq. 47.

²⁶² Nënë Terezës i përshkruhen edhe shumë lëshime tjera. Shpesh ka pohuar se nga rrugët e Kalkutës ka mbledhur 36 ose 54 mijë njerëz, por s’është dëshmuar kurrë se ku janë vendosur këta njerëz, kur është e qartë se spitali në Kaligatë ka vetëm 95 shtretër. Po ashtu, ajo shpesh ka përmendur shumë spitale, por deri sot askush nuk ka parë asnjë prej tyre. Ajo ka pohuar se mjekon një çerekë milionë njerëz nga gërbula, por s’ka të dhëna kënd e ka mjekuar. Ajo ka pohuar se ka ushqyer rreth 7000 njerëz të uritur në ditë, por si ka ndodhur kjo, kur kuzhina e saj popullore ka përgatitur 300 shujta në ditë. Sipas: www.tvnovosti.co.yu/REVIJA92/r92_314/majkatereza.htm.

het. Gonxhe Bojaxhiu, ihtarë dhe lojtare e zellshme e rendit jezuit, atij rendi që bëri aq dëme e krime, që solli aq vendime inkuizicionale²⁶³ tani shenjtërohet. E gjithë kjo nuk do të kuptohet pa studim të hollësishëm të kryqëzatave, inkuizicionit dhe sekteve kishtarë katolike. Absurd fetar, moral, njerëzor dhe i çdo lloji tjetër!

Mirëpo, që ta kuptojmë edhe një absurd tjetër, këtë çështje do ta shtrojmë edhe nga këndi tjetër. Nga këndi biblik.

Është fakt i pakundërshtueshëm nga të gjithë se Gonxhe Bojaxhiu nuk ishte nënë, grua, bashkëshorte, por të gjithë do të pajtohen se ajo ishte *femër*. Pas këtij konstatimi të gjithëpranuar do të vijmë deri te kundërtëniat e pakapërcyeshme doktrinare katolike. Me çfarë të drejte dhe si do të shenjtërohet Gonxhe Bojaxhiu kur atë nuk e do Zoti kristian, as shenjtoret pararendës të saj. Femra në mësimin kristian është e përbuzur, e shkelur, pa të drejta. Si të pajtohet fakti që një qenie e përbuzur, e fëlliqur të shenjtërohet.

Për të mos u akuzuar për anime apo tendencë anti-katolike, për femrën do të flasim me “gojën” e burimeve kristiane-katolike, për të lexuar se çfarë thonë për femrën, pra për Gonxhe Bojaxhiun shenjtore, qoftë ajo shqiptare, vllehe, cincare apo tjetër:

Shkrimi shenjt (Ungjëlli) shkruan:

Në kohën e mësimin gruaja le të dëgjojë në heshtje dhe me nështrim të plotë. Nuk lejoj që gruaja të mësojë në Kishë as të sundojë burrin, por – të rrijë në qetësi. Sepse, i pari u krijua Adami, e pastaj Eva. Dhe nuk qe gënjyer Adami, por gruaja e gënjyer e shkel urdhërin. (Besëlidhja e Re, Letra e dërguar Timoteut, 2: 11-14).

²⁶³ Shih për inkuizicionin: Guy & Jean Testas, *Inkuizicija*, Zagreb, 1982.

Sepse nuk është burri prej gruas, por gruaja prej burrit. Dhe burri nuk u krijua për arsye të gruas, por gruaja për arsye të burrit. Prandaj, gruaja duhet të bartë mbi kokë shenjën e 'varshmërisë' për shkak të engjëjve. (Letra drejtuar korintianëve, 11: 8-10.).

Teologu i njohur kristian Gjoni shkruan:

Femra është e bija e dreqit, rojtar i ferrit, armik i paqes. Për shkak të saj, Adami e ka humbur parajsën. (Gjoni nga Damasku).

Shenjtori Kipriani, pararendës i hershëm i Agnesa - Gonxhe Bojaxhiut pohon:

Femra është instrument, të cilin dreqi e përdori që t'i përfitojë dhe t'i disponojë shpirtrat tonë. (Shën Kipriani).

Kurse i famshmi Anton pohon:

Femra është burim i forcës së dreqit, zëri i saj është fërshëllima e gjarpërit. (Shën Antoni).

Po e përfundojmë me fjalët e të Madhit Gërgur, i cili e stolisë Gonxhen me epitetet më të mira që ka:

Femra posedon helmin e akrepit dhe poshtërsinë e dragoit. (Shën Gërguri i Madh).²⁶⁴

Pas tërë këtyre pohimeve të shenjtorëve është joserioze që politikani kriptoman Ibrahim Rugova dhe "pasesit" e tij, institucionet politike dhe kulturore-shkencore si akademikët e Akademisë së Shkencave, hulumtuesit e instituteve, pastaj mediumet e shkruara dhe elektronike, duke abuzuar me ndjenjën e patriotizmit dhe atdashedhurisë, të manipulojnë me qytetarët dhe me të drejtën e tyre që të formojnë bindjet dhe përcaktimet e tyre drejt dhe pa mashtrime.

Kështu po ndodh edhe me historinë përgjithësisht. Mashtruesit e ndryshëm edhe pas 600 vjetëve na masht-

²⁶⁴ Citatet e sipërme theksohen sipas: Ulfë Azizussamed, *Islami dhe Kristianizmi*, Tetovë, 1997, fq. 86-87.

rojnë rreth të vërtetës historike me Betejën e Kosovës më 1389. Por, ...

Të kthehemi në histori!

Në *Betejën e Kosovës* disa princër shqiptarë (pakicë absolute) në koalicion me sllavët dhe të tjerë, luftuan kundër popullit të vet dhe e humbën luftën²⁶⁵.

Porosisim!

Sot pakica absolute, e personifikuar në politikën servile dhe të interesit dhe në shkencën e falsifikuar për “hatër” të perëndimit, në koalicion me “ata që serbët i respektojnë për vëllezër prej shpirti” vepron në kundërshtim me interesat e popullit dhe do të humbë.

Në fund! S’është tragjik konvertimi i Rugovës²⁶⁶ apo i një pjese të shqiptarëve nga muslimanë në kristianë, por është tragjik manipulimi me popullin dhe abuzimi i besimit të tyre për interesa jopopullore.²⁶⁷ Tragjik është, si e shpreh këtë intelektual dhe publicisti i madh shqiptar, rrjedha nga “demonizimi i shamisë tek ‘terrorizmi për shkak të shamisë’”²⁶⁸. Ky është fundamentalizmi në sektin katolik – një aspekt i tij!

²⁶⁵ A. K. Bogdani këta i quan një “... bandë e vogël rebelësh e udhëhequr nga Skënderbeu, që ishte mjaft mirë i armatosur dhe paguar nga mbreti i Napolit, vazhdoi luftën deri më 1468 ...” Sipas: A. K. Bogdan, *Historia e shqiptarëve nga ilirët e lashtë, në erën e islamit*, botuar në: The Barnes Review, New York, Mars/Prill, 2000, volumni VI, Numri 2, sipas: Univers – revistë shkencore kulturore, nr. 1, 2001, Tiranë, fq. 64.

²⁶⁶ Shih për konvertimin e Rugovës: Francesco Battistini, E ka ndërruar fenë presidenti Rugova?, në: Corriere Della Sera, sipas: Epoka e Re - gazetë ditore e datës 29. 11. 2003, Prishtinë, fq. 2.

²⁶⁷ Pseudo-intelektualët e këtyllë vazhdimisht ankohen që besimi, kultura dhe tradita aktuale ndër shqiptarët nuk është në rrugë të drejtë, duke haruar se ata vetë nuk e çmojnë e nuk e kuptojnë kulturën dhe shoqërinë vetjake dhe duke servuar ‘sihariqe’ të kolpaskohslume. Të këtyllët F. Fanoni i quan “majmuna që imitojnë.” Franc Fanoni, *Të mallkuarit e botës*, Prishtinë, 1984, fq. 289.

²⁶⁸ Abdi Baleta, Nga demonizimi i shamisë tek “terrorizmi për shkak të shamisë”, Bota Sot – gazetë e datës 07. 12. 2003, Prishtinë, fq. 9.

Literatura:

Azizussamed, Ulfe, *Islami dhe Kristianizmi*, Tetovë, 1997.

Enciklopedija Zivih Religija, Beograd, 1990.

Epoka e Re, gazetë ditore e datës 29. 11. 2003, Prishtinë.

Fanoni, Franc, *Të mallkuarit e botës*, Prishtinë, 1984.

Gams, Andrija, *Biblija i drustvo*, Novi Sad, 1979.

Mirdita, Zef, *Krishtenizmi ndër shqiptarë*, Zagreb, 1998.

Nikollov, Nikolla M., *Komploti botëror*, botimi IV, Tetovë, 2003.

Testas, Guy & Jean, *Inkvizicija*, Zagreb, 1982.

Univers – revistë shkencore kulturore, nr.1/2001, Tiranë.

Vujaklija, Milan, *Recnik stranih reci i izraza*, Beograd, 1980.

www.tvnovosti.co.yu/REVIJA92/r92_314/majkate_reza.htm.

Fundamentalizmi dhe Kisha Ortodokse Serbe

Hyrje

Duke u nisur nga maksima tashmë e njohur se *sulmi është mbrojtja më e mirë* bota perëndimore katolike sikur edhe ajo lindore pravosllave - ortodokse *fundamentalizmin* ia atribuojnë fesë islame dhe muslimanëve.²⁶⁹ Bota islame, inerte dhe në defansivë konstante fetare, morale, politike dhe ekonomike, ende nuk ka arritur që cilësisht dhe vëllimisht të përgjigjet në këtë provokim serioz me pasoja fatale.

Për këtë arsye, por edhe për arsye objektive (faktori kohë, faktori material por edhe mungesa e punës institucionale ndër muslimanët), ende nuk është arritur një qasje konstruktive dhe e hollësishme në studimin dhe hulumtimin e çështjes së *fundamentalizmit* në përgjithësi dhe ndër ortodoksët në veçanti, as në rrafshin teorik as në atë praktik. Pra pretendimi ynë me këtë punim të shkurtër është modest.

²⁶⁹ Shih për këtë çështje: N. Ibrahimi, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998.

Burimet shpirtërore dhe historike të fundamentalizmit ortodoks serb

1. Burimet shpirtërore të fundamentalizmit ortodoks serb

Nëse e miratojmë faktin se *fundamentalizmi* si term teknik përdoret si shenjë që shënon çdo qëndrim shpirtëror që insiston në jondryshueshmërinë e disa parimeve ose që synon t'i përcaktojë parimet themelore për një fushë të mendimit ose të veprimit, atëherë ky term mbulon edhe atë që quhet ortodokse në cilëndo fushë.²⁷⁰ Shembull tipik i qëndrimit të tillë ortodoks, për të cilin mund të përdorim edhe termin fundamentalist, është çështja e besnikërisë, lojalitetit të ortodoksëve ndaj qëndrimeve të etërve të Sinodit të Nikesë (Iznikun e sotëm në Turqi) më 325 dhe të Konstantinopolit më 381 mbi çështjet e dogmave të Kishës, për ç'arsye erdhi deri te skizma, çarja në kishën kristiane përfundimisht në vi-

²⁷⁰ Disa *fundamentalizmin islamik* e shohin si 'konfirmim të sërishëm të religjionit në politikë dhe shoqëri', që shpesh 'barazohet me aktivizmin politik, ekstremizmin, fanatizmin, terrorizmin dhe anti-amerikanizmin'. Qasja e kështillë perëndimore është tepër e ngarkuar me 'supozime kris-tiane dhe stereotipe perëndimore që implikon kërcënimin monolit' ndaj perëndimit, i cili në realitet nuk ekziston. Shih: John L. Esposito, *Islamska prijetnja - mit ili stvarnost?*, Živinice, 2001, fq. 23, 24.

tin 1054. Atëbotë ortodoksët (pravosllavët) refuzuan të pranojnë dogmat e reja mbi emanuimin e Shpirtit të Shenjtë edhe nga i Biri e jo vetëm nga Ati i Shenjtë, pastaj dogmën mbi purgatorin, mbi zënien virgjërore të Krishtit²⁷¹ etj.

Fundamentalizmi ortodoks serb, me natyrën e vet të mirëfilltë të mbështetur në mitin grek mbi *Antean*²⁷² dhe me vetëdijen tribale, virtyt ky që e ka përcjellë popullin serb deri në ditët e sotme, drejtpërdrejtë hyn në fushën gjenocidale gjatë pushtimit të vendit të huaj.

Kjo ideologji/vetëdije e mbrapshtë në vend të *kom-bit* e thekson popullin e vet në kuptimin e “popullit qie-llor”, madhësia e të cilit nuk është *raca*, por “*Dhurata e Zotit*”, e cila, nuk dihet përse, popujve të tjerë u është privuar, kurse u është dhënë serbëve në Kosovë. Në këtë mënyrë, teoria ia lëshoi vendin mitologjisë dhe reli-gjionit, që ky të transformohet në ‘svetosavlje’ që ta kon-firmojë këtë lajthitje.²⁷³

²⁷¹ Muhamed Filipović, *O genezi, dimenzijama, sadržaju i implikacijama optuzbi za islamski fundamentalizam u nasoj idejnoj i politickoj praksi*, në: N. Cančar, *Islamski fundamentalizam – sta je to?* (Më tej: IF), Sarajevë, 1990, fq. 54.

²⁷² Shih: Vojtech Zamarovsky, *Heronjtë e miteve antike. Leksikon i mitologjisë greke dhe romake*, Prishtinë, 1985, fq. 46.

²⁷³ Rasim Muminović, *Filozofija ideologije*, II, Sarajevë, 1421 / 2000, fq. 328.

Miranda Vickers në veprën me titull “*Mes serbëve dhe shqiptarëve, një histori e Kosovës*” (New York, 1998) thotë se serbët pas humbjes në Betejën e Kosovës u zhytën në dëshpërim. Murgjët për ta luftuar dëshpërimin e masës shkruan panegjirike, lutje me lëvdata për Llazarin ... Këto kronika e përshkruanin Llazarin si shërbetorin e favorizuar të Perëndisë dhe të popullit serb, kurse popullin serb si popullin e zgjedhur të Testamentit të Ri.” Cituar sipas: Sherif Delvina, *Kosova një mit serb apo një realitet historik shqiptar*, Tiranë, 2000, fq. 76.

2. Burimet historike të fundamentalizmit ortodoks serb

Fundamentalizmin ortodoks (pravosllav) serb e kemi aktiv gjatë tërë historisë së tij, nga fillimi në shekullin e IV-të, në vitin 325, me Sinodin e Nikesë, në fund të shekullit X me shën Vlladimirin (herë-herë brenda teologjisë ortodokse, e herë-herë në rrafshin religjioz-nacional-historik), kurse me bekimin e Ruisë cariste. Që të dyja këto komponente i kemi aktivë edhe gjatë shekullit të XX-të, veçanërisht në Kongresin gjithëslavë të mbajtur në Beograd më 1946.²⁷⁴

Edhe në vitet nëntëdhjetë të shekullit XX kemi disa takime gjithëslave të karakterit politiko-kulturor e tregtaro-ekonomik. Madje, Kisha ortodokse serbe është mjaft aktive në idenë gjithë-ortodokse në trojet ish-jugosllave. Tubimet komemorative nën direktivat e drejtpërdrejta të Kishës ortodokse në përvjetorin e 600-të të Be-tejës së Kosovës car Lazarin e paraqisnin si Jezu Krish-tin me nxënësit e tij, kështu që 'konflikti' ngrihet nga ka-tegoria e hak/gjakmarrjes në nivel kozmik të të mirës dhe të keqes.²⁷⁵

Burimet kryesore për tërë këtë propagandë ishin *kronikat e murgjëve serbë*, të cilat këta i shkruan pas dëshpë-rimit dhe apatisë që përjetonte popullit serb, duke e ngri-tur Lazarin në mesi të ngarkuar prej të Madhit Zot dhe për ta kthyer popullin serb në Kosovë,²⁷⁶ pastaj *pohimet e*

²⁷⁴ Halid Causević, *Političko-pravni aspekti islamskog fundamentalizma u Jugosla-viji*, në: N. Cančar, IF, op. cit., fq. 47.

²⁷⁵ Sipas: Fikret Karčić, *Muslimani Balkana – Istočno pitanje u XX vijeku*, Tuz-la, 2001, fq. 146 dhe gjerësisht: 115 -152.

²⁷⁶ Sherif Delvina, *Kosova ...* op. cit., fq. 76. Kronikat e murgjëve serbë ki-shin rëndësi të madhe për serbët, sepse serbët ishin popull injorant, me

krerëve serbë, si p. sh. të Stefan Nemanjës, kur ai pohon: “Perëndia u ka dhënë bizantinëve dinjitetin e perandorit, hungarezëve atë të mbretit dhe serbëve atë të zhupanit.”²⁷⁷

Këto tubime në arsenalin propagandistik kryesisht përdornin dy ‘maskota’, dy frymëzuesit kryesor: *car Lazarin dhe Petar Petroviq Njegoshin*. Kjo propagandë kishte mbështetje në politikën panserbe dhe pansllave.²⁷⁸

Gjatë periudhës së gjatë historike *fundamentalizmi ortodoks serb* apo ideologjia serbe kryesisht karakterizohet me këto tipare:

Misticizmi irracional i tipit mitoman svetosavian

(Serbomëdhenjt me gënjeshtat e tyre mitomane dhe me veprat e këqija të projektuara në ideologjinë destruktive krijuan pamundësinë që të jetojnë së bashku me fqinjët e tyre joserb. Në këtë mënyrë, nën ndikimin e mitomanisë (e ajo është Kosova) pravosllavja e tyre bëhet

shkallë të ulët të arsimimit dhe edukimit. Sipas statistikave, edhe në vitin 1866, serbët paraqisnin një popull që vetëm 4.2 % nga numri i gjithëmbarshtëm din shkrim-lexim. Andaj kronikat për ta ishin fe, histori. Ibid.

²⁷⁷ Ibid. fq. 80.

²⁷⁸ Michael Sells, shkencëtar amerikan, pohon se “nacionalistët radikalë, klerikët serbë dhe një pjesë e Partisë komuniste të Jugosllavisë filluan në vitin 1986 fushatën e madhe kundër shqiptarëve për ‘gjenocid’ kundër serbëve. Në janar të vitit 1986, dyqind intelektualë beogradas nënshkruan “Memorandumin”, dokumentin famëkeq, frymëzuesin kryesor për të gjitha që ndodhën në pesëmbëdhjetëshin e fundit. (Michael Sells, *Vjera, historia i gjenocidit në BiH*, në: Fikret Karcic, *Muslimani Balkana op. cit.*, fq. 155. I këtij mendimi është edhe historiani amerikan Norman Cigar, *Genocide in Bosnia. The Policy of Ethnic Cleansing*, Texas, 1995; dhe F. Karcic, *Muslimani Balkana ... op. cit.*, fq. 21.

krivosllavje (kuazisllavlje) dhe burim i mosmarrëveshjeve dhe konflikteve permanente)²⁷⁹

Hegjemonizmi dhe konservatizmi

(Gënjeshtat serbe u shndërruan në fuqi demoniane, që sollën për vetë serbët jopaqë, kurse për të tjerët të këqia gjenocidale. Si gënjeshtarë të mirëfilltë, serbët janë shndërruar në robër të dëshirave vetjake dhe këtë të vërtetë ua ofrojnë edhe fqinjve të tyre si garancë për hegjemonizmin mbi ta. Krahas ngjashmërisë me nacizmin, velikoserbizmi manifeston edhe çmenduri nacionale në vend të biologjizmit të nacizmit, të aspiratave hegjemoniste në vend të pretendimeve raciste. Velikoserbizmi pretendon në të drejtën historike, kurse nacizmi në të drejtën raciale.)²⁸⁰

Tradicionalizmi i shprehur në mistifikimin historik të serbizmit si kinse faktorit të vetëm që iu kundërvu invadimit osman

(Fryma e zotimit (përgjërimit) kosovar është dëshmi e pakontestueshme e çrregullimit të trurit, i cili e ka prodhuar sikur që është realizimi i tij më i keq i fëlliqësirës morale. Këtë e bëjnë nëpërmjet 'egocentrizmit fisnor'

²⁷⁹ Rasim Muminović, op. cit., fq. 352 dhe 269.

²⁸⁰ *Ibid.*, fq. 259 dhe 334..

dhe 'mitomanisë', të cilën e publikojnë me infantilitet sikur deformitetin gjenetik e dëftojnë si lavdidashja, ashtu edhe pushtetdashja e bartësve të tyre ultra-ekstrem.)²⁸¹

Konsekuencat e fundamentalizmit ortodoks serb

Politika serbe, e frymëzuar në fundamentalizmin ortodoks, duke mistifikuar realitetin përpiqet ta realizojë synimin e vetëmashtimit të vet, duke u bërë faktor determinues në shumicën e konflikteve shoqërore në hapësirat ballkanike. Bartësit e kësaj *vetëdijeje të pervertuar* janë psikopatë, të cilët në humbjet e historisë së tyre shohin fitoret dhe kështu, duke i robëruar 'përgjërimit të Kosovës' ndërmarrin luftëra gjenocidale.²⁸²

Në rrafshin historik kjo politikë fundamentaliste pan-serbe-sllave rezultoi që D. Paviq, A. Popović, D. Tanasković, M. Jevtiq, D. Kallajiq e shumë të tjerë Islamin ta identifikojnë si *të huaj* në tokën evropiane, kurse peshkopi ortodoks Atanasije "rrethojat e shtëpive muslimane prej Bagdadit deri në Bihaq t'i quaj primitivizëm të zakonshëm dhe diçka edhe më të thellë."²⁸³ Për realizimin e synimeve fundamentaliste serbët apeluan te vëllezërit sllavë dhe aleatët sllavë që t'i ndihmojnë, kështu që Rusia, Bullgaria, Greqia, Rumania, Ukraina, por edhe vendet tjera si Franca, Italia e pjesërisht edhe Anglia e kështu me radhë, në mënyra të ndryshme (politiko-diplomatike, ekonomike) u

²⁸¹ *Ibid.*, fq. 335 dhe 259. Gjerësisht fq. 251-365.

²⁸² Kjo vetëdije e pervertuar e ideologjisë serbomadhe ka bërë aq vepra shoviniste dhe destruktive sa që nuk mund të kategorizohen në nocionet e njohura të ideologjisë. Shih: R. Muminovic, op. cit., fq. 258 dhe 259.

²⁸³ F. Karcic, *Muslimani Balkana ...* op. cit., fq. 21 – 22.

solidarizuan me serbët. Në fillim të vitit 1993 disa qindra rusë luftuan në anën serbe, kurse qarkullojnë të dhëna se armata ruse e furnizonte Serbinë.²⁸⁴

Pastrimi etnik në Bosnje (1992-1995) dhe në Kosovë (1998-1999) nuk është i rastit, por është kontinuitet i luftës serbe për dominim, plaçkitje dhe vrasje. Ashtu siç dëfton edhe thënia e Radovan Karaxhiqit serb në janar të vitit 1992 se strategjia serbe është të luftojnë “*deri sa nuk e arrijnë synimin e Karagjorgjes – bashkimin e të gjithë serbëve dhe deri sa nuk e përfundojnë luftën.*”²⁸⁵

Në vitet e tridhjeta të shekullit XX, Klubi kulturor serb i propozoi mbretit Aleksandër se *me djegien e fshatrave shqiptare, me iniciimin e vrasjeve dhe konflikteve, me shkeljen e shenjtrive fetare e të tjera, të krijohen kushtet për persekutimin e shqiptarëve nga Kosova dhe kështu ta kolonizojë Kosovën.*²⁸⁶

Kurse në vitet e nëntëdhjeta të shekullit XX, aparati shtetëror serb dhe Kisha ortodokse serbe, duke këmbëngulur te popujt e tjerë sllavë apo te ata në fqinjësi siç janë shqiptarët, që t’i kthehen fesë, përkatësisht ta përqafojnë fenë e stërgjyshërve të serbëve, apo të konvertojnë në ortodoksizëm, manifestoi vetëdije arkaike, konservative, morbide dhe fundamentaliste. Ndërsa për mobilizim të vetëdijes, serbët, shfrytëzuan të gjitha mjetet, madje edhe ekshumacionin e varrezave dhe varrosjen e tyre (viktimave) në organizim të Kishës ortodokse serbe me patrikun Pavle në krye, e përcjellë me TV kanale e mjete të tjera elektronike e të shkruara. Ekshumacioni dhe shetitja e

²⁸⁴ Samuel P. Huntington, *Sukob civilizacija*, shtojçë në: HarisSilajdzic, *Albanski nacionalni pokret*, Sarajevë, 1995; F. Karcic, *Muslimani Balkana ...*, op. cit., fq.28-29.

²⁸⁵ N. Cigar, op. cit., sipas F. Karcic, op. cit., fq. 25. Po ashtu, shih rreth fundamentalizmit serb: Sherif Delvina, *Kosova ...op. cit.*

²⁸⁶ Nusret Selic, *Cetnistvo u Bosni i Hercegovini 1918-1941*, fq. 166, sipas: R. Muminovic, op. cit. Fq. 307.

eshtrave të car L Lazarit²⁸⁷ nëpër Kosovë dhe Bosnje në krye me patrikun Pavle, ishte një nxitje dhe provokim për muslimanët dhe motivim i serbëve për gjenocid ndaj popujve tjerë. Më në fund, ekstremizmi serb i ditëve tona mban prejardhjen nga lëvizja çetnike, kurse lëvizja çetnike nga lëvizja hajdute,²⁸⁸ e këta të fundit, siç theksuam, nga kronikat dhe epika mesjetare serbe.²⁸⁹

Në vend të përfundimit

Fundamentalizmi ortodoks serb dhe ai pansllav në përgjithësi është një çështje komplekse dhe shumë dimensionale. Studimi i suksesshëm i tij nënkupton një qasje historike, religjioze, sociologjike, psikologjike e kështu me radhë. Qasja jonë synon ta aktualizojë këtë problem, të shenjojë burimet shpirtërore, teorike dhe historike, praktike të tij, ta dëftojë natyrën e tij dhe konsekuencat që i shkaktoi ai gjatë historisë. Trojet shqiptare dhe ato ballkanike si shembull karakteristik të një vetëdije të shtrembëruar për arkaizëm dhe izolim, karakteristike për konservatizmin mental²⁹⁰, tipike për ‘velikoserbizmin’²⁹¹, dëfton se sa larg mund të shkojë një popull me *gjen* dhe *mendje* të çoroditur.

²⁸⁷ Mehmedalija Bojic, op. cit., fq. 91.

²⁸⁸ R. Muminovic, op. cit., fq. 264-265.

²⁸⁹ Sherif Delvina, *Kosova ...op. cit.*, fq. 76.

²⁹⁰ Shih: R. Muminovic, op. cit., fq. 356.

²⁹¹ Sipas R. Muminoviq nocioni ‘velikoserbizëm’ përfshinë të këqijat e përsosura të dalluara me paaftësinë e fjalës që t’i shprehin ato dhe pamundësinë njerëzore që bërësve të tyre t’ua kthejë në të njëjtën mënyrë. Sipas tij as fashizmi, as nazizmi, as staliznizmi, as barbarizmi nuk mund t’i shprehin në tërësi veprat e këqia të maniakëve serbo-malazez. Op. cit., fq. 260.

Hulumtimet shkencore shumë dimensionale të deritashme dhe soditjet në rrafshin fetar, historik, sociologjik çojnë në përfundimin se në trojet ballkanike shqiptarët dhe boshnjakët nuk poseduan ideologji tjetër veç ideologjisë nga domosdoshmëria, e cila i përket utopive abstrakte ... Në vend të ideologjisë ata kanë vuajtje konstante, që është shenjë e tretjes ideologjike, fatkeq për pasardhësit e tyre në mjedisin e madh kristian.²⁹²

Natyrisht, në këtë shkrim nuk kemi synuar hollësitë.²⁹³ Mbetet obligim shkencor hulumtimi i mëtejshëm teorik dhe praktik i kësaj teme.

²⁹² Shih: Ibid., fq. 257.

²⁹³ Për disa aspekte të kësaj teme shih: Sherif Delvina, *Pa pavarësi fetare nuk ka as pavarësi kombëtare*, Tiranë, 1998; Sherif Delvina, *Kosova një mit serb...* op. cit..

Literatura :

- Bojic, Mehmedalija, *Uzroci genocida u Bosni*, Sarajevë, 2001.
- Cancar, N. – Karic, Enes., *Islamski fundamentalizam – šta je to?*, Sarajevë, 1990.
- Delvina, Sherif, *Kosova një mit serb apo një realitet historik shqiptar*, Tiranë, 2000.
- Delvina, Sherif, *Pa pavarësi fetare nuk ka pavarësi kombëtare*, Tiranë, 1998.
- Esposito, John L., *Islamska prijetnja - mit ili stvarnost?*, Živinice, 2001.
- Feraj, Husamedin, *Skicë e mendimit politik shqiptar, ribotimi I*, Shkup, 1999.
- Ibrahimi, Nexhat, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998.
- Karčić, Fikret, *Muslimani Balkana -Istočno pitanje u XX vijeku*, Tuzla, 2001.
- Muminović, Rasim, *Filozofija ideologije*, II, Sarajevë, 1421/2000.
- Silajdžić, Haris, *Albanski nacionalni pokret*, Sarajevë, 1995.

Pjesa II

E drejta e popujve islamë në lirinë e besimit dhe në vetëvendosje

Në emër të All-llahut, të Gjithëmëshirshmit, Mishirëplotit!

Më lejoni që në fillim të them se unë flas si shkencëtar musliman i shkencave natyrore.²⁹⁴ Si musliman më është e afërt liria e besimeve dhe praktikës religjioze, sepse toleranca është pjesë vitale e besimit tim islam. Si fizicient për mua është me rëndësi që liria religjioze në cilëndo shoqëri garanton po ashtu lirinë e diskutimit shkencor për të dhe tolerancën e mendimeve të kundërta, aq të rëndësishme për përparimin e shkencës.

Unë sot do të ilustroj si është shprehur në librin tonë të shenjtë, Kur'ani insistimi në liritë religjioze. Unë këtë do ta ilustroj me të dhëna nga praktika e Pejgamberit s.a.v.s. Më tej do të vazhdoj me përshkrimin e shkurtër të praktikës së tillë islame gjatë shekujve, sidomos si ka ndikuar ajo në lirinë e diskutimit shkencor në islam dhe lirinë e shoqërimit me shkencëtarët e kulturave dhe besimeve tjera.

²⁹⁴ Referati i prof. Ahmed Abdusselamit në mbledhjen plenare të Akademisë së Mbretërisë së Marokos 25. 10. 1984 deri më 27. 10. 1984; dorëshkrimi i autorit titullohet: "The Right of Peoples in Islam to Religious Liberty and Self Determination".

Principi i lirisë së besimit në Kur'an

Së pari do ta shtroj mësimin e Kur'anit për lirinë e besimit në gjashtë citate.

I pari shpall principin themelor të besimit islam.

"Në fe nuk ka detyrim". (2, 256).

Kur'ani qartë shtron se zgjidhja e besimit është çështje private:

"Dhe thuaj: E vërteta është nga Zoti juaj, e kush të dojë, le të besojë, e kush të dojë, le të mohojë." (18, 29).

Citati vijues e përbën principin e lirisë së besimit ose mosbesimit individual madje edhe më eksplicit:

"Thuaj: O ju jobesimtarë! Unë nuk adhuroj atë që ju adhuroni! As ju nuk jeni adhurues të Atij që unë e adhuroj! Dhe unë kurrë nuk do të jem adhurues i asaj që ju adhuroni! Por edhe ju nuk do të jeni adhurues të Atij që unë adhuroj! Ju keni fenë tuaj e unë kam fenë time." (109, 1-6).

Ky koncept i tolerancës ndaj besimeve tjera shtrihet edhe më tej dhe Kur'ani qartë definon rolin dhe kufijtë e pejgamberisë së Muhammedit a.s. në fjalët vijuese:

"E ti pra, këshillo, se je vetëm përkujtues. Ti ndaj tyre nuk je mbizotërues!" (88, 22-23).

Dhe më tej:

"Thuaj: O ju njerëz, juve ju erdhi e vërteta nga Zoti juaj, e kush merr rrugën e drejtë, ai e ka vetëm për veten e vet, ndërsa kush e merr të shtrembërën, ai e ka humbur veten. Unë nuk jam roje e juaj!" (10, 108).

Dhe sërish:

"... Ne nuk të bëmë përvjellës të tyre as që je mbikëqyrës i tyre". (6, 107).

Pas këtij, ajeti vijues qartë shtron principin tjetër themelor:

"Ju mos i shani ata që u luten, pos Allahut ...". (6, 108).

Përveç kësaj urdhërese tolerante atyre për të cilët konsiderohet se besojnë në hyjnitë e rrejtshme ekziston urdhëresa për respektimin e pjesëtarëve të feve tjera të shpallura, me principin e shpallur:

"Çdo popull i kemi dërguar pejgamber...". (En-Nahl, 36).

"Ne nuk bëjmë dallim në asnjërin nga të dërguarit e Tij." (2, 285).

Të përmbledhim, Kur'ani me shprehjet më të qarta të mundshme, liritë religjioze (liritë e besimit) i bën pjesë fundamentale të besimit musliman. Ai thotë se roli i pejgamberëve është të përcjellin porosinë e All-llahut.

Pejgamberi nuk është kompetent të detyrojë këdo qoftë, as është përgjegjës për pranimin e fesë që e predikon. Dhe në fund, qartë është shtruar qëndrimi i respektimit ndaj pjesëtarëve të të gjitha feve.

Shembulli i Pejgamberit a.s.

Çfarë është shembulli personal i Pejgamberit a.s.? Më lejoni t'i rrëfej tri ndodhi nga jeta e tij. Siç e dini ju, për trembëdhjetë vjet thirrjeje në islam në Mekë, para shpërnguljes së tij në Medine, Muhammedi a.s. dhe ithtarët e tij janë munduar dhe persekutuar rreptë; disa edhe janë mbytur. Në Medine potezi i tij i parë ka qenë të lidhë kontratë me bashkësinë çifute.

Dispozita e tij kryesore është garancioni i lirisë së besimit dhe liturgjisë për të gjitha fetë. Armiku më i rreptë i Pejgamberit në Meke ka qenë Ebu Xhehli, komandanti i ushtrisë mekase, të cilin muslimanët e mbytën gjatë Betejës në Bedër, invazionit të parë mekas në Medine. I biri i tij, Ikromahu, po ashtu armik i rreptë i

islamit, ka qenë një prej komandantëve mekas në betejën e Uhudit, invazionit të dytë të Medines.

Kur All-llahu xh.sh. i dha Pejgamberit fitoren ndaj mekasve, Ikromahu lëshoi Meken dhe u drejtua drejt bregut duke synuar të kalojë në Abesini. Gruaja e tij iu afrua Muhammedit a.s. dhe pyeti a mundet Ikromahu të kthehet në Mekë dhe më tej të predikojë besimet e veta idhujtare. Muhammedi a.s. u përgjigj se feja është çështje e ndërgjegjjes, kurse ndërgjegjja është e lirë. Nëse Ikromahu kthehet në Mekë, ai nuk do të pengohet dhe mund të jetojë në siguri duke predikuar çfarëdo që ai beson. Me këtë premtim ajo shkoi tek Ikromahu dhe e bindi që të kthehet në Mekë. Kur erdhën, Ikromahu iu afrua Pejgamberit dhe personalisht mori premtimet që Pejgamberi tashmë ia ka dhënë gruas së tij. Pasi e dëgjoi Pejgamberin, Ikromahu, thellë i prekur me bujarinë dhe sinqeritetin e tij, deklaroi se pranon islamin.²⁹⁵

Rasti i tretë ndodhi me delegacionin e të krishterëve nga Nexhrani që janë nisur për në Medine dhe atje kanë zhvilluar diskutime të gjata në xhami me Pejgamberin a.s.. I Dërguari ka dhënë urdhëresë rigoroze që të ruhen institucionet e krishtera në Nexhran. Gjatë kohës së takimit të tyre të krishterë. kanë dëshiruar pauzë për lutje, por nuk kanë ditur ku ta kryejnë. Muhammedi a.s. e kuptoi shqetësimin e tyre dhe i ftoi ta kryejnë shërbesën e tyre në xhami, njërit prej vendeve më të shenjta në islam. Kjo është precedencë në tolerancë, bujari dhe mirëkuptim, ndarjes së vendit për lutje që është bërë normë e mirësjelljes së ardhshme islame.

Fjalimi i njohur lamtumirës i Muhammedit a.s. i ka rezimuar mësimet islame mbi veprimet e qarta e të drejta ndaj njerëzve dhe u bë deklaratë e pakrahasueshme mbi

²⁹⁵ Cituar sipas: Muhammed, *Seal of the Prophet*, by Muhammed Zatrulla Klan, Roulledge and Kegen Poul, London, 1980.

të drejtat njerëzore. Gjatë kohës së haxhit lamtumirës, para se të vdesë Muhammedi a.s. ka thënë:

"Nuk mendoj, o njerëz, se këtu më do të tubohemi. Gjësendet tuaja, nderi juaj dhe jetat juaj janë të shenjta, sikur është e shenjtë kjo ditë, ky muaj dhe ky qytet. O njerëz, të gjithë ju e keni një Krijues. të gjithë ju jeni pasardhës të një stërgjyshi. Kurfarë ndarjeje ndër ju në të mirë dhe të këqij nuk pranohet. Arabi nuk ka përparësi ndaj jo-Arabit, as jo-Arabi ndaj Arabit; I bardhi nuk është më i mirë se i ziu as i ziu se i bardhi. E vetmja që është me rëndësi është devotshmëria dhe kualiteti personal. Ngjyra dhe besimi nuk luajnë kurfarë roli. Të gjitha qeniet njerëzore janë pasardhësit e Ademit dhe Ademi është vërtet paraardhës i gjithë atyre".

Ky ka qenë shembull i vëllazërisë, barabarësisë dhe tolerancës që Muhammedi a.s. ia ka lënë botës. Me respekt të tillë ai është sjellë ndaj vlerave të mirëfillta të njeriut pa marrë parasysh në ngjyrën e tij të lëkurës, besimin ose vendin e lindjes. Ky ka qenë themel për paqën në mes njerëzve që ai e ka vënë.

Praktika e hershme islame

Mund të pyetemi se si janë sjellur ithtarët e Muhammedit a.s. ndaj dispozitave të Kur'anit dhe shembullit që e ka lënë ai. Përgjigjen e gjejmë edhe në një marrëveshje tipike paqësore që e ka nënshkruar halifi i dytë i Pejgamberit, Omer El-Hattabi me bashkësinë e krishterë nga Elija:

Në emër të All-llahut, të Gjithmëshirshmit, Mëshirëplotit:

"Kjo është marrëveshje sigurie që Omeri, shërbëtori i Zotit, udhëbeqës i besimtarëve, e vë për popullin e Elijes. Ka të bëjë me të gjithë qofshin të sëmurë ose të shëndoshë, për sigurinë e jetëve të tyre,

gjësendeve të tyre, kishave të tyre dhe kryqëve të tyre dhe për çdo gjë që i përket religjionit. Kishat e tyre nuk guxojnë të shndërrohen në banesa, as të rrënohen, as që ata as ndërtesat pranë tyre në çfarëdo mënyre do të dëmtohen, as kryqet e popullësisë së tyre, as çfarëdo nga gjërat e tyre, as që do të respektohet çfarëdo kufizimi në aspekt të fesë, as që kushtdo qoftë prej tyre do të dëmtohet".

Kjo tolerancë vazhdon edhe kur Tarik bin Zijadi e pushtoi Spanjën në shekullin e tetë, tetëdhjetë vjet pas vdekjes së Pejgamberit.

Historia nuk mund t'i harrojë instruksionet e tij të njohura dhënë ushtarëve të vet:

"Ne iu ofrojmë mbrojtje dhe siguri të gjithëve që kanë ngritur shpatat e veta kundër nesh. Kurfarë preje nuk do të merret nga askush. Madje as pjesa më e vogël e pronësisë së dikujt askujt nuk do t'i merret, as që toka e kujt do qoftë ose të mirat verore do të konfiskohen. Banorët e Spanjës do të jenë plotësisht të lirë t'i ndjekin bindjet e tyre religjioze dhe praktikën. Cilido ushtar musliman që i dëmton kishat e tyre dhe vendet tjera për lutje do të ndëshkohet rreptë."

Kjo ka qenë në shekullin e tetë. Nga shekulli i nëntë kemi shembullin autentik të halifit Reshid i cili ka qenë mjaft i zellshëm në përhapjen e të vërtetës. Ai ka dërguar ftesa popujve të feve tjera në pjesët më të largëta të shtetit të tij Transoksanisë dhe Farganës të vijnë të diskutojmë me dijetarët e tij për doktrinën fetare. Lideri i manikeistëve, Vazdanbaht e pranoi këtë ftesë të vijë në Bagdad. Në diskutim me teologët muslimanë, ai krejtësisht është përgënjeshtuar. Halifi ka thënë: "Përse tani nuk e pranon islamin?" Ashtu siç ekspozon Thomas W. Arnold në veprën e vet gjithëpërfshirëse "*Historia e përhapjes së islamit*"²⁹⁶, të botuar për herë të parë më 1886, Vazdanbahti këtë e refuzoi duke i thënë sunduesit të be-

²⁹⁶ Në vitin 2004 është botuar në gjuhën shqipe nga BI e Kosovës, Prishtinë, 2004. (N.I.)

simtarëve: "Këshillën tënde e kam dëgjuar dhe fjalët tua janë dëgjuar. Por ti je ai që nuk i detyron njerëzit ta lëshojnë fenë e vet."

Kjo na shpie në kohën e kryqëzatave. Historia e pafatshme e Kryqëzatës së dytë na dëfton ngjarje mjaft të rëndësishme të karakterit të ngjashëm. Rrëfimi i Odoas nga Denili, murgut nga St. Denisit, i cili në cilësinë e klerikut personal e ka përcjellë Luigjin e VII në këtë luftë dhe ka shkruar tregimin e ilustruar për të, kështu:

"Deri sa tentuan të kalojnë tokës nëpër Azi të Vogël deri në Jerusalem, kryqtarët pësuan humbje të tmerrshme në grykën e Frigjisë më 1148. Mezi arritën në vendin bregdetar Allalia. Këtu ata që kanë mundur të durojnë kërkesa paskrupuloze të tregtarëve grekë kanë hytur në anije për Antioki, deri sa të sëmurët dhe të plagosurit dhe turma e madhe e vizitorëve tjerë janë lënë në mëshirën e aleatëve të tyre dredharakë Grekëve, që pranuan pesëqind marka nga Luigji VII me kusht që të sigurojnë përvjelljen e vizitorëve dhe t'i kurojnë të sëmurët deri sa nuk bëhen mjaft të fortë të shkojnë pas të tjerëve. Por, posa shkoi ushtria, Grekët i kanë njoftuar muslimanët për pafuqinë e vizitorëve (pelegrinëve dhe qetësisht kanë kundruar deri sa uria, sëmundja dhe shtizat e armikut i kanë rrënuar dhe shkretëruar kampet e këtyre të pafatshmëve. Të sjellë deri në dëshprim prej tyre, tre apo katër mijë kanë provuar të ikin, por askush nuk arriti. Situata e atyre që kanë mbetur do të ishte plotësisht pa rrugëdalje, sikur pamja e vuajtjes së tyre mos t'i prekte zemrat e muslimanëve. Ata janë kujdesur për të sëmurët, kurse i kanë liruuar të varfërit e të uriturit. Aq ka qenë ekspresiv kontrasti në mirësjelljen e mosbesimtarëve dhe vrazhdësisë së bashkëbesimtarëve të tyre të krishterë ndaj pelegrinëve, sa që shumica pranuan fenë e çlirimtarëve të vet".

Dhe tani vjen pika e rrëfimit. Kronisti i vjetër përfundon: "Duke iu shmangur bashkëbesimtarëve të vet që ishin aq të vrazhdë, shkuan në mesin e pabesimtarëve, të cilët kanë pasur më shumë mëshirë ndaj tyre, se sa ndaj atyre tre mijëve që

kanë provuar të ikin. O përzemërsi, më e vrazhdë se çdo tradhti! U dhanë bukë, por ua kanë grabitur fenë, ndonëse është e sigurtë që ata, të kënaqur me lutjen që e kanë kryer, nuk e kanë detyruar askend mes tyre që të heqin dorë nga feja e tyre!"

Dhe në fund të shkojmë deri në shekullin e trembëdhjetë dhe katërbëdhjetë, sërish në Spanjë. Nuk e kam pa tjetër të them çfarë shembulli madhështor të tolerancës dhe lirive religjioze kanë treguar sunduesit islamë në Spanjë, sidomos ndaj shtetasve hebraik. Kjo periudhë është e njohur si periudhë e artë në historinë hebraike fetare e kulturore, kur u janë dhënë funksione të larta e disa janë ngritur deri në vendet ministrore në shtetin islam. Përkujtoni se Mozes bin Mejmun, i quajtur Mozesi i dytë, që ka lindur në Kordobë, ka shkruar tekstin e vet të njohur të teologjisë hebraike "Udhëheqës për të hutuarit" në arabishte. Më vonë e ka përkthyer në hebraishte një nga nxënësit e tij.

Që ta nënvizoj këtë tolerancë, më lejoni ta rrëfej vajtimin e një muslimani spanjoll që është përzënë nga vendi i vet i lindjes me rastin e dëbimit të fundit të Maurëve më 1610. Duke folur për inkuizicionin spanjoll ai ka shtruar dëshminë vijuese të tolerancës së bashkëbesimtarëve të vet, dhe sërish po e citoj T. W. Arnoldin: *"A kanë provuar kurëdoherë të parët tonë ta largojnë krishterizmin nga Spanja kur ka qenë në daurt e tyre? A nuk u kanë lejuar ata të parëve tu ta gëzojnë lirinë e traditave të tyre? A nuk është dispozitë rigoroze e Pejgamberit tonë që çdo popull të nënshtrohet prej muslimanëve t'i lejohet të vazhdojë në bindjet e veta fetare vetjake ... Kurrë në mesin tonë nuk do të mund të paraqiten veprimet e tilla gjakpirëse për shkak të bindjeve tjetërfare në çështjen e fesë..."*

Kjo frymë e tolerancës është bërë një nga karakteristikat kryesore në veprën "Lëshimi i fesë dhe tradhtimi i Maurëve" që e ka shkruar kryepeshkopi Valencie më 1602, kur ka rekomanduar dëbimin e tyre Filipit të III-të

kështu: *"Ata (Maurët) nuk lartësojnë asgjë si lirinë e ndërgjegjes në të gjitha gjërat e fesë, që Turqit dhe muhamedanët tjerë u lejojnë shtetasve tjerë t'i gëzojnë"*.

Praktika e mëvonshme islame

E kam shtruar atë që besoj se është pasqyrë e përgjithshme. Por a nuk ka pasur, megjithatë, persekutime të jomuslimanëve në vendet islame? Për fat të keq, ka pasur, dhe këtë sidomos në periudhën pas të përkruarës paraprakisht. Ajo është motivuar ose me shkaqet e dominimit politik ose ka ardhur si pasojë e fanatizmit të teologëve të ditur të përqëndruar në atë që ata kanë menduar se është pastërtia e traditës fetare islame. Tragjedia e religjioneve qëndron në faktin që mësimet e themeluesve të tyre rëndom bëhen të shtrembëruara në gjeneratat e mëvonshme. Në rastin e islamit, për fat, nuk ka priftërinj zyrtarë dhe nuk do të mund të thuhet që masat represive kanë qenë shfaqje e përditshme. Siç që heton Arnoldi, është gabim të pranohen përkrimet mjaft të ngjyrosura të vuajtjeve të jomuslimanëve nën sundimin islam si fakt sepse kanë ardhur prej atyre që e kanë kuptuar që rekomandimet e teologëve të caktuar muslimanë paraqesin praktikë të pandryshueshme. Ilustrimi i kësaj na ofron e ashtuquajtura Taktika luftarake e halifit Omer bin Hattabit, e shkruar qartë edhe vetë Omerit:

"Në emër të All-llabut, të Gjithëmëshirshmit, Mëshirëplotit! Kjo shkresë është për Omer bin Hattabin nga të krishterët e këtij qyteti. Kur të niseni kundër nesh ofroj për mbrojtjen tuaj jetat tona, fëmijët tanë, gjësendet tona dhe bashkëbesimtarët tanë; dhe ne e bëjmë këtë kontratë

me ty se nuk do të ndërtojmë në qytetin apo periferinë tonë manastire, kisha, manastire për izolim ...". "Se ne nuk do t'i mësojmë fëmijët tanë me Kur'an; se nuk do ta propagandojmë fenë e krishterë, as që do të ftojme askend që ta pranojë...".

"Se do t'i respektojmë muslimanët dhe do t'i nderojmë në mbledhjet tona kur ata dëshirojnë të prezentojnë; se nuk do t'i imitojmë në veshje ... ose gravurojmë shkronjat arabe në unazat tona, ... se nuk do t'i bartim brezet rreth kërdhokullave; se nuk do t'i ekspozojmë kryqet në kishat tona ... se nuk do të cingërrojmë fuqishëm këmbanat në kishat tona; se nuk do t'i theksojmë zëshëm lutjet tona kur muslimani është i pranishëm, se nuk do t'i bartim degët e palmës ose fotografitë tona në përcjellje në rrugë ... Premtojmë se do të kujdesemi për të gjitha këto, në emrin tonë dhe të bashkëbesimtarëve tanë, dhe në ndërrim për këtë do ta pranojmë mbrojtjen tuaj; dhe nëse ne shkelim cilindo kusht të kësaj kontrate atëherë ne refuzojmë mbrojtjen tuaj dhe ju jeni të lirë që të na konsideroni armiq ose rebelues tuaj".

Shkresën e këtillë më së hershmi e përmend Ibn Hazmi,²⁹⁷ që ka vdekur nga fundi i shekullit të dymbëdhjetë. Sipas Arnoldit, De Geoje dhe Caetani pakontestueshëm kanë dëftuar se ky dhe dokumentet e ngjashme janë produkt i kohës së mëvonshme. Praktika e Omerit është në harmoni me kartën historikisht autentike për liritë religjioze që ai e ka shkruar për popullin e Elisë dhe të cilën e kam cituar më herët. "Por çfarëdo qoftë historia e këtyre shkresave masat e cekura këtu mund të para-

²⁹⁷ Ibn Hazmi është njëri nga filozofët e njohur autokton spanjoll, i lindur në Spanjë, maur origjinal. Në qarqet filozofike islame numërohet si biografi më i mirë i filozofëve muslimanë dhe komentuesve të mendimeve të tyre. Është autor i veprës e famshme *Risalet'ul-ahlak*.

qesin praktikën jotelerante, që mund të jetë që sporadikisht ka aplikuar detyrimin, por pa ndonjë rregullësi.”²⁹⁸

Që ta tregoj qëndrimin e pushtetit të qytetit më lejon që ta përfundoj këtë pjesë të ekspozesë time me theksimin e ndodhisë që ka ndodhur rreth vitit 1690, gjatë kohës së sundimit të Anrangzeb Alamgirit, të fundit prej mogulëve të mëdhenj indus. Funkzionari shtetëror i ka drejtuar lutjen Mogullit që dy asistentët e tij jobesimtarë të lëshohen, sepse e adhurojnë Parsisin, deri sa All-llahu thotë në Kur'an:

"O ju që besuat, nëse keni dalë për hirë të luftës për rrugën Time, duke kërkuar kënaqësinë Time ndaj jush, mos e zini mik armikun Tim dhe armikun tuaj, duke shprehur ndaj tyre dashuri". (60:1).

Kur e pranoi këtë, Mogulli shkroi:

"E lexova lutjen tuaj. Asnjë adhurues i zjarrit as hindus nuk guxon të largohet nga detyra shtetërore për shkak se është jobesimtar. Ti vetëm pjesërisht e ke cituar ajetin që në tërësi është:

"O ju që besuat, nëse keni dalë për hirë të luftës për rrugën Time, duke kërkuar kënaqësinë Time ndaj jush, mos e zini mik armikun Tim dhe armikun tuaj, duke shprehur ndaj tyre dashuri, kur dihet se ata mohuan të vërtetën që u erdhi juve. Ata e dëbojnë të dërguarin dhe ju, sepse i besoni Allahut, Zotit tuaj, e ju fshehurazi u ofroni miqësi, po Unë më së miri e di atë që e keni fshehur dhe atë që e keni publikuar." (60: 1). "Kështu muslimanin i rekomandohet që mos të marrë për miq ata jobesimtarë që kanë gabuar ndaj muslimanëve dhe e kanë dëbuar Pejgamberin dhe bashkësinë e tij nga Meka. Në realitet, sikur të kishe vazhduar të lexosh do të zbuloje krejtësisht të kundërtën nga ajo që ti e ke në mend".

All-llahu qartë iu urdhëron muslimanëve

²⁹⁸ Thomas W. Arnold.

"All-llahu nuk ju ndalon të bëni mirë dhe të mbani drejtësi me ata që nuk ju luftuan për shkak të fesë, e as nuk ju dëbuan prej shtëpive tuaja; Allahu i do ata që mbajnë drejtësinë. Allahu ju ndalon t'u afroheni vetëm atyre që ju luftuan për shkak të fesë, që ju nxorën prej shtëpive tuaja dhe që ndihmuan dëbimin tuaj; ju ndalon të miqësoheni me ta. Kush miqësobet me ta, të tillët janë dëmtues të vetvetes." (70: 8-9).

Përndjekja e muslimanëve prej muslimanëve

Dhe në fund kjo na shpie deri te liritë fetare që i gëzojnë vetë muslimanët. Është fakt i çuditshëm historik se muslimanët haptazi i kanë përndjekur e madje edhe i kanë mbytur vetë muslimanët. Ndonëse libri i shenjtë islam ka vendosur parim të qartë, me shekuj teologët sektash, shpesh politikisht të motivuar, kanë proklamuar ekskomunikimin e atyre muslimanëve postulatet teorike të të cilëve kanë dalluar prej postulateve të tyre. Në fakt, regjistri i të ekskomunikuarve inkuadron disa nga emrat më të respektuar në historinë islame.

Proklamata e tij e parë ka të bëjë me halifin e katërt, Imam Aliun (All-llahu qoftë i kënaqur me të)²⁹⁹, të cilin e kanë shpallur heretik dhe renegat nga islami armiqtë e tij harixhitë³⁰⁰, sepse nuk u pajtuan me ofertën e Aliut për arbitrazh mbi çështjen e trashëgimisë së halifatit. Është

²⁹⁹ Alij Ibn Ebu Talib ishte halifi i katërt pas Muhammedit a.s., kushëriri më i afërt i Muhammedit a.s. Babatë e tyre ishin vëllezët. ...

³⁰⁰ Harixhitët janë grup që lindi i rezultat i mosmarrëveshjeve ndërtmjet Aliut dhe Muaviut, si palë e tretë e cila mendonte se asnjëri prej tyre nuk kanë prioritet Kur'anin por pushtetin. Ishin kundërshtarë që të dyve.

me rëndësi se imam Aliu ka refuzuar të hakmerret në mënyrë të njëjtë. Për të ata kanë qenë vëllezër muslimanë. Në fund harixhitët e kanë mbytur imami Aliun.

Rasti i dytë i ekskomunikimit të këtillë politik të inspiruar ka ndodhur me imami Husejnin (All-llahu qoftë i kënaqur me të)³⁰¹, nipin e Pejgamberit të Zotit, të birin e imami Aliut, i cili është ekskomunikuar në natën para Kerbelasë, kur atë dhe shtatëdhjetë anëtarë të familjes dhe ithtarë të tij i ka mbytur armata e Jezidit³⁰², pretendenti në halifat.

Njeriu që e ka shkruar fetvanë³⁰³ për ekskomunikimin e imami Husejnit ka qenë Kadi Shurejh³⁰⁴ i cili, si ceket, "për dy para të arit" e firmosi vendimin vijues: "Është dëshmuar se Husejni, i biri i Aliut, ka dalë nga feja, për çka dënohet me dënim me vdekje".³⁰⁵

Është ironi se halifi Me'mun Rashid, që e përmenda më herët, me reputacionin e njeriut që nuk i ka detyruar jomuslimanët ta pranojnë islamin, në të vërtetë ka qenë përgjegjës për inkuizicionin e parë të organizuar në islam kundër vëllezërve muslimanë, e a.q. Mihna, rreth vitit 800. Ky institucion është formuar me insistimin e pjesëtarëve të një doktrine teologjike, mu'tezilitëve³⁰⁶ të cilët i kanë obliguar të gjithë funksionarët muslimanë në shtet që të

³⁰¹ *Huseini* është i biri i Aliut r.a., nipi i Muhammedit a.s., sepse Aliu r.a. e kishte martuar të bijën e Muhammedit a.s., Fatimen. Huseini kishte të vëllanë Hasanin.

³⁰² *Jezidi* është i biri dhe trashëgimtari i Muaviut dhe njihet si sunduesi më i keq i emevitëve.

³⁰³ *Fetva* është decizion, dekret apo akt juridik që ka fuqinë e detyrimit apo ndalimit.

³⁰⁴ *Kadi Shurejh* ishte muftiu që dha fetvanë se Husein ibn Alij është pabesimtar dhe se duhet të mbytet.

³⁰⁵ Jawaahar 'ul-Kalaam, p. 88/1862, Tabriz.

³⁰⁶ Mu'tezilitët janë drejtim teologjik në islam. Themelues është Vasil ibn Ata', nxënës i urtakut të famshëm Hasan El-Basriut. U ndanë mes veti për shkak të mospajtimit teologjike.

betohen që besojnë në doktrinën e "Kur'anit të krijuar". Një nga njerëzit më të shenjtë të islamit, imami Ahmed bin Hanbeli³⁰⁷ ka qenë midis atyre që nuk kanë dëshiruar ta shqiptojnë këtë betim dhe është ekzekutuar pa mëshirë.

Kam thënë se futja e inkuzicionit kundër vëllezërve muslimanë ka qenë shfaqje e çuditshme në historinë islame, veçan nëse kihet parasysh se po ky halif, Me'muni ka qenë mjaft tolerant kur shpreheshin dallimet në mendim gjatë disputave shkencore. Ai po ashtu ka themeluar Bejt'ul-hikmet-in³⁰⁸ e parë në islam (Shtëpia e urtisë, Akademia), ku shkencëtarët e të gjithë popujve grekët, hindusët, të krishterët, hebraikët, muslimanët tuboheshin të diskutojnë, të studiojnë studimet e ndryshme dhe t'i përkthejnë klasikët e vet në arabishte.

Por tani t'u kthehemi muslimanëve të përndjekur (dhe munduar) nga vëllezërit e fesë së vet dhe sidomos njerëzve të njohur me devotshmërinë dhe dijen e vet mendimi i të cilit në diçka ka dalluar nga ai doktrinar lokal. Në këtë regjistër gjenden emrat e njerëzve që janë: Imam Ebu Hanife³⁰⁹ dhe Imam Malik bin Enesi³¹⁰, themeluesit e dy prej katër shkollave të pranuar juridike të teologjisë islame, Imam El-Gazaliu, al-lame Ibn Rushdi, Shejh'ul-ekber Ibn Arebiu, Imam Ibn Tejmije, Imam Ibn Kajjim Sejid Muhammed Jonpurt e të tjerët. Shpesh dënimi i ekskomunikimit ka qenë në kompetenca të sekteve lokale. Megjithatë kanë ekzistuar edhe rastet reale të

³⁰⁷ Ahmed Ibn Hanbeli është njëri prej katër juristëve që formuan medhhebe, i njohur si medhhebi hanbelij.

³⁰⁸ *Bejt'ul-hikmet* është universitet, akademi e shkencave, të cilën e themeloi halifi El-Me'mun, vëllai i Harun Err-Rreshidit.

³⁰⁹ Ebu Hanifeh apo En-Nu'man ibn Thabit (80-150 h.), është përfaqësuesi më i njohur i medhhebit hanefij, pa dyshim juristi më i madh musliman. Është medhhebi më i shtrirë në botën muslimane.

³¹⁰ Imami Maliku apo Malik Ibn Enesi, themelues i shkollës malikite dhe dijetar i njohur.

ekzekutimit të dënimit me vdekje. Në mesin e atyre që kanë përfunduar kështu janë edhe mistikët El-Hal-laxhi³¹¹, shejh'ul-ishraki Shihabuddin Suhraverdi, shejh Ala' dhe Sermedi.

Në përkujtimin për martirizimin e Sermedit Ebu'l-Kelam Azadi ka shkruar: *"1300 vitet e fundit pendat e juristëve kanë qenë sikur shpatat e nxjerra (nga milli), kurse gjaku i shumë njerëzve të devotshëm i ka ngjyrosur personalitetet e tyre. Ky martirizim nuk është i kufizuar vetëm në sufi dhe ata që mendojnë lirisht madje edhe prijësit më të mëdhenj muslimanë të arsimit ortodoks, po ashtu e kanë pësuar"*.

Unë nuk do të them që kjo praktikë e ekskomunikimit të vëllezërve muslimanë është zhdukur, madje as sot. Por, në islam, në të vërtetë, në raport me liritë religjioze, më me rigorozitet është vepruar ndaj atyre në bashkësi se ndaj atyre jashtë saj. Në islam gjithnjë kanë koekzistuar dy tradita kryesore: tradita mistike e sufive, e cila më tepër i ka theksuar vlerat shpirtërore të islamit dhe e cila ka qenë më tolerante, dhe tradita e juristëve, klerikët joo-ficielë, të cilët kanë qenë më shumë të preokupuar me çështjet doktrimore dhe rituale, me teoritë politike dhe punët shtetërore në islam. Në çastin e tanishëm të historisë kjo tradita e dytë është në ngritje në shumicën e vendeve islame si reaksion ndaj dominimit kulturor dhe politik perëndimor.

³¹¹ Hal-laxhi, njëri ndër sufite më të njohur, i mbytur në mënyrë të vrazhdë, i kryqar në kryq tri ditë e pastaj është mbytur për shkak të pikëpamjeve të tij kontraverze.

Liria e mendimit shkencor

Ç'të themi për lirinë e mendimit dhe diskutimit shkencor në islam, që është preokupimi im kryesor?

Kam thënë në fillim se unë jam njëkohësisht besimtar dhe musliman praktik. Musliman jam për shkak se besoj në porosinë shpirtërore të Kur'anit. Si shkencëtar, Kur'ani më flet ashtu siç i thekson ligjet natyrore, duke dhënë shembuj nga kozmologjia, fizika, biologjia dhe medicina, që të gjitha janë shenja për njerëzit.

"A nuk i shikojnë devet se si janë krijuar? Edhe qiellin se si është ngritur lart! Edhe kodrat se si janë vendosur! Edhe tokën se si është shtruar!" (88,17-20).

Dhe më tej:

"Në krijimin e qiejve e të tokës, në ndryshimin e natës dhe të ditës, ka argumente të qarta për ata që kanë arsye dhe intelekt. Për ata që Allahun e përmendin me përkujtim kur janë të shtrirë dhe thellohen në mendime rreth krijimit të qiejve e të tokës: Zoti ynë, këtë nuk e krijove kot, i lartësuar qofsh, ruana prej dënimit të zjarrit!" (3:190-191).

Shtatëqind e pesëdhjetë ajete të Kur'anit (pothuaj një e teta e librit) i nxitën njerëzit që ta kundrojnë natyrën, të mendojnë, ta përdorin arsyen e tyre në kërkim të skajores dhe që fitimi i dijes dhe pikëpamjeve shkencore të jetë pjesë e jetës së përditshme.

Pejgamberi i Zoti. s.a.v.s. ka theksuar këtë kërkim drejt shkencës dhe diturisë si obligim për çdo muslimanë, mashkull dhe femër. Ai i ka nxitur ithtarët e vet ta kërkojnë diturinë, e madje edhe sikur të detyroheshin të shkojnë deri në Kinë që ta kërkojnë. Në këtë çast ai në mendje ka pasur më tepër dije shkencore se religjioze, sikur edhe theksimi i internacionalizmit të hulumtimit

shkencor. Lutja e tij e përhershme ka qenë: "Krijuesi im, më dhuro dituri në esencën përfundimtare të çështjes".

Kjo është premisa e parë e njohjes shkencore me të cilën duhet të fillojë çdo përsiatje fundamentale. Kësaj mund t'i shtohet premisa e dytë që e thekson Moris Bikaj.³¹² Nëse kihet kujdes në figurat stilistike të shkëlqyeshme metafizike, shihet se nuk ekziston asnjë ajet në Kur'an që flet për fenomenet natyrore e që është në kundërshtim me njohuritë e njohura shkencore. Deri sa e lexoni Kur'anin, prej jush nuk kërkohet të besoni në diçka që është qartë e gabueshme. Kësaj t'ia shtojmë edhe premisën e tretë: në tërë historinë islame nuk ka ndodhur ngjarje e atillë apo me Galileun. Siç kam thënë, përndjekjet, akuzimet publike dhe ekskomunikimet (tekfir) kanë ndodhur (madje edhe sot ndodhin) për shkak të mospajtimit filozofike dhe doktrinore, sikur në rastin e Ibn Rushdit, por kurrë, sa di unë, për shkak të mendimeve shkencore.

Sa seriozisht muslimanët e hershëm i kanë pranuar preferimet e tilla të Kur'anit dhe të Pejgamberit?

Jo plotë 100 vjet pas vdekjes së Pejgamberit, muslimanët kanë filluar të punojnë në kryerjen e detyrës së vet, t'i njohin të gjitha shkencat e deriatëhershme me nxitim të madh, por sistematikisht, ata tërë korpusin e njohurive të njohura shkencore e kanë përkthyer në gjuhën e tyre fetare, arabishte. Duke themeluar institute të studimeve përparuese (Bejt'ul-hikma), ato kanë arritur ngritje të paparë në shkencë që ka zgjatur 350 vitet vijuese.

Një analizë gjysmëkuantitative të kësaj ngritjeje e ka bërë George Sartonin³¹³ në veprën e vet monumentale "Historia e shkencës". Sartonin e ka ndarë tregimin e vet

³¹² Maurice Bucaille, *Bibla, Kur'ani dhe shkenca*, në përgatitje për botim nga Logos-A.

³¹³ George Sarton, *Historia e shkencës*.

për arritje të mëdha shkencore në periudha, kurse çdo periudhë ka zgjatur 50 vjet. Në çdo periudhë ai ka zgjedhur një personalitet qendror; kështu koha prej 500-450 p.e.r. është periudha e Platonit, pastaj periudha e Aristotelit, Euklidit, Arkimedit etj. Prej vitit 750 deri 1100 e.r. zgjat vargu i pandërprerë i periudhës së Xhabirit, Hawarizmit, Raziut, Mes'udit, Birunit dhe Omer Hajamit. Gjatë këtyre 350 viteve arabët, turqit, afganët dhe persianët, kimistë, matematicienë, medicinalë, gjeografë, algjebrihtë, fizikanë dhe astronomë të botës unike islame, kanë bartur përparimin e shkencës, e të gjithë ata edhe nuk kanë qenë muslimanë. Vetëm pas vitit 1100 të erës së re në regjistrin e Sartonit paraqiten emrat e parë përrëndimor. Megjithatë, në 250 vitet vijuese ata kanë ndarë lavdinë me muslimanët e dalluar Ibn Rushdin, Nasirudin Tusin dhe Ibn Nefisin.

Ekzistojnë dy faktorë me rëndësi për përparimin e hulumtimeve shkencore në islam. I pari është tradita e lirisë shkencore që ka ardhur krahas traditës së lirisë fetare që te muslimanët e ka ndërtuar Muhammedi a.s. Faktori i dytë është karakteri internacional i hulumtimeve shkencore në islam. Bota islame është shtrirë nëpër popujt dhe racat dhe shoqëria e hershme muslimane ka qenë mjaft tolerante ndaj njerëzve nga jashtë dhe ndaj ideve të tyre.

Fikja e traditës së inovacioneve shkencore

Megjithatë kjo traditë shkencore ka filluar të vdesë rreth vitit 1100 e. r. që plotësisht të humbet 250 vjet më vonë. Përse shkenca kreative vdiq në islam?

Sipas mendimit tim, fundi i periudhës së frytshme shkencore në botën islame erdhi para së gjithash me mbylljen në vete, me izolim dhe me dekurajimin e hulumtimeve dhe inovacioneve (taqlid³¹⁴). Pjesën e dytë të shekullit 11 dhe fillimin e shekullit 12 e karakterizojnë luftërat intensive politike të motivuara sektashe e religjioze. Kjo është periudha kur në islam ka anuar ortodoksia strikte me mungesën e tolerancës (taqlid) për inovacione (ixhtihad³¹⁵) në të gjitha fushat, duke e kyçur edhe shkencën.

Në ditët e mëdha të shekullit 9 dhe 10 muslimanët kanë themeluar institute ndërkombëtare për studime përparuese (Bejt'ul-hikma) në Bagdad dhe Kairo dhe aty kanë tubuar studentë nga të gjitha anët. Por, pas vitit 1300 kjo më nuk ishte. Tërë shkenca që më parë me aq kujdes është kultivuar tani është mbyllur në seminare fetare, ku më tepër është vlerësuar tradita, se sa inovacionet. Natyra enciklopediste e njohurive shkencore në islam është në tërheqje. Aftësia e tërësishme e kriticizmit, me të cilën hulumtuesi i ri e hulumton atë në çka e kanë mësuar, hulumton dhe sjell koncepte të reja, më nuk tolerohet, as nuk nxitet në medrese. "Dijetarët e Transoksanisë, u pa, kanë pasur të drejtë: kur kanë dëgjuar se është themeluar medreseja e parë kanë mbajtur shërbimin e lartësuar komemorativ shkencës që po shkon".

Kjo mungesë e tolerancës për inovacione vazhdon edhe gjatë kohës së mbretërive të mëdha islame, sikur ka qenë mbretëria turke osmane, safevidët iranian dhe mogulët indus.

³¹⁴ Shprehje teologjike i cili përdoret për ata muslimanë që pa studim ndjekin rrugën e të parëve.

³¹⁵ Shprehje teologjike që asocion në muslimanët kreativë, i cili më vonë do të bëhet burim i shariatit.

A mos kësaj periudhës së dytë i ka paraprirë arroganca e panevojshe? Willia Eton, konsulli britanik në Perandorinë Otomane, në vitin 1800 ka shkruar:

"Askush nuk ka lidhje me navigacionin dhe përdorimin e magnetit ... Udhëtimet, burimi rëndësishëm i njohjes dhe vetëdijes janë kontrolluar me frymën arrogante të religjionit të tyre dhe ... me xhelozinë që janë sjellë ndaj të huajve".

A është situatë e tillë edhe sot? A i mbështesim ne hulumtimet shkencore dhe studimet e lira dhe a i nxisin adekuatësisht në vendet islame?

Shkenca dhe besimi: harmonia dhe joharmonia

Nga të gjitha civilizimet kryesore në këtë planet shkenca është më së paku e zhvilluar në civilizimin islamik. Disa nga ne muslimanët besojnë që, për dallim nga teknologjia adaptuese dhe konstituimi moral i islamit në bazë neutral, shkenca patjetër shpie në "racionalizëm" dhe eventualisht në braktisjen e fesë dhe se njerëzit shkencërisht të arsimuar në mesin tonë "do t'i mohojnë supozimet metafizike të kulturës sonë". Duke e lënë anash faktin që teknologjia e lartë nuk mund të lulëzojë pa shkencë të lartë dhe është "supozim i kulturës sonë" si mjaft lëngues, unë dyshoj se qëndrimi i tillë ndaj shkencës është trashëgimi luftërave të kaluara, kur të a.q. filozofët racionalistë, me besimin e vet irracional dhe dogmatik në doktrinat kozmologjike që i kanë trashëguar nga Aristoteli, këtë vështirë e kanë pajtuar me fenë e vet.

Duhet të përkujtohem që luftërat e tilla edhe më rreptë janë zhvilluar në mesin e dijetarëve të krishterë të

mesjetës. Problemet që i kanë preokupuar para së gjithash kanë qenë nga kozmologjia dhe metafizika. "A është vendosur bota në vend të palëvizshëm, a ekziston diçka jashtë tij; a e ka tërhequr Zoti potezin zanafillor direkt dhe aktiv si shkak influencues, ose vetëm si shkak final, definitiv? A janë vënë në lëvizje të gjithë qiejt nga një lëvizës apo nga shumë të tillë? A lodhen ndonjëherë lëvizësit qiellor? Ç'është natyra e njëmendët e materies qiellore? A është e njëjtë si materia e tokës, duke poseduar kualitete të lindura të ngrohtësisë, ftohtësisë, lagështisë dhe thatësisë?" Kur Galilei tentoi t'i klasifikojë së pari ato probleme që legjitimisht i përkasin domenit të fizikës dhe pastaj të gjejë përgjigje në to vetëm me anë të eksperimenteve fizike, ai është gjykuar. Satisfakcioni i është dhënë vetëm tash, 350 vjet më vonë.

Në ceremoninë speciale në Vatikan më 1 maj 1983 Papa ka deklaruar: "Përvoja e Kishës, gjatë kohës së rastit të Galileut dhe më vonë, ka sjellë deri te një qëndrim më i pjekur. Kisha vetë ka mësuar me përvojën dhe jehonat e veprimeve të veta dhe ajo tashmë e kupton mirë çfarë rëndësie duhet t'i jepet lirisë së hulumtimeve, njërit prej attributeve më të larta njerëzore ... Vetëm nëpërmjet hulumtimeve njeriu vjen deri te e Vërteta ... Për këtë kisha është e bindur se nuk mundet të ketë kontradiksimon të vërtetë ndërmjet shkencës dhe fesë ... Megjithatë, vetëm nëpërmjet hulumtimit të përunjtur e studioz kisha mund ta dallojë esencën e fesë prej sistemeve. Kisha mund ta dallojë esencën e fesë prej sistemeve shkencore të një kohe, sidomos kur duhet, se leximi i Biblës nën ndikimin e "paragjykimeve kulturore është i lidhur me kozmologjinë obligative".

Në këtë thënie Papa ka theksuar pjekurinë që kisha e ka arritur në raport me shkencën: kurse po ashtu ka mundur të theksojë edhe të kundërtën, pranimin e

shkencëtarëve, nga koha e Galileut e deritani, se janë të vetëdijshëm me kufizimin e disiplinave të tyre, pranimin se ekzistojnë pyetjet që janë jashtë domenit të shkencës së tashme ose të ardhshme dhe se "shkenca ka arritur suksesin e vet duke kufizuar vetëm në tipin e caktuar të hulumtimeve".

Ne mundemi vetëm të supozojmë për disa probleme shkencore, kurse mund të jetë se nuk ekziston mënyrë që ne empirikisht t'i konfirmojmë supozimet tona. Kurse për mua ky konfirmim empirik është esenca e çdo shkence. Ne sot jemi më modest si ka qenë p.sh. Ibn Rushdi³¹⁶ (Averroes). Ai ka qenë fizikant i origjinalitetit të madh kurse ka dhënë edhe kontribut të rëndësishëm studimit të etheve dhe sëmundjes së syrit; ky është vetëm një shembull i pavdekshmërisë së tij shkencore. Megjithatë, në disiplinën tjetër, kozmologji, ai ka pranuar premisat e Aristotelit duke mos dyshuar në to dhe duke mos parandier që eksperimentet e ardhshme mund t'i përgënjeshtrojnë. Shkencëtarët sot dijnë kur dhe ku të spekulojnë; ata nuk e shprehin fjalën e fundit mbi modalitetet e ndryshme të mendimit. Megjithatë, te faktet e gjithëpranuara, ne konsiderojmë se mund të zbulohen edhe të reja që, pa anulimin e zbulimeve paraprake, mund të shpiejnë në gjeneralizim, rëndësinë e përgjithshme, dhe në të vërtetë të shpejtohen ndryshimet revolucionare në pikëpamjen tonë mbi botën. Në fizikë kjo ka ndodhur dy herë në fillim të këtij shekulli: e para me zbulimin e relativitetit të kohës dhe hapësirës, dhe e dyta me teorinë e kuantit. Kjo mundet sërish të ndodh sepse disa konceptione tona të sotshme mund të bëhen raste kufizuese për konceptionet e reja, edhe më të kuptueshme dhe gjithëpërfshirëse.

³¹⁶ Ibn Rushdi & Averroesi (1126-1198), njëri prej filozofëve më të njohur musliman, filozofi më meritor për moshumbjen e veprave të Aristotelit.

Unë këtë e theksoj për shkak se dëshiroj të them se ne sot nuk duhet t'i rrahim betejat e kaluara. Personalisht kurrë nuk kam parë kurrfarë mospajtimi ndërmjet fesë sime dhe shkencës sime, feja më është paracaktuar me porosinë permanente shpirtërore të islamit, në çështjet ku shkenca është pa fjalë. Kjo domethënie i është dhënë me ajetin e parë të Kur'anit pas Fatihës:

"Ky është libri që nuk ka dyshim në të është udhëzues për ata që janë të devotshëm. Të cilët e besojnë të fshehtën, e kryejnë faljen dhe prej asaj që Ne u kemi dhënë, ata japin". (2: 2-3).

Dhe të përfundoj: nëse tradita kur'anore dhe e Pejgamberit e lirive religjioze dhe tolerancës do të dominojnë, shkenca në islam po ashtu do të lulëzojë, sepse këto të dyja, shkenca dhe feja, janë mjaft fuqishëm të lidhura.

Radikalizmi islamik në Jugosllavi

Kohëve të fundit (sidomos pas proceseve të zhvilluara në Bosnje e Hercegovinë gjatë verës së vitit 1983) flitet shumë për shfaqjen befasuese e të papritur të "radikalizmit islamik", në Jugosllavi.³¹⁷ Tekstet që unë kam pasur rast t'i shoh ose ofrojnë versionin zyrtar të pushtetit jugosllav, ose zbulojnë shkallë të lartë të moskuptimit të situatës reale në terren, moskuptime të shkaktuara me ngjitjen e rëndomtë kryesisht të dy fenomeneve: mosnjohjes së fakteve dhe vizionit mitologjik të situatës politiko-religjioze në vend

Në pajtim me këtë, ndoshta nuk është jointerese, duke shfrytëzuar prezentimin e dobishëm mozaikut muslimanë jugosllavë, që ia kemi borxh Marie-Paule Canape, që këtu në disa fjalë dhe me ndihmën e teksteve të botuara në Jugosllavi ta skicojmë historikun e atyre ndodhive.

Kemi parë, në kontributin e Marie-Paule Canape, që në Jugosllavi përgjithësisht (në planin "nacional", "kombëtar ose "etnik" ekzistojnë grupacione të muslimanëve: tri më të vogla (muslimanët maqedonas, muslimanët në Malin e Zi, pakica turke dhe dy më të mëdha (muslima-

³¹⁷ Titulli i burimit: Alexandre Popovic, *Le radicalisme islamique en Yougoslavie*, në: O. Carre dhe Paul Dumont (ed.): *Radicalismes islamiques*, 2, L'Harmattan, Pariz, 1986. Përmbledhje tekstesh.

nët shqiptar nga Kosova dhe muslimanët/Muslimanët³¹⁸ në Bosnjë e Hercegovinë).

Nuk ka mundur të pritej fuqizimi i cilit do radikalizëm (religjioz, nacional etj.) në tri grupacionet e para, që numerikisht janë të parëndësishme dhe relativisht dobët të strukturuar. Përkundrazi, ka qenë e arsyeshme të priten lëvizjet e atij lloji (sipas ligjeve natyrore të shoqërive njerëzore dhe kontekstit politik në të cilin këto shoqëri zhvillohen tashmë disa dekada, në dy grupacione të tjera numerikisht më të rëndësishme, dhe deri te ato lëvizje vërtet edhe ka ardhur.

Këtu do ta lëmë anash radikalizmin shqiptar në Kosovë, që shpërtheu gjatë rrëmujës në prill të 1981³¹⁹, pasi

³¹⁸ Për nuancat që kanë të bëjnë me përdorimin e shprehjes "musliman" dhe "Musliman" në Jugosllavi pas 1969 krahaso artikullin M. - P. Canape në këtë përmbledhje dhe tekstet e mia të botuara në *Revue des Etudes Islamiques*, XXXIX/I, 1971, fq. 197 e më tej, dhe në: *Studia Islamica*, XXXIX, 1974, fq. 135 dhe më tej, sikur edhe artikulli im "L'islam et l'Etat dans les pays du Sud-Est europeen", në: O. Carce, (ed., *L'islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui*, Pariz, PUF, 1982 fq. 136 e më tej.

³¹⁹ Vetëm do të përkujtojmë, për shkak të lexuesve të painformuar, se ngjarjet kosovare" nga prilli 1981, kanë mundur që të hiqen dy tabutë më të mëdha të historisë jugosllave të pasluftës, d.m.th.:

- Nga një anë ekzistimi, rritja e pastaj edhe eksplozimi i nacionalizmit pro-shqiptar të një pjese të popullsisë shqiptare në Kosovë.

- Nga ana tjetër, duke iu falënderuar pranimit mjaft të vonuar por zyrtar të udhëheqësve të tanishëm jugosllav, të ekzistimit, tashmë me dekada, të presioneve mjaft të fuqishme që një pjesë e popullsisë shqiptare, me bekimin (dhe të nxitur) nga pushteti (vetëm të atyre krabitor?), kryen në popullsinë serbe e malezeze të Kosovës duke e detyruar që të shpërngulet lirë duke i shitur ose thjeshtë duke e lënë pasurinë e vet (tokën, shtëpinë, kopetë dhe pasurinë e luajtlume).

Do të përkujtojmë, po ashtu, që për shkak se ka lënduar atë tabu më 1968, dhe ka folur për këtë situatë në plenumin e 14 KQ të LK të Serbisë më 29.05.1968, romancier i famshëm serb (e atëherë edhe politikan) Dobrica Qosiq është shkarkuar nga të gjitha funksionet. Teksti i ekspozitës së tij prej 29. maj 1968, është publikuar më 1982 në veprën në të cilën janë tubuar disa artikuj dhe ese të tij (D. Qosiq, *Srtarno i moguje, Çlanci i ogledi*, Rijeka, Otokar Kershovani, 1982, krah. "Kritika e konceptonit sundues në politikën nacionale, fq. 5'-70, dhe e cila është shitur në kohë rekorde. Pushteti

që aty ka të bëjë me radikalizmin e tipit nacionalizëm/-ideologji, i cili sipërfaqësisht nuk ka kurrfarë konotacionesh islame³²⁰, e madje as religjioze.

Do të flasim, pra, vetëm për dy "radikalizma islamë që janë manifestuar në Bosnje e Hercegovinë, dhe prej të cilëve njëri është konfirmuar si radikalizëm nationalist ose më parë laik (por me konotacion të fshehur religjioz), kurse tjetri si radikalizëm islamik "i rëndomtë".

Për çka është fjala në të vërtetë?

a) Ka të bëjë me atë që në Bosnje e Hercegovinë tashmë disa dekada³²¹, e sidomos te pjesa e inteligjencies

ka reaguar kundër ... shtëpisë botuese që mori guxim ta botojë atë tekst. (Për tërë rastin krls. për shembull: H. Flottau, "Neuer Bannstrahl gegen den Profbeten", në *Sueddeutsche Zeitung* prej 11.02.1983, fq. 3).

Publikacione të shumta janë botuar në temën "e ngjarjeve kosovare". Do të udhëzoj në vetëm tre: "*The Albanian Problem in Yugoslavia*" Two vious (Stevan K. Pavlowitch - Elez Biberaj), *Conflict Studies*, number 137/138, London. *The Institute for the Study of Conflict*, 1982, Dimitrije Bogdanoviq, *Kosovo u svetlu istorije albansko - jugoslovenskih odnosa*, në *Savremenik*, LVI/12, Beograd, decembar 1982, fq. 523-537 (Ekscerpt nga vepra në shtyp, dhe Batriq Jovanoviq, Prislino iseljavanje Srba i Crnogoraca sa Kosova je izuzetno tamno mlje u istoriji SFRJ, në *Intervju* nr. 65, Beograd, 25 nëntor 1983, fq. 8-11.

³²⁰ Raportit nga gjykimet kosovare të botuara në shtypin beogradas dëftojnë, sa më është e njohur mua, vetëm në një rast (e edhe ky në mënyrë indirekte, të pjesëmarrjes së mundshme të të nëpunësve fetare islamë - shqiptarë në trazirat në prill 1981 (krls. Politika prej 08.08.1981, fq. 8, në lidhje me gjykimin të mbajtur në Pejë). Nuk dihet, ndërkaq, se a ka të bëjë vërtet me mospraninë e plotë të nëpunësve fetarë islamë - shqiptarë në ato ngjarje ose me urdhërin "nga lartë" që rastet e tilla mos të ceken.

³²¹ Tashmë kam shkruar në vendet tjera, disa herë, se si përcaktimet politike të qeverisë jugosllave pas konferencës në Bandung më 1955 ndaj vendeve arabe dhe islame, dhe përgjithësisht ndaj vendeve të Botës së tretë (kryesisht islame), i ka mundësuar bashkësisë muslimane në Jugosllavi (e kjo do të thotë në Bosnje e Hercegovinë, nga ku rrjedhim të gjithë udhëheqësit e lartë) situatën më stabile se kurdoherë që ka përfshirë liri të caktuara të veprimit dhe përparësi materiale.

Këtë situatë më 1969 e ka përforcuar njohja zyrtare e etnisë së "Muslimanëve" (që, të përkujtojmë, ka vlejtur vetëm për qytetarët muslimanë të Bosnjës dhe Hercegovinës, akt vegnisht i motivuar me qëllimin që të zvogëlohet tensioni ndërmjet nacionalizmave në vend, por

së atjeshme muslimane (si tregon këtë teksti i M. -P. Canape), vjen deri të rritja e "nacionalizmit musliman", zyrtarisht laik, "përparimtar dhe "revolucionar", por qartë pazgjidhshëm të lidhur, në këtë apo në atë mënyrë, për komponentën e vet religjioze. Në planin politik dhe kulturor kjo lëvizje është provuar në nevojën për revizionin e plotë të historisë vetjake, dhe ndoshta në nevojën edhe më të madhe për mbivlerësimin e të kaluarës vetjake kulturore, për të cilën konsiderohej se jomuslimanët jugosllav e kanë nënçmuar ose vetëdijshëm e kanë shtrembëruar. Por ky reaksion, që përndryshe ka qenë plotësisht legjitim, mjaft shpejt ka nxitur, tashmë sipas rregullit (duke iu falënderuar para së gjithash klimës së favorshme politike)³²², ekscese dhe për më tepër deformime. Me të vërtetë, lëvizja që në fillim thjeshtë ka kërkuar konsideratë më të madhe të kulturës së muslimanëve / Muslimanëve boshnjako-hercegovas në suaza të kulturës jugosllave përgjithësisht shpejtë është kthyer në valorizimin e pastaj edhe në mbivlerësimin e kulturës vetjake, që te disa aktorë (të cilët përndryshe kanë pasur mbështetjen mjaft të fuqishme të politikanëve muslimanë republikanë ka përfunduar së pari në mistifikim³²³, e pastaj edhe në shtrembërimin e rëndomtë të historisë letrare lokale dhe historisë përgjithësisht. Ata janë përpjekur në të njëjtën kohë me të gjitha mjetet t'i diskreditojnë të gjitha ata që

me të cilin në të vërtetë është bërë përpjekje të dobësohet, nga periferia, pozicioni i serbëve që në atë kohë kanë qenë popull shumicë jo vetëm në Jugosllavi, por edhe në vetë Bosnjë e Hercegovinë.

³²² Klima për të cilën disa politologë, ekspertë për vendet e lindjes, përdorin formulën "të mbështetesh në nacionalizmin e popujve pakicë në mënyrë që të konstituohet - forcohet regjimi totalitar".

³²³ Në shumë punime kam diskutuar për këtë shfaqje nga këndi i letërsisë osmane në vendet jugosllave. Këtu për shembull: La littérature ottomane des musulmans yougosllaves, në *Journal Asiatique*, XXIX/3-4, 1971, fq. 309-376 dhe, Le poète Servi Bosnevi a-t-il existe?, në *Turcica*, IX-2-X, 1978, fq. 30-38.

nuk janë pajtuar me atë shantazhë që konsiderueshëm e ka tejkaluar (për shkak të konotacionit mjaft të shprehur politik terrorizmin e zakonshëm intelektual.

Për këtë shfaqje, që me vite të tëra ka qenë tema tabu në kuptimin e plotë të fjalës, ka filluar haptazi të flitet vetëm nga vjeshta 1981, duke iu falënderuar shumësisë së shkrimeve³²⁴, të botuara në Beograd dhe Zagreb (artikujt në gazeta e revista, në revista letrare e madje edhe disa libra), që i kanë shkruar intelektualët e njohur dhe mësimdhënësit universitarë, prej të cilëve shumica (e ndoshta madje edhe të gjithë, janë anëtarë të Lidhjes Komuniste (që është emërtimi i tashëm jugosllav me të cilën shënohet Partia Komuniste).

Çka njoftojnë këto tekste?

- Ata, nga një anë, njoftojnë (duke shtruar shembuj të pakundërshtueshëm dhe të mundimshëm, që disa intelektualë muslimanë (lexo "laikë", e në këtë rast anëtarë të Partisë në Bosnje e Hercegovinë, në bashkëpunim dhe nën mbrojtjen - me bekimin e politikanëve të lartë muslimanë të kësaj republike, në mënyrë konstante shtrembërojnë historinë dhe historinë e letërsisë boshnjako-hercegovase të shekullit XIX dhe XX;

- Nga ana tjetër, rritja e radikalizmit islamik jo vetëm në rrethet e ndryshme religjioze në kuptim të ngushtë,

³²⁴ Krahaso para së gjithash dy artikujt të P. Shimunoviq, Stare zablude i novi zanosi, në Knjizevnosti, Beograd, 1982/9, fq. 1395 - 1413, dhe Da li su u pitanju samo zanosi ili kako se postaje slučaj, në Knjizevnosti, 1983/3-4, fq. 699-721), artikujt e Vojislav Sheshelj, Univerzalne teorije i njihovi sledbenici, në Knjizevna reč, 175, Beograd, 25/10/1981, fq. 5, Osvetnički pohod sledbenika univerzalne teorije, në Knjizevna reč prej 25.11.1981, fq. 3, O sarajevskoj kulturnoj razglednici, në Duga, Beograd, 221, prej 14. 08. 1982, fq. 45-46, krahaso edhe disa artikujt tjerë që i kanë shkruar M. Kaleziq, Jançiqeva izdaja, në Dug, 218, 3-19. 7. 1982, fq. 54-55), J. Duciq, Izazov za polemiku, në fletën Danas, I/26, 17. 08. 1982, fq. 43. Z. Sekulic, Lazhov Bili, në Dug, 224, 25. 09. 1982, fq. 20-22), Istina jedini kriterijum, në Duga, 227, 6-20. 11. 1982, etj.

por edhe (krejt qartë, te disa intelektualë muslimanë në pozitë të lartë (lexo "laikë" dhe anëtarë të Partisë), që kanë treguar njëfarë lojaliteti të palejueshëm "vlerave të amshueshme" të islamit (duke mos dëftuar synime të ngjashme ndaj kishës katolike ose pravosllave), dhe të cilët mjaft dashamirësisht kanë kërkuar "ngjashmëritë e marksizmit dhe islamit..."³²⁵.

Pasi politikanët më të lartë të Bosnje e Hercegovinës³²⁶ menjëherë kanë siguruar mbrojtjen e këtyre intelektualëve muslimanë, pasoi polemika skajërisht e rreptë, polemika në të cilën gjithnjë e më tepër diskutohej për "Klimën politike nacionaliste dhe religjioze" që (sipas antarëve të atyre teksteve, dominonte në Sarajevë, atyre antarëve u ka mundësuar të përkujtojnë në disa fakte mjaft të njohura për të cilat më herët nuk është folur, sikur është për shembull, shkuarja nga Sarajeva dhe ven-

³²⁵ Shembulli më tipik i llojit të tillë të literaturës është analiza e favorshme e "Librit të gjelbër" të kolonel El-Kadhafit që e ka bërë një nga teoritikët kryesor marxist të Bosnje e Hercegovinës Atif Purivatra (*"Libijska Zelena Knjiga"*, në Osjek, I, 1981, fq. 17), që para kësaj ka marrë pjesë në Simpoziumin ndërkombëtar në Madrid që e ka organizuar Libia.

³²⁶ Krihs. sidomos reaksioniu e drejtpërdrejtë të Fuad Muhiq (shih psh. Artikullin "Zasto je 'Kujizevua rec' podzemlje", me Politikë, prej 6 janar 1982, dhe artikujt e tij: "Osumnjičeni za ajatolastvo", në fletën Danas, 1-24, prej 3.8.1982, fq. 11-13, dhe "zal za unitarizmom", Danas, I/28, prej 31.08.1982, fq. 9-10), sikur edhe artikujt e Branko Mikulij, Neprincipijelna čeprkanja po proslosti, në Oslobodjenje të Sarajevës prej: 16. 10. 1982, pastaj, diskutimet e Hamdija Pozderac, Branko Mikulij, Hasan Grabčanoviq etj. në mbledhjet e ndryshme të KQ LK të BH (krihs. p.sh. "Neuralgične tačke ili nacionalizam", në NIN-in beogradas, nr. 1672, prej 16.01.1983, fq. 26-27, "Ne postoji naš i vaš nacionalizam", në Politika prej 26. 02. 1983, fq. 6, etj). Krihs. më në fund disa tekste të llojit të njëjtë që i kanë botuar personalitetet e dorës së dytë, sikur p.sh. M. Mujkij, Bez znanstvene ocene, Danas, I/28, prej 31.08.1982, fq. 43-44, Dr. V. D., opasna podjela etiketa, Ibid, fq. 44, M. H. Grabčanoviq, Nisam ratni zločinac, Ibid, fq. 44-45, M. Filipoviq, Sheshelj me nije iznenadio, Danas, I/29, prej 7.9.1982, fq. 42, M. Kovačeviq, Sta nije sporno? në Oslobodjenje sarajevase, prej 15. 10. 1982, M. Imamoviq, Panislamizam i panislamizam në Odjekun sarajevas nr. 20, 1982, fq. 3 dhe 5, etj.

dosja në Beograd të muslimanit të njohur të nacionalitetit serb (sipas fjalëve të tij vetjake, Mesha Selimoviqit (1910-1980)).³²⁷ Por kjo polemikë para së gjithash ka mundësuar që zyrtarisht të pranohet ekzistimi i një shfaqje tjetër për të cilën shpesh përshtjellueshëm flitej aty këtu pa njoftime të hollësishme për natyrën apo dimensionet e saj të vërteta, me fjalë tjera për radikalizmin religjioz islamik që është manifestuar në më shumë se një vend në Bosnje e Hercegovinë

b. Historia e radikalizmit religjioz bashkëkohor islam në Bosnje e Hercegovinë është mjaft thjesht të përshkruhet. Ajo paraqitet në tri faza të ndryshme suksesive që mund të definohen në mënyrën vijuese: faza e negacionit, faza e kërcënimeve dhe akuzave, faza e gjykimeve dhe vendimeve.

Gjatë fazës së parë që zgjat kryesisht deri në fund të verës 1982, më shumë apo më pak absolutisht mohohet ekzistimi i radikalizmit islamik.³²⁸ Natyrisht, edhe para kësaj date në shtyp gjejmë kohë pas kohe artikuj që kamxhikojnë rastet individuale të disa deleve të zgjebura, por aty ka të bëjë me artikujt e rëndomtë që thërrasin në vigjilencë

³²⁷ Edhe intenelektualët tjerë janë detyruar më vonë ta lëshojnë Sarajevën, si duket pak a shumë nga shkaqet identike, si p.sh. (nuk duhet tentuar, nga shkaqet e ndryshme, që të gjithë të vendosen në trafshin e njëjtë), V. Lubar-da (klls. reaktionin tepër të rreptë të Fuad Muhiq, Glavni junak tuzne prince, në Svijet, nr. 1252, Sarajevë, 31.5.1982, fq. 24-26, B. Jakshiq, R. Petrov Nogo i E. Qimiq, vepra më e re e të cilit Politika kao sudbina, Beograd, Velika edicija "Ideja", 1982, është shembull mjaft tipik i "rrëfimit të hapur". Ajo ka nxitur shumë reagime, prej të cilave më interesante më duken reagimet e Kasim Prohiq, Istina kao fikcija, në NIN, nr. 1676 prej 06. 02. 1983 fq. 4, 6 dhe 15), Nikolla Millosheviq, Carstvo nebesko i carstvo zemaljsko, në NIN, nr. 1676, prej 13.02.1983, fq. 4, dhe 20), Gojko Marinkoviq, Plač nad vlastitom sudbinom, Danas, II/53, prej 22.02.1983, fq. 14-16), dhe Fuad Muhiq, Igre s politikom, po në atë numër të fletës Danas, fq. 16-18).

³²⁸ Një nga artikujt e fundit të këtij lloji që kam pasur rast t'i shoh është artikulli i A. Smajloviq, U svijetu smo najsamostalnjiji, Danas, 32, Zagreb, 28.09.1982, fq. 11-13.

kundër "armikut të jashtëm dhe të brendshëm", dhe të cilët sipas rregullit janë të koncipuar sipas skemës "së sitës obliguese treshe", e kjo do të thotë "kurrë mos të atakohet ndonjë imam ose ndonjë nëpunës tjetër fetar islam e që në artikullin e njëjtë dhe në mënyrën absolutisht të njëjtë, mos të atakohet kleriku katolik apo popi pravosllav."³²⁹

Faza e dytë fillon nga fundi i verës dhe fillimi i vjeshtës së vitit 1982. Fitohet përshtypja se udhëheqësit politik, duke konstatuar "dëmet" që i kanë nxitur ata që kanë denoncuar "radikalizmin laik islamik", për të cilin pikërisht folëm, patën vendosur që ta heqin balastin (savurrën), dhe të godasin. Nga një anë, që t'i tregohet opinionit në vend se ata dijnë të fshijnë para dymve të veta (duke u çliruar me atë rast nga disa më shumë apo më pak ngatërrues të pakëndshëm, të mirëfilltë ose të zbuluar për atë rast), kurse nga ana tjetër që definitivisht të mbrohen nga kritikën e pandërprerë të intelektualëve laikë muslimanë, mbrojtjen e të cilëve udhëheqësit edhe më tej e kanë marrë. Mjaft shpejt pasoi vala e tërë e marrjes së qëndrimeve, në të cilën politikanët më autoritativ boshnjako-hercegovas gjithnjë e më rreptë kanë atakuar në "individët dhe grupacionet e vogla" që i janë nënshtruar demonit të "radikalizmit islamik" (ose më me dëshirë "panislamizmit", sipas terminologjisë jo të sigurtë dhe jo të menduar mirë të medimeve jugosllave),³³⁰

³²⁹ Ka shumësi artikujsh të këtij lloji. Krls. p.sh., D. Mariq, Daleko od molitve, në Politika, prej 9. 9. 1981, fq. 11.

³³⁰ Të parët që kanë folur shprehimisht për këtë (sipas dokumentacionit që disponoj, më duket se kanë qenë F. Muhiq (krls. Osumnjiceni za ajatolastvo, Danas, I/24 prej 3.8.1982, fq. 11-13, dhe H. Pozderac (krls. M. Duriq, Pusti snovi nacionalista, në Politika prej 17. 09. 1982, fq. 4).

Krls. edhe D. Lazareviq, Ponekad se crkva bavi i politikom, Politika, prej 22. 12. 1982, intervju i Hrvoje Ishtuk në Intervju, 44 (176), Beograd, 04. 02. 1983, fq. 6, M. Duriq, Referisanje borbenog islama, në Politika prej 6.4.1983, Preko nacionalizma se dolazi u fashizam, në Politika, prej 17. 04. 1983, fq. 6, O varijantima panislamizma, në Politika, prej 17. 04. 1983, fq. 6,

sëmundjes së poshtër dhe pjesërisht të importuar, ekzistimin e të cilës vetëm diçka më herët e kanë mohuar.

Faza e tretë ka filluar në prill 1983, me mbylljen e njëmbëdhjetë personave në Sarajevë, të fajësuar "për veprim kundër revolucionar të inspiruar me nacionalizëm musliman" dhe të akuzuar se "kanë vepruar nga pozicionet e nacionalizmit musliman, me qëllim që ta rrënojnë rregullimin shoqëror dhe ta konstitujnë pushtetin islam... Të bashkuar rreth platformës (të quajtur, Deklarata islame... grupi është përpjekur... që Bosnjën e Hercegovinën ta shndërrojë në shtetin islam etnikisht të pastër. Po ashtu, kanë tentuar ta fitojnë mbështetjen e shumë shteteve të huaja, duke manipuluar me disa nga institucionet e tyre..."³³¹ Kjo fazë ka përfunduar, pas procesit të gjatë (nga i cili shtypi jugosllav për çdo ditë gjerësisht ka njoftuar)³³², më 20 gusht 1983 me aktgjykime mjaft të rrepta prej pesë deri pesëmbëdhjetë vjet burg.

F. Muhiq, Patanoicne ideje 'o muslimanskoj republici', në Nedeljna Borba, 30. 04. - 30. 5. 1983, fq. 13, njëjtë, Scila proslosti - Haribda buducnosti, në svijet, nr. 1300, Sarajevë, 2.5.1983, fq. 11 dhe 14, H. Pozderac, Recidivi panislamizma, në Borba, prej 18. 5. 1983, fq. 2, Zaverenicki protiv sopstvene zemlje, në Politika, prej 19. 05. 1983, fq. 6, Rasprava o politickoj ulozi islama, në Politika, prej 19. 05. 1983, fq. 4, Manipulise se verskim osecanjima, në Politika, prej 23. 6. 1983, fq. 4, intervista e Hamdija Pozderac në Oslobođenje sarajevase prej 11. 06. 1983, fq. 2, etj. Krls. më në fund dy artikuj të rëndësishëm të dr. Sulejman Grozdaniq për radikalizmin islamik përgjithësisht: "O islamskom fundamentalizmu, në Odjek, XXXVI/11, Sarajevë, 1-15. 06. 1983, fq. 6-7, dhe Nijaz Duraković mbi radikalizmin islamik në Jugosllavi "Prej kah panislamizmi në fund të shekullit 20, e madje te ne", në Intervju 25, prej 08. 07. 1982, fq. 44-45.

³³¹ Krls. Le Monde prej 23.08.1983, fq. 24.

³³² Kam kontrolluar nja pesëdhjetë të atyre artikujve që janë paraqitur ndërmjet 1 prillit dhe 1 nëntorit 1983, dhe referencat e të cilave do të ishte e bezdisshme dhe padobishme të cekën (mjafton të konsultohet shtypi jugosllav nga korriku - gushti 1983). Pasi që qëllimi im këtu nuk është as të akuzoj as t'i mbroj personat e pandehur, e edhe më pak t'i analizoj veprimet dhe sistemet e jurisprudencës jugosllave që janë mirë të njohura, do t'i lejojë vetes vetëm të udhëzojë lexuesin në ato faqe të numërtat që të gjithëve na

Në atë çast u duk se çdo gjë është "rregulluar". Dukej se rasti i radikalizmit islamik (laik e religjioz është "përfunduar" për një kohë të gjatë. Pastaj, befasisht, për shkak të shturjes së kushtëzuar me botimin suksesiv të vëllimeve të botimit të ri të enciklopedisë kryesore jugosllave (Enciklopedia e Jugosllavisë), çdo gjë sërish filloi. Shpejt u pa, me rastin e daljes nga shtypi të vëllimit të dytë të enciklopedisë së cekur, që disa artikuj që i përkisnin Bosnjës e Hercegovinës i kanë menduar dhe shkruar (gjatë kohës së paprekshmërisë së tyre, disa përfaqësues të radikalizmit laikë islamë për të cilët kemi folur... Rish-tazi u ngritën zërat ta denoncojnë mistifikimin dhe shtr-embërimin (që i përkisnin miqësisë së "islamit militant" dhe "krishterizmit militant"), por këtë herë zërat e inte-ktualëve sarajevës.³³³ Pastaj, politikanët kryesor republi-kan, edhe njëherë, e kanë "mbuluar" rastin duke u për-pjekur ta dedramatizoj në situatën... duke u drejtuar mezi kërcënime të fshehta atyre që edhe më tej kanë shprehur pakënaqësi.³³⁴ Tash për tash, rasti ka mbetur në këtë...

janë të mundshme. Sa më përket mua, leximi i kujdesshëm i atyre teksteve ka nxitur tek unë dy reaksione, i pari se ky gjykim ka ngjasuar në qindra, ndoshta edhe në mijëra gjykime tjera, që mbahen në Jugosllavi me dekada, dhe i dyti, pas atij leximi, njeriu ndien neveri nga toni i ulët servil triumfalist me të cilin disa gazetarë jugosllavë dijnë përsosmërisht të përdorjnë kur ka të bëjë me atë që të nënçmohen armiqtë (momental, të regjimit që nuk janë në gjendje të mbrohen.

³³³ Krh. (kalimthi, artikujt vijues: M. Djuriq, Osporeni autori i merila, Politika, 1. 10. 1983, fq. 13, njëjtë, Odgovori autora kritikovanih tekstova, Politika, 18.10.1983, fq. 10, njëjtë, Istina o "El-Hidaji, Politika, 19.10.1983, fq. 12, M. M. Proizvoljne ocjene, ose ..." Borba, 20.10.1983, fq. 4, Spor iz Enciklopedije, Večernje novosti, 20.10.1983, Knjizevnost NOB-a u dvadeset redi, Politika ekspres, 29.10.1983, etj. Krhs. më në fund, për temën e njëjtë, një artikull mjaft më të vjetër që ndërkaq mjaft sosh shpjegon, M. Mishoviq, Razmetovanje proslosti, në NIN, nr. 1644, prej. 4. 7. 1982, fq. 29-31.

³³⁴ Krhs. (mbi disa tekste tashmë të cekura në referencën paraprake): M. Djuriq, Za dijalog bez zle namere, Politika, 21.10.1983, fq. 12; njëjtë, Të ne-

Ç'të thuhet në fund, nëse jo që tërë kjo papërballueshëm shpie në një fjali të Simon Leysit ("Pylli në flakë", që në lidhje me Kinën shkruan "shoqëria totalitare së cilës i ndihmon burokracia lakmitare dhe e korruptuar që paralizon çdo iniciativë...")

E ku është në tërë këtë radikalizmi islamik? Të vetmen që mund ta themi e që të mos mashtrohemi është që ai, në shkallët e ndryshme, ekziston në dy aspekte për të cilat ka pasur fjalë. Por në këtë çast askush nuk do të mund të thoshte krejtësisht qartas çfarë është sot fuqia e tij, e edhe më pak, natyrisht, sa do të jetë i fuqishëm nesër.³³⁵

vojslme diskutimet e mëtejme, Politika, 25.10.1983, fq. 12); njëjtë, Edhe më tej mendime të ndryshme, Politika, 25. 10. 1983, fq. 10.

³³⁵ Ky tekst është shkruar në dhjetor 1983. Pas kësaj, natyrisht, kanë ndodhur edhe ngjarje tjera, sidomos aktgjykimin prej tetë vjetësh burg shqiptuar njëri prej autorëve të cekur (V. Sheshel), që për shkak të presioneve të ndryshme është zvogëluar në katër vjet.

Islami dhe cionizmi

Cionizmi, e jo hebraizmi

Islami nuk i kundërvihet hebraizmit por e konsideron religjion të Zotit. Islami e pranon Zotin hebraik, d.m.th. Zotin e Ibrahimit (Abrahimit), Ismailit, Is'haqut (Isakut), dhe Jakubit (Jakobit). Ai pranon Musanë (Mojzien), për felajmërues, dhe Torën si shpallje të Zotit. Islami nuk e sjell në pyetje hebraizmin, por hebraikët, dhe këtë së pari lojalitetin e tyre ndaj ligjeve të Torës e pastaj edhe tërësinë e tekstit të Torës. Në atë kuptim, islami pajtohet me shumicën e hebraikëve në histori në aspekt të pyetjes së parë, dhe me ata hebraikë (reformistët, konservativistët, rekonstrukcionistët), që kanë pranuar kritikën biblike në aspekt të pyetjes së dytë. Më parë mund të thuhet se islami i kundërvihet cionizmit, politikës dhe sjelljes cioniste.

Cionizmi është lëvizje që e ka iniciuar Theodor Herzl, pas dëshpërimit në aferën Drayfus. Qëllimi i lëvizjes është që ta transformojë Palestinën dhe territoret fqinje në shtet hebraik "ashtu hebraik siç që është Anglia angleze". Përpjekja cioniste në arritjen e atij qëllimi është plotësisht makiaveliste. Synimit të tij me vetëm një cak i

është dhënë prioritet absolut jashtë të gjitha konsideratave, duke i kyçur edhe ato morale.

Pas fitimit të deklaratës së Balfouroit, cionizmi ka bërë çdo gjë që ta arrijë vendin. Nuk është ndaluar para asgjëje në atë përpjekje, duke inkuadruar edhe aplikimin e presionit, kërcënimit, mitos, spekulimit dhe largimit të detyruar të bujqëve palestinezë nga toka që e kanë trashëguar gjatë mileniumeve nga gjyshërit e vet.

Islami e gjykon cionizmin për shkak të krimeve të tij kundër disa palestinezëve dhe palestinezëve, kundër ekzistimit kolektiv të palestinezëve, kundër individëve - arabë nga vendet përreth sikur edhe kundër Ummetit. Islami kërkon që të përmirësohet edhe padrejtësia më e vogël e shkaktuar të pafajshmëve. Për këtë islami ia imponon të gjithë muslimanëve përgjatë botës obligimin të ngrihen sikur një dhe ta vënë pikën në padrejtësi dhe t'i kthejnë udhëtarët në vendin e tyre, në shtëpitë dhe pronat e tyre. Përdorimi i paligjshëm cionist të çdo pasurie të luajtshme ose të paluajtshme nga koha e okupacionit britanik duhet të paguhet e të kompensohet. Për këtë shkak, qëndrimi islam nuk i lë rast shtetit cionist veç të zhduket e të rrafshohet me tokën, kurse pasuria e tij të konfiskohet që të paguhet borxhet e tij. Ky obligim - zbrapsja, ndalimi dhe përmirësimi i padrejtësive - është *obligim kolektiv* religjioz (fard kifaja) i ummetit, dhe *obligim personal* religjioz (fard 'ajn), i çdo muslimani dhe muslimaneje të aftë të rritur në botë, deri sa ummeti, zyrtarisht nuk e merr obligimin që t'i kryej. Mbrojtja e ummetit, d.m.th. e çdo krahine në të cilën ka vluar njëherë flamuri islam, është xhihad dhe kjo është detyra më e rëndësishme religjioze. Përmbushja e kësaj detyre është falah, (lumturi, në këtë dhe në atë botë, d.m.th. fitorja në këtë botë, martirëzia dhe parajsja në këtë. (Qur'an, III. 169). Mbi të gjitha, Zoti iu udhëron muslimanëve "që të

shërbehen me të gjitha mënyrat dhe mjetet e fuqisë në mënyrë që ta ngadhënjë armikun dhe shpejtë ta përfundojnë luftën". (VIII, 60).

Mirëpo, rrënim i shtetit cionist nuk do të thotë domosdoshmërisht edhe shkatërrimi i jetëve hebraike dhe pronësisë hebraike. Shkatërrimin e tillë, ndërkaq, islami do ta konsideronte të keqe të domosdoshme nëse forcat cioniste i kundërvihen këtij rrënim dhe procesit të përvetësimit të vendit. Parimi i parë islam është që në agresion dhe padrejtësi duhet përgjigjur njëjtë (II, 194). Kapërcimi i kësaj në tërësi është i ndaluar. Përveç kësaj, sipas islamit, armiqësitë duhet pushuar posa të pushojë rezistenca. Të vazhdohet me këtë edhe pas pajtimit është padrejtësi e pafalshme (VII, 61, V, 90). Islami iu urdhëron muslimanëve që kurrë mos të gabojnë, që mos të shkojnë më tej se çrrënjësia e padrejtësisë, që kurrë mos t'i japin lehtësim kurrfarë urrejtjeje qoftë edhe me rritjen më të vogël të vuajtjes, por të sillen me armikun po ashtu si është sjellur ai me ta, masë për masë (V, 45). Islami barabartë iu urdhëron ithtarëve të vet që mos të kursejnë angazhimin, mjetet ose pasurinë që luftën ta përfundojnë me fitore. Nuk vendos kurrfarë kufiri kohor për shpalljen ose zhvillimin e luftës, sepse, obligimi moral religjioz është *ex hypothesi*, jashtëkohor. Islami mbi të gjitha rekomandon liri, mëshirë dhe falje (ibid). Por, këto virtyte nuk mund të jenë detyruese, ato kanë vlerën morale nëse zbatohen nga pozicioni i forcës dhe vetëmjaftueshmërisë. Përveç kësaj, ato janë strikt personale. Ato duhet të jenë objekt i vendimit personal që e ka sjellë personi i lirë që ta kenë vlerën morale që vetë e kërkojnë.

Padrejtësia që e ka bërë cionizmi është aq komplekse, aq e komplikuar dhe aq e rëndë që praktikisht nuk ka mënyrë që të ndalet ose përmirësohet pa luftë të rreptë në të cilën ushtria cioniste, shteti dhe të gjitha institucio-

net e tij publike do të duhej të shkatërroheshin. Madje sikur edhe bota perëndimore në tërësi t'i ngrejë duart nga shteti cionist, udhëheqja cioniste edhe më tej do të grumbullonte forca të mjaftueshme dëshpëruese që të mbijetojë. Sepse ai sipas natyrës është shtet ideologjik, domosdoshmërisht i përgatitur që veten ta shpëtojë në çdo kusht të shprehur me jetët njerëzore dhe me pasuri. Prandaj, të gjitha këto janë shkaqe për muslimanët e botës që ta kuptojnë më seriozisht dhe të përgatisin plane realiste që pa dyshim janë të aftë t'i aplikojnë.

Kur shteti cionist, ushtria e tij dhe institucionet tjera publike njëherë të shkatërrohen, do të duhej ballafaquar me problemin ç'të bëhet me popullsinë e tij. Se islami nuk mundet dhe nuk dëshiron të merret vesh me cionizmin, është leksion që çdo hebraik që jeton në botën muslimane duhet të mësojë. Së këndejmi, islami nuk do të durojë konstituimin e alternativës cioniste shtetit cionist. Të gjithë cionistët që dëshirojnë të jetojnë në botën muslimane do të duhej të decionizoheshin, të shpërnguleheshin ose të ballafaqohen me ndjekjet gjyqësore për shkak të veprimtarive të veta cioniste. Decionizmi, duhet të kihet parasysh, është refuzimi i cionizmit, programit prolitik për transformimin e Palestinës në shtetin hebraik sipas shembullit evropian ose perëndimor.

Islami dhe problemi hebraik

Pikërisht pasimi i njëjtë i islamit që kërkon nga muslimanët të shkojnë në skaj të botës në mënyrë që të zhdukin padrejtësinë barabartë duhet të aplikohet ndaj johebraikëve sikur edhe ndaj hebraikëve që pësojnë pad-

rejtësi. A mund të ketë kurrfarë dyshimi, në sytë e muslimanëve, që hebraiku të pësojë padrejtësi nga ana e perëndimit të krishterë?

Përgjigjja është shprehimore. Është e sigurtë se hebraiku ka qenë viktimë e padrejtësisë në Perëndim, dhe është e sigurtë se Zoti i ka urdhëruar muslimanin që t'i ndihmojë shpëtimit të tij, që ta çlirojë nga vuajtjet dhe t'i ndihmojë ta sendërtojë lirinë, sigurinë dhe paqen e vet. Së këndejmi nuk mund të ketë dyshim, duke folur me gjuhën islame, se bota e islamit religjiozisht është i obliguar që të luftojë për çështjen hebraike kundër të krishterëve, se islamin duhet akuzuar deri sa lëshon rastin që ta bëjë këtë. Vërtet, preokupimi për çështjen e të ndjekurit ka qenë komponent thelbësorë e islamit në Meke dhe Medine, në botën muslimane dhe në Evropë. Për këtë shkak, hebraikët nga Damasku, Spanja, sikur edhe nga Stambolli, nga Ballkani dhe nga Evropa e Mesme i kanë ndihmuar muslimanët me rastin e pushtimit të atyre territoreve. Vetë hebraikët kanë qenë të bindur se lufta e islamit dhe ithtarëve të tij për drejtësi ka qenë e sigurtë. Ç'mund të ofrojë islami në mënyrë që të pushojë vuajtja e hebraikëve në botën moderne?

Islami ofron zgjidhje të përkryer për problemin hebraik që i ka shtrënguar hebraikët dhe Perëndimin dy milene. Zgjidhja është që hebraikëve të botës t'u jepet e drejta të banojnë kudo që dëshirojnë si qytetarë të lirë të shtetit sipas zgjidhjes së vet. Atyre që me arsye ndihen të lumtur atje ku janë dhe dëshirojnë të vazhdojnë aty të jetojnë, duhet me marrëveshje ndërkombëtare t'u jepet e drejta në këtë. Ata hebraikë që dëshirojnë të shpërngulen nga Perëndimi duhet të jenë të mirëseardhur në botën muslimane. Nëse për shkak të lojalitetit religjioz dëshirojnë të jetojnë në ato treva të botës muslimane që janë të lidhur me historinë e tyre - prej Egjiptit deri në Mesopo-

tami - duhet t'i jepet e drejtë në këtë, në bazë të themelit që islami ua dëfton peygamberëve të Zotit dhe në bazë të zgjerimit të domosdoshëm të simpatisë dhe dashurisë ndaj atyre që e respektojnë tradicionin dhe hapësirat peygamberike në të cilat është shpallur porosia e Zotit.

Në çështjen e emigracionit hebraik islami hebraikëve botërore u ofron shumë më tepër se cionizmi. Cionizmi dëshiron vetëm Palestinën, islami për së gjëri hap dyert e tërë botës muslimane dhe *a fortiori*, të botës arabe, e edhe më tepër, territoret e "Gjysmëhënës produktive". "Emigracioni", ndërkaq, nuk do të thotë grabitjen e tokës, translokimin ose privimin e pronës së të tjerëve. As kjo d.t.th. pushtimi i shtetit, ose transformimi i saj në shtet për hebraikët sipas shembullit gjerman apo francez. *Ex hypothesi*, duhet të ekzistojë shteti islam që përfshin këto territore" shteti islam, kushtetutë e të cilit është Kur'ani, e drejta e të cilit është sheri'ati dhe zgjedhësit e të cilit vetëm pjesërisht janë jomuslimanë. Shteti i tillë islam që shtrihet prej Atlantikut deri në Malaje sigurisht është i obligueshëm që t'i hapë dyert e veta çdo emigranti hebraik që udhëton andej. Shteti i tillë islam është parajsë për hebraikët botëror sikur edhe pajtor dhe mbrojtës i peygamberisë dhe popujve të tij nga çdo sulm nga jashtë. Shteti i tillë është shtet botëror, me thellësi të pamatshme gjeo-politike, me pasuri të pafund njerëzore dhe gjeografike. E dhuruar me ideologji të tillë që e konfirmon jeta dhe bota çfarë është islami, me historinë e gjatë të konfliktimit me botën dhe me kulturën dhe me civilizimin më të pasur, shteti i tillë islam produktivisht mund të hyjë në skenën botërore dhe ka aftësi që për këtë janë të nevojshme.

Në krahasim me shtetin e tillë islam, shteti Izraelit të cilin e përfaqëson cionizmi dëftohet si minor. Përbëhet prej disa mijëra kilometrash katrorë, të rrypit të ngushtë të

vendit dhe tre milionë njerëz. E vërteta, tani është armatosur deri në dhëmbë me armët më moderne dhe më të përkryera. Mirëpo, edhe fuqia e saj ushtarake sikur edhe ushqimi që e shpenzon varet nga imperializmi drejtimi i të cilit mund të ndërrohet prej çastit në çast. Krahas kësaj, është e rrethuar me murin e urrejtjes dhe armiqësisë të njëqind e pesëdhjetë milionë arabëve dhe një miliard muslimanësh që presin ndryshimin në raportet ndërkombëtare që do t'ua jepte rastin që të sulen mbi Izraelin.

Nëse të gjithë hebraikët e botës, ose një numër i konsiderueshëm i tyre, ose vetëm qytetarët e tashëm hebraik të Izraelit do të duhej të jetonin në ndonjë shtet islam, si do të mund të jetohej në pajtim me hebraizmin? Si do t'i jepej shpirtit hebraik rasti të përparojë dhe lulëzojë më tej?

Kushti i parë për përparim të çdo kulture, civilizimi ose religjioni - që është i njëjtë për të gjitha bashkësitë - është paqja. Që fryma njerëzore të veprojë në mënyrë pakëz më tjetërfare apo më konstruktive, absolutisht është e domosdoshme që njeriu të jetë i bindur se si jeta dhe pronësia e tij janë të sigurtë. Pa këtë, asnjë qenie njerëzore nuk mund ta zhvillojë prirjen ose dëshirën për të vërtetën, të mirën ose të bukurën ... Paqja e tillë e vazhdueshme hebraikëve askund nuk mund t'u sigurohet, përveç prej islamit dhe nën supremacionin e tij politik. Pasi që raporti i islamit ndaj hebraizmit është raport i simpatisë e madje edhe njëjtësisë, respekti islam religjioz i pejgamberëve hebraikë si pejgamberë të Zotit dhe Shpalljes hebraike si shpallje të Zotit japin garancionin më të mirë. Ekziston populli, ummeti, një miliardë shpirtëra në rresht që këtë fe e përkrahin si element qenësor dhe përbërës të religjionit vetjak, vetëdijes vetjake për Zotin, veten dhe botën. Sikur edhe në kohën e Muhammedit a.s. dhe shokëve të tij, ummeti islam fuqishëm be-

son se Zoti është mbrojtës i hebraikëve dhe jomuslimanëve të tjerë që përcaktohen për paqe më me dëshirë se sa për luftë me shtetin musliman. Në të vërtetë, sipas fesë dhe të drejtës islame, jepet garancioni madje edhe kundër sunduesve jo të ndershëm muslimanë që mund të vijnë në sprovë t'i shfrytëzojnë ose t'i sulmojnë dhimmitë, ose ata që me kontratë janë obliguar për paqe me garancionin e Zotit. Përfundimisht, ekziston garanc që historia e ka konfirmuar. Përveç në etapat mjaft të shkurtëra në të cilat muslimanët kanë pësuar nën sundimin e sunduesve jo të ndershëm madje edhe më shumë se hebraikët ose të krishterët, historia e tolerancës islame dhe jetës së përbashkët me hebraizmin dhe krishterizmin është pa njolla. Gjatë katërmëdhjetë shekujve të ekzistimit të tij, dosja e islamit është e panjollosur. Ummaeti kurrë nuk ka konsideruar që vetë ajo ose pejgamberia e saj, e kaluara ose ardhmëria e saj domosdo inkuadron të decimuarit e jomuslimanëve që jetojnë në mesin e saj.

Para se të mbarojmë me pyetjen e sigurisë hebraike nën islam, mbetet edhe një problem. A nuk është e domosdoshme që për shkak të ndjenjës së paqës, Hebraikët gëzojnë sovranitetin nacional siç e gëzojnë vendet evropiane? Nuk është! Vetëdija për sovranitetin nacional është zbulim i paradokohshëm, madje edhe në Perëndim. Ky është rezultat i etnocentrizmit dhe nacionalizmit politik, dhe fryt i romantizmit evropian në dy shekujt e fundit. Evropiani ka ekzistuar dhe ka përparuar pa këtë me shekuj. Lojaliteti Zotit, kishës, bashkësisë universale, mbretit dhe sunduesit nuk e kërkon atë. "Sovraniteti nacional" si pjesa e tretë përbërëse e shtetit, pas "popullit" dhe "copës" së tokës me kufijt e caktuar, edhe vetë është pjesë e sëmundjes së romantizmit. "Sovraniteti është nocion i mjegulluar e i paqartë, i cili duhet që "popullin" dhe "vendin" ta fillojnë në unitet mistik në

mënyrë që të përjashtohen të gjitha elementet tjera. Kur sovraniteti nacional për herë të parë kërkohej në Evropë, ka qenë kjo me qëllim që kompetentësia gjyqësore e kishës të përjashtohet nga punët e bashkësisë. Më vonë, kur ndikimi i kishës u dobësua, ishte për qëllim të përjashtohet etika dhe vlerat e krishtera nga punët publike.

Në sferën e jetës personale konkrete, islami pa dyshim ia jep tërë sundimin jomuslimanëve që vetë të vendosin për jetën e vet si konsiderojnë se duhet. Islami jo vetëm që lejon, por kërkon prej tyre të jetojnë në harmoni me ligjet e veta. Për këtë qëllim, islami i konsideron ummet - bashkësi, tjetërfare dhe të ndarë prej muslimanëve dhe të gjithë johebraikëve, bashkësi me traditën dhe institucionet e veta. Kërkon nga hebraikët që t'i konstitujnë gjyqet vetjake rabinore dhe që tërë fuqinë e vet ekzekutive t'ua vënë atyre në dispozicion. Sheri'ati, e drejta islame, kërkon nga të gjitha hebraikët që t'i nënshtrihen rregullave të të drejtës hebraike si e komentojnë gjyqet e rabinëve dhe çdo kundërshtim ose mosrespektim i gjyqit rabinor konsiderohet trazirë kundër vetë shtetit islam, të barabartë veprimit të ngjashëm të cilitdo musliman në raport me gjyqin islam.

E vetmja fushë jashtë kompetentësisë së bashkësisë së *dbimmive*, është fusha e luftës dhe paqës. Kjo është fushë ekskluzive e shtetit islam *raison d'etre* i së cilës është vënia e paqës dhe prezentimit kritik të fjalës së Zotit. Kjo detyrë është detyra e mbrojtjes së daru'l-islamit, d.m.th. ummetit musliman sikur edhe ummetit, të atyre jomuslimanëve që i janë qasur *pax islamica*. Pasi shteti islam realisht është federatë e bashkësive - shtete, e vetmja gjë që bën dhe është korrekte, është që asnjë bashkësi - shtet mos të konsiderohet përgjegjëse për udhëheqjen e politikës së jashtme, të paqës dhe luftës, por që shteti federal të jetë përgjegjës për to. Dy dallimet kryesore ek-

zistojnë ndërmjet shtetit federal çfarë është ai islam dhe shtetit federal sikur SHBA-të ose Zvicrra. I pari është që në këtë të dytën është pjesë përbërëse e mini-shteteve të zëna fill në territor, derisa ajo e para, islame, zë fill në qeniet njerëzore në bashkësi, duke iu dhënë kështu prioritet njerëzve e jo paluajtshmërive. Dallimi i dytë është që ligji i shtetit federal perëndimor është pozitiv në atë kuptim që shumica e konstituentëve (pa marrë parasysh në përqindjen e tyre, gjithnjë vendos ç'do të jetë ligj, deri sa ligji i shtetit islam është ai që Zoti e ka caktuar për të gjitha kohët.

Zgjidhja islame dhe status qua-ja në botën arabe

Më në fund, mund të pyetemi se si aplikimi i zgjidhjes islame do të ndikonte në gjendjen e sotshme të gjërave në Lindjen e Afërt?

E para, shtetet arabe në Lindjen e Afërt duhet patjetër t'i nënshtrohen transformimit nga karikaturat e shteteve nacionale perëndimore, që tani janë, në një shtet të unjësuar islam. Të gjitha shtetet arabe janë tekstualisht krijesa të kolonializmit perëndimor. Të gjitha ato duhet të zhvillohen, kurse popullsia e tyre të riorganizohet në shtet islam. Edhe ligjet e tyre që po ashtu në pjesën më të madhe janë trashëguar nga kolonializimi perëndimor duhet të braktisen në favor të sheri'atit. Shteti islam që lind me unjësimin e tyre do të duhej t'i mbulojë të gjithë kufijt mes tyre dhe të gjitha formacionet e tyre defanzive individuale dhe të marrë gjithë përgjegjësinë për mbrojtje dhe punët e jashtme. Vetëm nëse kjo arrihet musli-

manët arabë të Lindjes së Afërt do të ishin të gatshëm ta zbatojnë zgjidhjen islame të problemit të Izraelit.

E dyta, shteti cionist, Izraeli, do të ishte i rrënuar, edhe me forcë, nëse duhet. Themelimi i shtetit cionist është e keqe e qartë, dhe të tilla janë edhe të gjitha institucionet e tij mbrojtëse. Këtë ummeti ua lë bashkësisë së Hebraikëve të jenë me shtetin islam të lidhur kryesisht me kontratën për paqë. Nga qytetarët hebraikë të Izraelit nuk do të kërkohej që të shpërngulen. Përkundrazi, do të ftoheshin të qëndrojnë në cilindo qytet ose fshat të tërë shtetit islam, e jo vetëm në disa pjesë të tokës në bregun perëndimor të Jordanit dhe në brezin e Gazës çfarë momentalisht cionizmi kërkon. Por, asnjë hebraik muslimanin nuk mund ta privojë nga toka e tij, shtëpia ose pasuria tjetër sikur që këtë cionistët deri sot e kanë bërë. Shitblerja është personale, kurse të dy palët, edhe blerësi është shitësi, duhet të dëshirojnë shitjen dhe me të të jenë të kënaqur. Sa u përket palestinezëve, atyre duhet t'u kthehet pronësia mbi shtëpitë dhe tokën e tyre nga të cilat janë larguar me forcë së pari me ndihmën e armës britanike, e më vonë cioniste. Krahas kësaj, duhet t'u kompensohet dëmi, sipas të drejtës islame.

Kjo do të thotë se hebraikët që tani jetojnë në shtëpitë e vjedhura dhe e punojnë tokën e grabitur do të detyrohen ose ta lëshojnë ose t'ua paguajnë dëmshpërbli-min pronarëve. Nëse pronarët insistojnë në lëshimin, kapitali për kompensim mund të përdoret për blerjen e tokës së re ose shtëpisë diku tjetërkund. Nëse, siç pohojnë hebraikët, mbretëria e Davudit është shtrirë prej Nilit deri në Eufrat, ende u mbetet mjaft tokë që ta arrijnë ose ta marrin. Sipas islamit, siç kemi thënë tashmë, përgjatë botës islame nuk ka kurrfarë kufizimesh të numrit të të shpërngulurve hebraikë, as trevat ose pozita e tokës që mund ta arrijnë që në të të qëndrojnë.

E treta, njëherë kur të qetësohet bouleversement, që këtë zgjidhje e nxit, nuk ka arsye që hebraikët si dhimmi, - qytetarët e shtetit islam t'i mbajnë të gjitha institucionet publike që deri tani i kanë zhvilluar në Palestinë (gjyqet, shoqëritë arsimuese për art e kulturë, shoqatat publike, shkollat, fakultetet dhe universitetet), në atë mënyrë ato të vazhdojnë të veprojnë në cilindo vend në Palestinë ose kudo tjetërkund ku hebraikët do të mund të zgjidhnin të jetojnë. Sandejmi më tej, vizioni i tyre dhe përpjekjet e tyre do të mund të orientoheshin drejt ndihmimit dhe përparimit të hebraizmit, e jo ideologjive perëndimore të dekadencës dhe devijimit. Askush, nuk do të luftojë kundër tyre. Askush nuk do t'i ndjekë as shqetësojë. Është detyrë e tyre të jenë aq hebraikë se u ka mbetur deri tek ajo.

Atëherë, kur hebraikët e shtetit islam në lindje të organizohen dhe të fillojnë të marrin frymë si hebraikë, të çliruar nga çdo rrezik, lideri i shtetit islam do të mund ta përsërisë mesazhin që një pararendës i tij (Mehmedi II Fatihu i Stambollit, ia drejtoi kryeparit të një ummeti, më të hershme jomuslimane në shtetin islam (Genadij Shollari, patrikut stambollas), "Bëhu patrik i ummetit tënd në paqe. Le të të ruaj All-llahu. Ty ta kemi premtuar miqësinë tonë në të gjitha rastet dhe me të gjitha kushtet, kurdo që mund të të shërbejë. Gëzoji prej tani të gjitha privilegjet që i kanë gëzuar të parët e tu!"³³⁶

³³⁶ G. Papadopoulos, *Les privileges de patriarcat oecu-meniques (Communaute grecque - orthodoxe) dans l'empire ottoman*, Paris, 1924, fq. 10) nga: *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito, Oxford 1983.

Neorientalizmi dhe fundamentalizmi islamik

Fundamentalizmi islamik shpesh u është shmangur komentuesve dhe përndjekësve të tij akademikë. Ngritja e tij e pashpresuar si lëvizje aktive politike që gëzon përmbajtjen e gjerë popullore njërën palë e ka habitur, kurse tjetrën e ka ngushlluar.

Ka pasur prej atyre që e kanë injoruar praninë e tij të fuqishme dhe në mënyrë konsekuente kësaj i kanë lëshuar rastin që të paralajmërojnë rëndësinë e tij si lëvizje masovike. Kështu, para revolucionit iranian, një shkencëtar britanik ka botuar librin mjaft kompleks e të vëllimshëm për shoqërinë iraniane, politikën dhe ekonominë, e që megjithatë nuk ka dëftuar se sado pak është i vetëdijshëm për vlimin e islamit në atë vend. Vepra e Fred Hallifayit *Irani, diktatura dhe zhvillimi* ose i ka injoruar prijatarët religjiozë ose e kanë zvogëluar rolin e tyre deri në shkallën e marginalitetit dhe padobishmërisë. Përkundër kësaj, orientalistët tradicionalë kanë qenë të entuziazmuar me evidentshmërinë e ndodhive për të cilat dukej se dëshmojnë atë për çka ata të gjithë kanë deklaruar se paraqet gjithëpraninë e islamit si sistem që i përshkon të gjitha sferat e jetës në vendet muslimane.

Kjo rryma e fundit dominon në shumicën e studimeve për islamin, dhe ekzistimin e tij e firmos me rëndë-

si jashtëkohore. Për këtë fundamentalizmi islamik është bërë frazë që do të duhej ta përcaktojë dhe përshkruaj tërë angazhimin veprues të muslimanëve në politikë, demonstratat e rrugëve, sindikalizëm, luftërat çlirimtare, rrëmujat e qytetit ose trazirat e fshatit. E quajtmë në revivalizëm islamik, përparim ose thjeshtë islamizëm, ngritjen e tij mund ta ndjekim si zhvillim vijëdrejt prej shekullit 7 e deri në ditët tona. Kështu pranohet se, kur njëherë të kufizohet fusha e hulumtimeve, detyra e dijetarëve bëhet angazhim instinktiv që të shënohen këto manifesime në shkallën kohore e cila kurrë nuk ndërrohet në gjërat që i janë të nënshtuara, as që zgjerohet në gjerësi. Pothuaj se ekziston prirja e papërballueshme që të endet poshtë e lartë nëpër shekuj, dhe në kaptinën për islamin, në erupcionet e tij fundamentaliste, revivaliste dhe rebeluese, të kyçet tërë llojlojshmëria e shfaqjeve shoqërore-ekonomike, politike dhe kulturore. Kjo është metodë kronologjike që e proklamon vetveten në rrafshin më të papjekur. Konsekuentësisht kësaj, pothuaj të gjitha studimet e tilla konsiderojnë "akt të fesë" që ta fillojnë rrëfimin me Pejgamberin, Muhammedin (vdiq më 632) dhe t'i zhvillojnë degët e saj në rrëfimin e lidhur të argumentuar me shembuj të zgjedhur. Burimet janë gjurmuar me zell dhe sërish janë grumbulluar në një rend të llojlojshëm, deri sa për ndodhitë e mëvonshme parashtrohet se kanë rënë në vend që u është caktuar dhe kanë marrë pamjen e thënies faktike vetëshpjeguese. Mbretëritë dobësohen dhe shkatërrohen, sistemet politike rrenohen, ndërrohen strukturat ekonomike, refuzohen simbolet kulturore, e megjithatë islami edhe më tej jeton si ide që jetësohet si flakë e amshueshme. Fjala është, qoftë për industrinë e naftës, sistemin bankar botëror, për diskutimet në Kombet e Bashkuara ose për dallimet ideologjike, gjithnjë bëhet përpjekje që të nxirret modeli jashtë-

kohor, i gurëzuar islam që udhëheq me jetën dhe sjelljen e indonezianëve, maleziasve, indusëve, iranianëve, arabëve, nigerianëve dhe turqëve.

Gjurmimi pas burimeve si mjet paradigmatic shpesh fshihet me terminologjinë e historisë, sociologjisë ose shkencës politike. Kjo metodë parashtron se kur njëherë skicohen precedencat dhe shkaqet e një ndodhie, menjëherë kuptohet edhe vetë ngjarja dhe shpjegohet karakteri i saj i tanishëm. Në pajtim me këtë, nuk ka nevojë të mëtejshme për shpjegimin e ngjarjeve bashkëkohore ose lajmet e tyre. Ato konsiderohen produkte të thjeshta - hije dhe jehona të islamit burimor dhe dturit të tij gjithnjë të gjelbër të jetës.

Për orientalistët vlimi i grupacioneve islame është rast i artë. Ky është rast që zbulon ta ndjekin lëndën e vet të dashur, të pafshehur me lëvizjet e tilla sipërfaqësore çfarë janë imperializmi, kapitalizmi, nacionalizmi ose demokracia. Ata fatshëm janë kursyer nga vështirësia intelektuale deri te e cila vihet kur shpjegohen ndryshimet në strukturat shoqërore-ekonomike, shkatërrimet e sistemeve politike ose ndryshimet në kulturën historike të islamit. Shpresat e tyre, gjatë të ushqyera, më në fund u përmbushen: e kaluara është përtërirë në lavdinë e plotë dhe kontinuiteti i saj sërish është ngjallur dhe është vendosur. Shenjat sikur "rilindjes", "ringjalljes" dhe "kthimit" krijojnë në shpirt nocionin e entitetit që me shekuj ka qenë i përgjumshëm. Atëherë ky entiteti i njëjtë i përgjumshëm është shqetësuar dhe sërish është ngjallur. Ai magjepësisht ose monstruozisht (Kepel, 22) del nga lënda e vet, e shtyn gurin në hyrje dhe e proklamon ringjalljen e vet. Shiko! Shkencëtarët i fshijnë sytë dhe me mendim unik të thellë shpallin: Islami vërtet është ringjallur!

Kështu fillon kërkimi i gjurmëve të harruara, dëshmitarëve që mund të dëshmojnë ndodhinë çuditëse dhe

thëniet e rralla që do ta argumentojnë dëshminë. Këtë qasje më së miri e ilustron vepra e orientalistit Bernard Lewisit. Lewisi (Luis) ende jep kontributin e vet shkollës së mendimit e cila historinë botërore e sheh dhe e përshkruan në formë fjalësh dhe veprash të Mojsiut, Jezusit dhe Muhamedit. Metoda e tij nxit përshtypjen që të gjitha zhvillimet dhe transformimet lehtë mund të vendosen brenda traditës judaiste, kristiane dhe islame. "Përse flasim për terroristët islamikë?" pyet Lewisi lexuesin në artikullin që do të duhej të shpjegojë shfaqjen e "terrorizmit bashkëkohor" dhe vazhdon duke folur:

Themeluesi i krishterizmit vdiq në kryq. Mojsie vdiq para se iu lejua të hyjë në tokën e premtuar. Mubammedi, Pejgamberi i islamit, për dallim prej tyre themeloi shtetin dhe sundoi me të. (Natanyahu, fq. 65).

Vetëm orientalizmi *a là Lewis* mundet ende ta reduktojë historinë e vjetër, mesjetare dhe moderne në fatin e tre figurave. Për këtë arsye dhuna e tejkalon shoqërinë, ekonominë, revolucionet teknologjike dhe shkencore. Në atë kuptim, Cromwelli, Napoleoni, Musolini Hitleri, Begini ose Shamiri janë po ashtu "muhamedanë" moderne ose ata që shkojnë nga dhuna joterroriste. Sipas Lewisit, nuk ka të kaluar, të tashme ose të ardhshme; që të trija shënojnë dhe dëftojnë në një të vetmin fakt - buri- met e hershme. Nuk duhet shkuar më tej nga ajo që themeluesi ka bërë:

Krishterizmi, gjatë kohës së shekujve të parë formativ të ekzistimit të vet, ka qenë i ndarë prej shtetit dhe në realitet armiqësisht të disponuar ndaj shtetit... Islami qysh nga koha e themelimit të vet ka qenë shtet...

Atëherë lexuesi edhe njëherë përkujton në dallimin thelbësor:

"Themeluesi i krishterizmit vdiq në kryq ... Në islam procesi ka qenë konsiderueshëm tjetërfare. Muhamedi nuk ka vdekur në kryq". (Curtis, fq. 11).

Lewisi cek një numër shembujsh që vazhdimisht i nxjerr andej këndeje në artikujt dhe publikimet e ndryshme. Pos zbulimit të tij vendimtarisht të rëndësishëm që i ka shpallur botës mënyrën në të cilën ka vdekur Krishti, ekziston edhe një, jo më pak shpallje origjinale.

"T'i jepet mbretit mbretërorja, kurse Zotit e Zotit";

Ky është, natyrisht, mësimi dhe praktika e krishterë. Është plotësisht i huaj për islamin". (Curtis, 11).

Në parathënien e tij veprës së Kpelit *"I Dërguari i Zotit dhe faraoni"* kjo thënie përsëritet dhe shndërrohet në kriterin jashtëkohor që vendet perëndimore (të cilat Lewisi i quan bota e krishterë) i ndanë prej vendeve islame (Kempel, 10). Mbi të gjitha, çështjet më të rafinuara të teologjisë i ndërrojnë gjerat më pak të lartësuara sikur feudalizmin, kapitalizmin, rrugët tregtare dhe kolonializmin. Atëherë tregohet se teologjia ka lidhje direkte me botën bashkëkohore prej fillimit të tyre para dy mijë vjetëve. Mirëpo, kur mungojnë dëshmitë ose arritjet moderne ndeshen me teorinë e gjetjes së dallimeve për mbrapa "deri te vetë fillimi", historiani kërkon nëpër çantën e tij prej magjistari dhe krijon versionin vetjak. Duke mos pasur sukses ta pajtojë ideologjinë laike panarabe të Naserit në skemën e vet të çështjeve, Lewisi, si duket, nuk ka zgjidhje tjetër veç ta shtrembërojë burimin e vet. Duke e cekur një fragment nga *Filozofia e revolucionit* e Naserit që merret me tri rrate: arab, afrikan dhe musliman. Lewisi i lëshon dy rathët e para dhe përqëndrohet në të fundit. Kurse nuk kujdeset për shkallën e prioritetit që çdo rrethi Naseri ia ka ndarë (Curtis:22). Klasifikimi i dy rretheve tjera në grupin e atyre që duhet konsideruar vështirë që është akt i nderit dhe integritetit intelektual.

Është e qartë që "prej atyre tri rratheve ai arab pa dyshim ka qenë më i rëndësishmi për Naserin" (Dekmejian, 103). Në atë dritë, Naseri tregohet para së gjithash si lider laik arab. Ai thjesht i ka shpjeguar pikëpamjet e veta mbi unitetin nacional të arabëve, imperativat gjeografike dhe ekonomike që bashkëpunimin reciprok të Egjiptit dhe shteteve tjera afrikane e kanë bërë domosdoshmëri strategjike dhe, përfundimisht, dëshirë të solidaritetit politik në mesin e vendeve të ndryshme islame. Së këndejmi islami kuptohet si element i ndarë që dikton logjikën vetjake si tërësi e vlerave të pandryshueshme.

Në veprën e tij *'I Dërguari i Zotit dhe faraoni'* Kepeli e kapërcen veten e vet duke na treguar mënyrën me të cilën ai i ka përmbushur shpresat e mësimit orientalist. Synimi i tij kryesor është që "të depërtojë nëpër vegim... dhe të kuptojë domethënien e thellë" të islamit në epokën tonë. Kështu grupacionet e ndryshme fundamentaliste islame egjiptiane që Kepeli i ka studiuar janë edhe një rreshtim i shembujve të vendosur, ashtu që të na kthejnë prapa deri te "tradita kulturore muslimane". Si synon ta përmbushë Kepeli detyrën e vet të jashtëzakonshme tradicionale? Përgjigjja është skajërisht argëtuese.

"Këtu detyrat e shkencës orientaliste dhe politike janë pashmangshëm të gërshetuara" (fq. 23-24). Disiplinat e afërta, orientalistika dhe shkenca politike, i imponojnë Kepelit obligimin të zbulojë "domethënien më të thellë" të fundamentalizmit islamik dhe ta kundrojë tanishmërinë në "dritën e të kaluarës" (fq. 226). Kjo metodë shndërrohet në tabelat në shpejtësi të hartuara në të cilat të dhënat sociologjike janë vënë krahas ngjarjeve politike dhe i janë lënë lexuesit që në to të shikojë sikur në personifikimin e epokës së artë të ringjallur që ka zgjatur prej vitit 622 deri 660 ose, si ekspozon vetë Kepeli:

"Kam paraqitur diskursin dhe veprimin e lëvizjeve islamike në formë pak a shumë të vrazhdë". (fq. 219-226).

Edhe konteksti shoqëror dhe domethënia e fshehtë e fundamentalizmit islamik janë bërë fjalë produktive të paracaktuara ta pasqyrojnë drejtimin e ri të analizave dhe realitetin ta bëjnë transparent. Qartë se Emmanuel Sivan vetëm para ca kohësh i është kthyer metodologjisë së re të analizës sociologjike. Në veprën e vet: *"Islami radikal: Teologjia mesjetare dhe shkencat moderne politike"* ai njofton lexuesit se një kohë të gjatë është mashtruar me familje, duke ia kushtuar përpjekjen e vet të shkencëtarit studimit të "perceptionit modern musliman të së kaluarës" dhe mënyrës me të cilën është manipuluar me të kaluarën dhe si është shfrytëzuar. Thënë ndryshe, Sivani ka derdhur energjinë e vet në fantomin që kurrë nuk ka ekzistuar veç në imagjinatën e pasur të imagjinuesve: intelektualëve apologetë arabë. Për fat, shëtitja e zakonshme nëpër rrugët e Kairos dhe Jerusalemit (sipas të gjitha gjasave pas nënshkrimit të marrëveshjes së Kemp Dejvidit më 1979) ka bërë që të bëhet i vetëdijshëm për realitetin më imponant: mënyrës "në të cilën e kaluara kreativisht ka ndikuar në tanishmërinë". Menjëherë librat "që kanë erë të shtypit të freskët", që i kanë blerë dhe me kujdes i kanë lexuar njerëzit e arsimit të ndryshëm, filluan të fitojnë rëndësi dhe interes. Edhe përmbajtja, edhe formati i këtyre librave kanë rrezatuar me freski, risi dhe adekuatësi me këtë kohë. Kështu Ibn Tejmija (1263 - 1328) dhe Ibn Kethiri (1300 - 1372/1373) me krenari kanë dëftuar urtësinë e vet amëshuese me raftet e librari-ve, duke i ftuar njerëzit të ndiejnë ndikimin kreativ të të kaluarës në tanishmëri. Kreativiteti drejtpërdrejt është i lidhur me "parimet bazore të islamit" dhe me qarkullimin e tyre në "aplikimin e lartë inovativ" (Sivan, IX-X).

Sivani i ka vënë vetes për detyrë ta hulumtojë lidhjen ndërmjet "teologjisë mesjetare" dhe "politikës muslimane". Prodhim skajor është historia e ideve me ndihmën e "kontekstit shoqëror" të vënë si mendim i fundit. Së këndejmi konteksti shoqëror nuk përjashton, për shembull, kaptinën e lartësuar me titullin që thërret frazeologjinë apokaliptike biblike: "Vullneti: dita e gjykimit dhe terri". As nuk e kthen shkencëtarin nga të drejtuarit novatorik të Dhjatës së Re: "Në fillim qe ide, ose më parë grumbull ideshë, që Sejjid Kutbi..." (fq. 21).

"Mbijetimet e të kaluarës", në fazën e pasur të Sivanit, janë zbulim interesant që është dashur të kufizohet, të ruhet si shenjtëri dhe të balsamohet. Mirëpo, këto përjetime mbesin postulate teorike pa dëshmi të drejtpërdrejtë që do të dëftonte qëndrueshmërinë ose ringjalljen e tyre. Kepeli, Sivani dhe Carre kanë arritur vetëm të theksojnë njëfarë ndërlidhje të krijimit të fundamentalizmit islamik dhe rolit respresiv të regjimeve ushtarake në botën arabe. Për shkak të këtij konflikti, elementët më herët të matura kanë pësuar transformime të thella dhe kanë inicuar lëvizje të re radikale islamike. Qëllimi i Sivanit është që të tregojë se si "hegjemoninë kulturore" (fq. XI) e kanë sendërtuar radikalët që e kanë mbytur Sadatin (1981), nga një anë, dhe kanë udhëhequr me trazirën në Hamë, nga ana tjetër. Kjo hegjemoni kulturore, ndërkaq, është më tepër fanitëse, se sa reale. Kjo është një kërkesë shprehimore ose iplicite që e kanë shtruar orientalistët e ndryshëm, e jo vetë radikalët. Fotografia e "ditës së gjyqit dhe territ" që e kanë fotografuar aktivistët fundamentalistë sikur Siriani Seid Hawwa ose Libanezi Fet'hi Jeken sqaron se islami pas të cilit lakmojnë ato grupacione "po ballafaqohet sot me sprovat më të mëdha prej kur ekziston". Si rezultat i materializmit, individualizmit ose nacionalizmit. Konsekuentësisht

kësaj, ato elemente radikale i orientojnë sulmet e veta në mjetet e informacionit publik, klubet e natës, sistemin informativ, transportin e ngarkuar publik, mungesën e banesave. Kështu roli gjithnjë e më i madh i shtetit, forcimi i sektorit të arsimit dhe profaniteti i shprehur i kanë hapur rrugën paraqitjes së grupacioneve radikale që i udhëheq rinia qytetare, e arsimuar në "fakultetet elite të medicinës dhe ndërtimitarisë". (Kepel, fq. 216).

Të dëshpruar dhe të ballafaquar me pengimin e mobilitetit këta njerëzit e rinj "margjinal" filluan t'i artikulojnë ankesat e veta në proklamatat morale dhe politike. Kriza ekonomike dhe nacionaliste e lidhur me mospësuksin e shtetit nacional që t'i kundërvihet imperializmit dhe cionizmit ose të zbatojë ndërrimin rrënjësor të shoqërisë nuk paraqiten si synime të rëndësishme të drejtpërdrejta. Mjetet e informimit publik dhe kryetari i shtetit konsiderohen për kriminel kryesor. Larg asaj se kanë krijuar program alternativ të veprimit, këto grupacione mbarojnë duke përfaqësuar zgjidhje të përnjëhershme, për shembull atentatet, grabitjet e pengjeve, kidnapimet (rrëmbimet).

Tregimi më tej zhvillohet në burgjet politike të Naserit: ato burgje tregohen si vend i radikalizimit dhe fidanishte e ekstremizmit. Atje Sejjid Kutbi e ka hartuar ideologjinë e Vëllezërve muslimanë dhe e ka proklamuar konceptin e vet të dyfishtë: xhahilijeti (injoranca paraislamiqe) e shoqërisë së tanishme dhe nevoja e imponimit të sovranitetit ekskluziv të Zotit (hakimijja). Brezi i burgut për këtë shkak më tepër është marrë me aspektet politike të shtetit islam, se sa me pyetjet shoqërore. (Carre, fq. 91).

Carre, Kepeli dhe Sivani veprimet e Naserit me fundamentalistët muslimanë i kanë konsideruar në efikasitetin e diagnozave të veta. Refuzimi i bashkëvuajtësve të rinj t'i mbështesin përpjekjet luftarake kundër Izraelit më

1967 ceket si një prej shenjave të para pozitive. Ndikimi i të kaluarës mund të rezimohet me fjalët e Vëllezërve muslimanë që i kanë akuzuar liderët arabë se kanë rënë në gjunjë para idhujve. Sipas Sivanit, këtu ekziston "rendi rishtazi i punuar i prioriteteve" (fq. 19).

Synimi i këtyre shkencëtarëve është lehtë të kundrohët. Ata para së gjithash merren me polemika kundër Naserit dhe nacionalizmit arab dhe pajtimi edhe i njërës, edhe i tjetrës me çështjen palestineze. Së këndejmi proklamimi i Sejjid Kutbit për idhull, ekzagjerimi në përmasë dhe pikarritje të burgjeve politike, emërtimi i burgjeve me "kampe përqëndrimi dhe barazimi i Naserit me Hitlerin dhe Musolinin; theksi vihet në aspektet tiranike të regjimeve politike arabe, kurse lëshohet shqyrtimi për disa lëvizje të tyre pozitive sikur reforma agrare. Diagnoza e Kutbit i ndihmon Sivanit që "më mirë ta kuptojë fenomenin naserist" (fq. 28). Kjo pikëpamje, ndërkaq, nuk shkon më tej nga zhvillimi i shkatërrimit të fundamentalizmit islamik dhe lëshimit të tij të plotë të ofrojë program të qartë politik ose ta artikulojë qëndrimin ideologjik. Ky fakt qartë doli në dritë në përshkrimin e Carreit dhe Michaudit të ideologjisë dhe veprimeve politike të Vëllezërve muslimanë. Ndonëse Carre përqesh politikën e Naserit, duke e shpënë (çuar) reformën e tij agrare, ndërtimin e pendës së Asuanit, nacionalizimin e kanalit të Suezit, inicimin e programit industrial dhe shumë arritje tjera në "vepra të thjeshta policore". (fq. 73-74), ai dhe Michaudi të vetmit kanë arritur ta ekspozojnë në shesh përdheshmërinë e vizionit të brezit të burgut. Është e vërtetë se Vëllezërit egjiptian kanë rekomanduar një lloj të reformës agrare dhe kanë kërkuar tërheqjen e trupave britanike nga zona e Kanalit. Megjithatë, janë bërë të shurdhër ndaj nevojës që të zhvillohet baza industriale, ose të formohet armata e re nacionale. Ftesa e

tyre që Sudani të ruhet si shtojcë Egjiptit, zbulon edhe një dallim ndërmjet qëndrimit të tyre "monarkist" dhe zgjidhjes moderne të Naserit, i cili vetë sudanezëve ua ka lëshuar të vendosin për ardhmërinë e vet politike. Carre shënon veprimtarinë e Vëllezërve që është pajtuar me parimin e aleancës me pallatin në dekadat që i paraprijnë revolucionit të vitit 1952. Ata, në rastet e shumta, kanë konfliktuar me partitë tjera politike duke e mbështetur mbretin Faruk. Në po këtë epokë një "organizatë e fshehtë" është paraqitur në radhët e tyre, deri në hollësinë e tyre është formuar sikur shoqatat rinore fashiste. Carre në mënyrë çuditëse kundërshton të pranojë ose miratojë këtë fakt. Me monarki, lideri i tyre Hasan El-Benna ka përfaqësuar pavarësinë nacionale dhe sistemin kuvendor islam, mirëpo pa parti politike. Mbreti është dashur ta mbikqyrë këtë regjim profashist dhe të kryesojë me të. Me paraqitjen e grupeve të reja shoqërore dhe partive radikale para fundit të viteve të dyzeta, Vëllezërit kanë filluar ta theksojnë rëndësinë e drejtësisë shoqërore, të socializmit dhe madje nacionalizmit arab. Menjëherë para se të fillojnë t'i përndjekin dhe mbyllin (1954-1971), Kutbi dhe bashkëvuajtësit e tij kanë shqyrtuar aplikimin e terrorizmit si përgjigje në "tiraninë shtetërore". Kështu mund të shihet se ndryshimet që i ka pësuar ideologjia e tyre kanë prezentuar pjesën përbërëse të ndryshimeve që i kanë goditur shtresat e ndryshme shoqërore dhe organizatat politike. Vëllezërit vetëm i kanë manifestuar dhe rezimuar ideologjitë aktuale, duke tentuar t'i mbulojnë me terminologji islame. Në vitet e gjashtëdhjeta dhe shtatëdhjeta kanë qenë dëshmitarë të radikalizimit të partive dhe grupacioneve të shumta politike arabe, sikundër Ba'thi, lëvizjes së nacionalistëve arabë dhe vetë naserizmit. Ato dy dekada kanë paralajmëruar luftën e armatosur palestineze, themelimin e organiza-

tave të reja, të majta dhe çarjet e ndryshme brenda partive ekzistuese nacionaliste. Radikalizimi i lëvizjeve islamike ka përcjellë këtë zhvillim. Qoftë të thirret Ibn Tejmije, qoftë të ceket qëndrimi i tij nationalist ndaj mongolëve, përkundër rrëfimit të tyre të islamit sunit, kjo nuk do të thotë të mbijetuarit e të kaluarës. Nëse vetë e tanishmja nuk sillet në qendër si faktor që përcakton komentimin e të kaluarës, njeriu lehtë bie në kurth të fundamentalizmit islamik dhe bëhet i syrgjynosur i diskursit vetjak. Në realitet, të gjitha grupacionet politike arabe vetvetiu vendosen në territorin e njëjtë të islamit historik. Konsiderohet si e pamundur ose e gabueshme që në të njëjtën kohë të qëndrohet jashtë historisë dhe të përpiqet që historia të bëhet. Vetëm shahu iranian që vendosur në vend krejtësisht tjetër. Kjo pjesërisht ka vulosur fatin e tij dhe ka forcuar porosinë e kundërshtarëve të tij.

Vështirë është i qëndrueshëm pohimi që kurrfarë apologjetike nuk është përzier në mënyrën në të cilën muslimanët egjiptianë dhe indusë (sikur El-Mewdudi) e kanë reinterpretoar Ibn Tejmijen. A thua e kaluara ka ndikim në atë zbulimin modern të sërishëm, apo tanishmja dikton logjikën e vet vetjake? Në të gjitha diagnozat e veta të botës bashkëkohore arabe Sivani kurrë nuk ka arritur të dëftojë ndikimin e të kaluarës, i cili si pikënisje ka marrë në vërejtjet e veta të përgjithshme. As Kepelit nuk i shkon më mirë. Ata vetëm e shënojnë lidhjen e caktuar ndërmjet migrantit fshatar me arsimin universitar ose teknik dhe aplikimit të dhunës si të vetmes mënyrë që të thyhet pengimi i mobilitetit. Ky ka qenë rast edhe me egjiptianin Abdusselam Faragun dhe sirianin Merwan Hadidin. "Sunduesit mongolë" të cilët i kanë personifikuar Enver Es-Sadati dhe Hafiz El-Esedi kanë paraqitur rrezik që duhet evituar. Ky konkludim nuk ka kurrfarë pikash prekëse me fundamentalizmin islamik.

Drejt kësaj mund të synojnë, dhe kanë synuar, grupacionet krejtësisht profane që përdorjnë veprime të ngjashme të argumentimit dhe konkludimit.

Carre, Kepel dhe Sivan i mbarojnë paraqitjet e veta të fateve të lëvizjeve të ndryshme islamiste duke anuar nga konkludimet banale dhe argumentet indirekte. Kepeli, pasi e paraqiti diskursin e fundamentalizmit islamik në "formën" e tij "të vrazhdë", gjendet në hamendje a të sjellë konkluzion të rëndësishëm ose të përshtatshëm. Kështu politologu, që është shterrur duke i varguar të dhënat, lëshon pe para klisheve të skicuara të orientalizmit:

"Në Lindjen e mesme në vitet e tetëdhjeta, në masën më të madhe e huaj për kategoritë politike përëndimore, porosia e Pejgamberit Muhamed kërcënon të bëhet gjithnjë e më e qëndrueshme, sa më i madh është të mallkuarit e faraonit". (Kepel, fq. 240).

Sivani, pasi e ka satisfaksuar veten duke e theksuar rolin e medimeve, shtetit gjithëpërshkues, arsimimit universitar, migrimit të popullsisë fshatare dhe qytetare në qytete më të mëdha, profanësisë, materializmit përëndimor, individualizmit dhe grumbullit të zbulimeve tjera moderne dhe bashkëkohore, e përgënjeshton vetveten dhe tërhiqet në botën më kamode dhe për të më të afërt. Me anë të mashtrimeve, të gjitha ato institucionet dhe ngjarjet e reja shkapërderdhen dhe zhduken. Lexuesi i durueshëm është lutur që të ngushëllohet "me qëndrueshmërinë e mënyrave mesjetare të mendimit" dhe "me elasticitetin e mënyrave tradicionale arabe të mendimit" (Sivan, fq. 182). Mbi gjithë këtë, tradicionalizmi bëhet shenjë që Sivani ia përshkruan arabizmit dhe ideologjive tjera botërore. Halucinacionet dhe fantazitë e tij arrijnë shkallë të lartë kur ai shpreson në "filozofinë politike aktiviste të Faragut dhe Hadidit e cila do të nxiste "ndryshimin struktural" të shoqërive arabe (fq. 185-286).

Carre dhe Michaud, duke mos arritur ta "fryjnë" qoftë rrënjshmërinë e fundamentalizmit islamik në të kaluarën, qoftë burimësinë e rregullave të tij ideologjike, e rehabilitojnë pikëpamjen pesimiste të Ibn Haldunit nga një anë, (fq. 128 - 129) kurse nga ana tjetër e shkatërrojnë shoqërinë duke e reduktuar në masën zanafillore etnike të individëve. Duke e evituar rolin e perspektivës shoqërore si mjete të analizës, islami tërhiqet i ngarkuar me autenticitetin e vrazhdë të huaj që mund t'i njihet vetëm antropologjisë kolonialiste. Lufta kundër shtetit që e zhvillon shoqëria primitive shkapërderdhet në luftë fisnore, e çka shoqëria ç'integrohet në elementet përbërëse zanafillore. Hipokrizia e mbështet dijen dhe ia merr këtij shteti të saktosur të drejtën të vendosë për mënyrën vetjake të zhvillimit ose që përsëri ta pushtojë domethënien e vet historike (fq. 163). Për këto shkaqe autorët tanë i kundërvihen analizës, përveç sipërfaqësisht, "Manifestit të revolucionit islamik në Siri", të publikuar më 1980. Ky manifest shpreh, pothuaj deri në hollësinë e fundit, të gjitha kërkesat dhe veprimtarinë në lidhje me qeverisjen me shtetin të "forcave përparimtare" të tjera botërore në botën arabe. Mbi gjithë këtë, fronti islam sirian tani është bërë pjesëmarrës aktiv në Aleancën Nacionale për Çlirimin e Sirisë. Masakri në Hama më 1982, larg asaj që ka sjellë deri te trazirat e grupacioneve islame ka reaktivizuar spektër të gjerë të rrymave politike. Umer Abdullahu, që ankon për këtë hap të frontit islamik, e njofton lexuesin se kjo aleancë është kryesisht "joislame" dhe "se përmban ... krahun proirakian të partisë siriane Ba'th, naseristët, lëvizjen socialiste arabe të Ekrem El-Hawranit dhe individët sikur Amin El-Hafidhin, kryetarin e mëhershëm, dhe Hamud Esh-Shufiun, përfaqësuesin sirian në Kombet e Bashkuara prej vitit 1979." (Abdullah, fq. 194).

Kështu që për qëndrueshmërinë e modeleve tradicionale të mendimit dhe mirësjelljes tregohet se është karakteristikë e orientalizmit i cili ka lidhur kontratë martesore nga interesi me politikologjinë dhe sociologjinë. Nuk është e çuditshme që librat shkollorë popullarizuese mbi nocionin e shtetit nacional edhe më shkruhen në mënyrë që t'i thyejnë stereotipet e tilla të shkatërruara. Ky është shkaku i vetëm që mund të ceket si shkak e paraqitjes së "Islamit në botën e shteteve nacionale" të Piscatorit.

Piscatari është udhëtar i palodhshëm që ngadhënjën vetveten duke zhvilluar intervista të shkurtra me muslimanët tipik përgjatë botës. Intervistat e tilla, të shtruara në studim të gjatë sipas rregullit të laruar me shembuj historikë, kanë për qëllim t'i refuzojnë teoritë që e mohojnë aftësinë e muslimanëve për përvetësimin e konceptit të territorialitetit dhe nacionalitetit. Mirëpo, ndërmarrja e tillë vuan prej dy mungesave kryesore:

- 1) Duke iu shmangur shqyrtimit kritik për apologjetikën, siç na njofton ai vetë (fq. 100 dhe 174, shënimi 6), autori mbaron me të madhe duke i aplikuar parimet e njëjta të asaj apologjetike;

- 2) Ajo metoda ekletike e shpie Piscatorin deri te përsëritja e re e vazhdueshme e konkludimeve të njohura orientaliste. Intervistat që i ka bërë shërbejnë t'i forcojnë të dy linjat e argumentimit. Konsekuentësisht kësaj, historia e islamit është hedhur në dihatje dhe është detyruar të ecë para në drejtimin e njësuar vijëdrejt. Islami vazhdimisht përtëritet dhe rilindet e që megjithatë nuk arrin ta refuzojë "thelbin" e vet ose "predikimin e fesë". Ky thelb e ruan identitetin e vet burimor, sepse autori sinqerisht pranon "që idetë e caktuara e mbikalojnë kohën dhe vendin, dhe se ato ide kanë domethëniet përfundimtare" (fq. 14). Për idetë e Muhammed ibn Abdulwehhabit të pjekura në mjedisin fisnor të Arabisë nga

mesi i shekullit XVIII dhe për ideologjinë skajërisht moderniste të filozofit pakistanez M. Ikbali nga shekulli XX, ngathtësisht konsiderohet se orientohen drejt problemit të njëjtë dhe me ta veprohet sikur me një pejë të njëjtë të shqyrtimit intelektual (fq. 22-23). Së këndejmi, nuk ka asgjë të re në idenë e rilindjes moderne. Rilindja çdoherë është manifestuar në kohët e kaluara. Pikëpamja reduktioniste dhe e verbuar kërkon shkaqet për rilindje në humbjen e Jeruzalemit si "qytet të shenjtë" dhe "territor të shenjtëruar". Kryesore e ideologjisë profane të palestinezëve dhe theksimi i tyre i dimensionit nacional të luftës së tyre janë flijuar për shkak të a.q. ciklit përtëritës së rilindjes. Përveç atyre vlerave, na ofrohet doza e caktuar e analizës psikologjike për të cilën llogaritet se i ndihmon lexuesit në arsyetimin e mospasjes së profanitetit në botën arabe.

"Religjioni mbase nuk përmban përgjigjen për ata njerëz (muslimanët e qytetit ose egjiptianët e shtresës së mesme) por ai automatikisht i ka tërhequr sepse instinkti religjioz intensivisht mbabet dhe se ideologjitë botërore sikur naserizmi dhe ba'thizmi janë dukur aq qartë të pamjofueshme ...". (fq. 29).

Së këndejmi Piscatari, përkundër qëllimeve të veta të mira dhe me refuzimin e qartë nga ideologjitë orientaliste, kurrë nuk ka arritur që të largohet nga shprehja që tekstin e vet ta nxjerrë në shëtitje në veshjen e tij instinktive dhe automatike orientaliste. Madje edhe marshali Lyantey, pushtuesi i Marokos, sërisht është ngjallur dhe është cekur si autoritet në pyetjen "e sistemit të fuqishëm komunikativ" të islamit i cili e ka quajtur "rezonator" (fq. 30). Aluzionet e tilla në tiparet e fshehta ose jashtëkohore psikologjike zbulojnë rëndësinë e vogël të qëndrimit të Piscatorit si qëndrim të armikut kryesor të diskursit orientalist. Kjo armiqësi e supozuar shtrembërohet në panatyrshmëri nga e cila del vetëkënaqësia dhe patronazhi. Kështu Pisca-

tori jepet në punë të dëshmojë ekzistimin, në islamin historik, "të pluralizmit territorial", duke hedhur aluzionet e ngathta në stilin e këtillë: "Sunduesit muslimanë pa kurrfarë vështirësish kanë mbajtur komunikim formal diplomatik me jomuslimanët. Raportet e tilla janë paraqitur madje edhe në kohën e Pejgamberit" (fq. 49).

Thëniet e tilla sipas të gjitha gjasave kanë për qëllim të dëshmojnë se muslimanët kanë qenë qenie njerëzore përkundër pasioneve të veta, reaksioneve robotike dhe religjiozitetit automatik. Sërish ky qëndrimi mëshirues nxjerr kryet, deri sa nuk bëhet shenjë e njohur e asaj historie diplomatike: "... princi musliman ka qenë përsosmërisht i aftë të kuptojë dhe aplikojë parimin e territorialitetit duke i pasur parasysh jomuslimanët" (fq. 60). Madje as fshatari ose bujku musliman nuk është kursyer nga ajo mendjemadhësi asfiksuese, artificiale (fq. 74). Me ardhjen e ekspansionizmit evropian, intelektualët muslimanë sikur El-Afganiu dhe Reshid Rida ende kanë jetuar në epokën e kaluar, duke i kyçur karakteristikat epshore në botën moderne. Nëse e kanë fituar imperializmin dhe janë bërë "nacionalistë", kjo ka qenë "kundër intinkteve të tyre" (fq. 81).

Impulsit të brendshëm që të konfirmohet prejardhja filologjike e ndonjë fjale arabe në mënyrë që të pranohet domethënia e saj e pandryshueshme islame, që zelltarisht e kanë përkryer orientalistët Bernard Lewisi, vështirë mund t'i përballojnë madje edhe ithtarët e rinj të shtetit të tanishëm nacional musliman ose mbrojtësit e status quo-s.

(Piscatori është qartë ithtar i sistemit politik saudit, fq. 96-99). Parullat politike dhe ideologjike të lëvizjes nacionale palestineze i nënshtrohen verifikimit në mënyrë që të postulohen "ndjenjat revivaliste", "gjerë e thellë" të shtrirë, dhe janë paraqitur si vrimë e vërtetë në të cilën hyjnë të krishterët e sekularizuar dhe palestinezët religji-

oz (fq. 37 dhe 92-93). Problemi bëhet më i komplikuar kur analizat filologjike enden në fusha të paprekura. Në situatat e tilla filologjia është e zonja e vetes, e lënë veten për kujdes me rezultate katastrofale. Kemi dëgjuar se një e mitur dhe anëtare e Partisë nacionaliste të Sirisë në Liban ka bërë sulm vetëmbytës "në karvanin izraelit dhe menjëherë u bë heroinë arabe". Piscatori, ithtar besnik i ekzakticitetit filologjik, heroizmin e saj brenda nates ia përshkruan përdorimit të saj të fjalës "martire" me të cilën ka aluduar veten, në një intervistë shkurt para nisjes në detyrë. Fakti se ajo "flijimin" e vet e ka parë si detyrë nacionaliste ndaj vendit dhe popullit të vet, filologu ynë e konsideron "të pavlefshme për përmendje". Vazhdon duke folur:

Mirëpo, ajo që vlen të shënohet është se ajo, si anëtare e denoncuar i partisë profane sociale nacionaliste të Sirisë, ka mundur ta përdorë gjuhën që evokon në religjiozën që ta shpreh obligimin e vet. Në kohën kur grupet shi'ite patën dominuar veçan me imagjinacionin popullor kurse grupet profane kanë qenë më pak aktive, ka mund të jetë e vetëdijshme se përdorimi i shprehjes sikur që janë "martire" dhe "flijim" mundet automatikisht t'i jep legjitimitet obligimit të saj dhe obligimit të partisë së saj.

Ky fragment është shembulli më i mirë i konstrukcionit të pamatur dhe gjykimit deduktiv. *E para*, ai supozon se vetëm muslimanët i quajnë "martirë" të gjithë ata që vdesin duke luftuar për çështjen e vet, çka qartë nuk është rasti. *E dyta*, partia e përmendur profane ka përdorur terminologjinë e tillë qysh në vitet e tridhjeta të këtij shekulli. Korelacioni ndërmjet "imagjinacionit popullor", që është eufemizëm për lojalitein instinktiv politik musliman dhe përdorimit të 'gjuhës që thërret religjionin" është konsekuentësisht kësaj trilli i imagjinacionit të autorit.

Teksti i Piscatorit nuk është asgjë më tepër veç përshkrim sipërfaqësor i zhvillimit të shtetit nacional në botën

islame. Autori i tekstit, duke refuzuar qëndrimin e vet më të hershëm kritik ndaj apologjetikës islame, mbaron si praktikues i zjarrtë i zhanrit të ri të letërsisë apologjetike.

Prandaj njeriu me psherëtimën e lehtësimin e pranon librin e Gilsenanit *Duke e njohur islamin*. Ky nuk është studim i hollësishëm mbi lëvizjet islamiste apo histori e botës moderne islame. Kjo është më parë seleksionim kujdesshëm i hartuar i case-studies synimi i të cilit është të prezentojë diversitetin e konteksteve, transformimin e formave dhe ndryshimin e raporteve brenda bashkësisë së caktuar ose grupacionit shoqëror. Konsekuentësisht kësaj, shprehja islam shkallërisht zërthehet si përcaktues i përgjithshëm dhe e humb "praninë" e vet "të plotë dhe kërcënuese misterioze" (Gilsenan, fq. 19).

Në "Pashënie" e vet Gilsenani e përshkruan librin e vet si "një lloj gërmimi dhe bredhjeje". Kjo është "hallavitje" nëpër botën arabe të ndërmarrë në mënyrë që të shkohet më tej nga fenomenet, ose shetitje që bëhet proces i mësimin që i ruhet të papriturës dhe pasojave shkatërruese të kohës dhe ndryshimit. Këtu nuk ka raftë për libra "që kanë erë në shtyp të freskët", nuk ka presione ose religjiozitet natyror. Islami gjithnjë përtëritet, transformohet e madje edhe shkatërrohet. Sukseset e revolucionit islam në Iran, kështu, janë pyetje e hapur:

"Fitorja e mullëve as nuk ka qenë as nuk është e pashmangshme, dhe e tëra ende është në rrezik. Gjithnjë e më shumë çdo gjë është në pyetje, duke e kyçur edhe vetë islamin. Përgjigjet e pastra retorike ritualiste nuk do të japin asgjë pos përshkrimit të asaj që duhet që sërish ta ngjallin njerëzit që veten e mendojnë si mjete të lindjes së sërishme".

Megjithatë, në qendër të gërmimit të Gilsenanit është bota arabe. Roli dhe domethënia tjetërfare e islamit në Liban për një çast janë shfaqur nëpër kryengritje në historinë e dy fshatrave libeneze, njërit në jug, e tjetrit

në veri të vendit. Nga Libani dhe bota e tij e shejhëve dhe bujqëve lexuesi hedhet në çudi dhe radhët sufike qytetare në Egjipt. Vrojtimet dhe analizat të konteksteve dhe domethënieve të ndryshme të islamit në dy këto rastet janë rezultat i studimit në terren që i ka bërë vetë autori si antropolog. Case-studies tjera të tij, qoftë në Libi, Algjeri ose Marok, duket se bazohen në burimet dytësore.

Në hyrjen e vet Gilsenani shpreh revolt kundër konceptit të antropologjisë koloniale dhe shpall se përvetëson vija të caktuara intelektuale që i kanë zhvilluar dhe përpunuar autorët dhe shkencëtarët sikur historiani marokien Abdullah Laroi, Maxime Rodison, Edward Said dhe Pierrea Bourdien. Gilsenan megjithatë më së shumti i ka borxh Bourdierit, veçanërisht në analizën e vetë hapësirës, qoftë në pyetje tregu, xhamia ose shtëpia, si fusha të fuqisë (fq. 173). Funkzioni i hapësirës me shkathësi është ndritur në situatat e ndryshme shoqërore-ekonomike dhe është shndërruar në dimensionin integral të raporteve personale dhe politike. Megjithatë, ekzistojnë disa shembuj të cilët ky koncept ndoshta është i shtrënguar tepër ose i zjarrtë në mënyrë që të jap rezultate më të mëdha që i kalojnë kufijt e vet të caktuar. Rast tipik është theksimi i shtrojes së lutjes dhe domethënies së hapësirës të cilën ajo e kufizon. (fq. 179-180). Kjo hapësirë që e zë muslimani me rastin e namazit në xhami përpunohet dhe stërngarkohet deri sa nuk fillon t'i ngjasojë ulëses në parlament ose zyrës ministrore. Mbi këtë, nocioni i të shenjtës dhe rëndësia e shejhut-prijës religjioz si dikush që i njeh të fshehtat e brendshme të synimeve të Zotit dhe të fshehtat e bashkësisë së tij janë shfrytëzuar ta zbulojnë mënyrën në të cilën shejhu i mirëfilltë i arrinë shenjat e autoritetit ose mendjehollësisë. Shejhun e tillë Gilsenani e ka studiuar dhe kundruar në një fshat libanez. Shejhut të tillë i frikësohen, e res-

pektojnë dhe besojnë se ai posedon fuqi të jashtëzakonshme, se i di "fshehtësitë më të fshehta dhe elementet potencialisht të rrezikshme të jetës edhe individuale edhe grupore për të cilën varen nderi dhe familja". Një ditë në fshat arriti një shejh sirian. Së shpejti u dëgjua se ka për qëllim të sjellë në pyetje autoritetin e shejhut lokal dhe se rininë e fshatit e mëson në pajtim me tarikatin ose rrugën e vet. Ajo që nuk e ka ditur ka qenë se vetëm shakaxhiu i parë lokal ka dhënë fjalën në anëtarësim. Shejhu sirian është mashtruar dhe përzemërsisht e priti ithtarin e vet të ri e që nuk ka vërejtur se shakaxhiu "ka pasur marrëdhënie seksuale me gruan e vet po atë natë e që pas kësaj nuk e ka bërë pastrimin ritual". Kështu shejhu ynë që diskredituar në "atmosferën religjioze" specifike. Shenjtëria e shejhut të vjetër ka mbetur e paprekur. Kjo anekdotë, do të duhej të dëftojë ndikimin reciprok "të grumbullit islamik të shprehjeve dhe botës shoqërore të Libanit verior", shërbeu të lajmërojë rreziqet nga tentimi që të njihet islami atje ku njohja e faktorëve tjerë është më logjike dhe realiste. Dyshojmë se tërë episodi mbase ka lidhje me rivalitetin e rëndomtë lokal dhe paragjykimet ose thjesht është shprehje e pretendimeve libanezo-siriane. Prandaj arritja "e shikimit në qëllimet e fshehta të Zotit" është komentim i zjarrtë i situatës tokësore ose profane (Gilsenan, kaptina 6).

Në bazë të shembujve të tillë të parëndësishëm ndonëse mjaft ilustrativë mund të nxirren konkludime të ndryshme. Atë që duhet hulumtuar nuk është, në pajtim me këtë, se si njëfarë "bërthame" ose grumbull idesh shoqërisht kanë lindur (Gilsenan, fq. 57); por para se gjithash, por më parë si kushtet e ndryshme shoqërore dhe njëmendësitë e japin iluzionin e bërthamës që riprodukohen. Njëherë kur reaksioni i grupacioneve të ndryshme islame të komentohet në dritën e ndodhive moderne bashkëko-

hore, nuk ka nevojë që të kthehemi në mbijetimin e strukturës tradicionale ose kulturës si një mjet i përshtatshëm i artikulimit. Këto vërejtje, megjithatë, nuk e zvogëlojnë rëndësinë e librit të Gilsenit si depërtuesit kryesor në të kuptuarit tonë, të varietetit, të zhvillimit në botën bashkohore arabe. Së paku jemi kursyer nga ato nocione esenciale të cilët një civilizim të krishterë jashtëkohor ia kundërvënë traditës tjetër të fosilizuar islame.

Deri sa orientalizmi ende vazhdon në krijimin e kundërthenies së rrejshme ndërmjet krishterizmit "profan" dhe islamit "religjioz", perspektiva historike dhe tirania shkatërruese e kohës na mësojnë që t'u përmbahemi hollësive të drejtpërdrejta dhe të afërta të tanishmërisë.³³⁷

³³⁷ Nga: *Nationalism and Islamism*, London (Ithaca press, 1988).

Shënimet:

Veprat e theksuara ose të recensuara:

Abdullah, Umar F., *The Islamic Struggle in Syria*, përktheu Hamid Algar, Mizan-Press, Berkley, 1983.

Carre, Olivier dhe Michaud, Gerard, *Les Freres Musulmans (1928-1982)*, Editions Gallimard/ Julliard, 1983.

Curtis, Michael (ed.), *Religion and Politics in the Middle East*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1981.

Dekmejian, R. Hrair, *Egypt under Nasir*, State University of New York Press, 1971, 1972.

Gilsenan, Michael, *Recognizing Islam*, Croom Helm, London dhe Sidney, 1982, 1984.

Halliday, Fred, *Iran: Dictatorship and Development*, Penguin Books, Harmondsworth, 1979.

Kepel, Gilles, *The Prophet and Pharaoh*, përktheu Jon Rothschild, al-Saqi Books, London, 1985.

Lewis, Bernard, *The Return of Islam*, në veprën Michael Curtisit (ed.), *Religion and Politics in the Middle East*, 1981.

Islamic Terrorism, në veprën e Benjamin Netanyahu (ed.), *Terrorism: How the West Can Win*, Strauss, Farrar dhe Gilroux, New York, 1986.

Nationalism and Islamism, London, Ithaca press, 1988.

Piscatori, James P., *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Sivan, Emanuel, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*, Yale University Press, New Haven dhe London, 1985.

Irani – Aplikimi i shtetit islam

Islami, mbase po infiltrohet në shoqërinë iraniane në mënyrën më intensive dhe më ekstensive se sa tjetërkund. Që ta studiojmë natyrën dhe pasojat e këtij fenomeni do të analizohen:

- 1) Përgjigjja historike e shoqërisë iraniane kundër ndikimit perëndimor;
- 2) Raporti i institucioneve fetare dhe shtetit prej vitit 1979;
- 3) Mobilizimi politik dhe militantizmi ideologjik në Iranin revolucionar;
- 4) Ligji islam dhe aplikimi i tij në periudhën revolucionare;
- 5) Ndikimi social, ekonomik dhe politik i klerikalizmit në shoqërinë iraniane dhe vizioni i botës së jashtme te priftëria.

Reaksioni iranian ndaj ndikimit perëndimor

Gjendja në shoqërinë iraniane, para vendosjes së dinastisë Pahlavi më 1925 më së miri mund të kundrohet nëpërmjet një varg paraqitjesh historike të strukturës shoqërore, karakteristikave themelore kulturore të asaj sho-

qërie dhe natyrës së vetë shtetit. Në diskutimin për këta faktorë do të jetë me rëndësi të shënohen edhe format e ndikimit të Perëndimit sikur edhe të reaksionit të klasave shoqërore iraniane dhe funksionarëve shtetëror ndaj tyre.

Struktura e shoqërisë iraniane, ndonëse e ndryshueshme, ka shkallë të madhe të kontinuitetit prej shekullit 16 deri 19, më të madh se në shekullin 20. Do t'i lejoj vetes të jem pak ahistorik dhe të shtroj disa të dhëna mbi Iranin para vitit 1900. Kjo është kryesisht shoqëri agrare me komercializimin minimal të sistemeve të tregut dhe me raportin përkatës të lokalizuar në mesin e forcave themelore shoqërore si ndërmjet vetes, ashtu edhe ndërmjet atyre dhe shtetit. Karakteristikat gjeografike dhe topografike janë terren shkëmbor, male të pakalueshme, zona të gjera hapësinore dhe disa lumenj që nuk janë të lundrueshëm. Fshatrat janë mjaft të izoluara, kurse qytetet janë të larguara njëri nga tjetri.³³⁸

Historianët iranianë e klasifikojnë shoqërinë e vet me termet historike në rangje ose klasa. Këto klasa në mënyrë të vrazhdë mund të paraqiten si: 1) Fisnikëria, aristokracia, 2) Liderët fisnorë; 3) Klerikët; 4) Tregtarët; 5) Kryeparët e fshatrave dhe qyteteve; 6) Zejtarët; 7) Fshatarët dhe; 8) Fiset.³³⁹ Raportet në ato klasa, dhe ndërmjet tyre, përmbanin varietetet ekstreme shoqërore: etnike, fetare, gjuhësore, fisnore dhe ekumenike. Historianët shoqërorë kundërshtohen në atë se, shikuar përgjithësisht, a ka redukuar kombinacioni i pengesave fizike, ndarjes komunale dhe mungesës së tregut të zhvilluar solidaritetin më të rëndësishëm social në tërë territorin shtetëror.

³³⁸ Ervand Abrahain, *Oriental Despotism: The Case of Qajar Iran*, *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*, 5:1 (Janar 1974, 3-31).

³³⁹ Shih Ervand Abrahamian, *The Causes of the Constitutional Revolution in Iran*, *IJMES*, 10:3, Gusht, 1979, 388.

Nga perspektiva politike dhe duke e marrë parasysh natyrën e shtetit dhe institucioneve legjitime bëhet edhe më e qartë që autonomia politike klasore thjesht, nuk është zhvilluar në nivel nacional.³⁴⁰ Nën sundimin trashëgues, shahu ka mundur t'u kundërvihet kërkesave për kartat dhe të drejtat me të cilat kërkohej pavarësia e grupeve klasore të mesme prej shtetit. Kështu që ato, madje, edhe krahas organizatave mjaft të fuqishme siç janë korporatet, vëllezëritë dhe ligat (p.sh. ato nën patronatin e shkollave lokale), nuk kanë pasur autonomi politike të formuar ose veçanësinë e vet. Nuk ka ekzistuar shoqëri civile në kuptimin e Hegelit, kështu që këto shoqatat lokale, edhe pse tek anëtarët e vet kanë zhvilluar ndjenjën e identitetit, nuk kanë mundur të arrijnë autonominë politike prej shtetit.³⁴¹

Megjihatë, paradoksi është që shteti, që e ka udhëhequr shahu, po ashtu ka qenë i dobët. Edhe pse shahu ka pasur autorizime ligjore që t'i shfrytëzojë resurset njerëzore dhe materiale të mbretërisë sikur janë pronësia personale, në realitet, veçanërisht gjatë sundimit të Qajarit (1785-1925), rrallë ka pasur mundësi ta shtrijë fuqinë e vet jashtë kryeqendrës. Mund të cekem shumë raste nga historia e Iranit që tregojnë se fisnikët regionalë, lokalë ose klerikët shpesh e kanë penguar politikën e monarkëve sundues.³⁴²

Ndikimi i Perëndimit mund të kundrohët edhe nëpërmjet konflikteve ushtarake, vështirësive ekonomike, ndryshimeve politike dhe afrimit kulturor. Shembujt e konfrontimeve ushtarake inkuadrojnë serinë e luftërave që janë

³⁴⁰ Ahmad Ashraf, *Historical Obstacles to the Development of a Bourgeoisie in Iran*, në *Studies in the Economic History of the Middle East*, ed. Michael Cook, London, Oxford University Press, 1970, 308-322.

³⁴¹ Sherif Mardin, *Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire*, *Comparative Studies in Society and History*, 11:3, Qershor 1969, 258-270.

³⁴² Shih Hamid Algar, *Religion and State in Iran* (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1969, passim.

udhëhequr kundër Rusëve në shekullin e kaluar, luftërave që sipas rregullit kanë mbaruar me humbjen e rëndësishme të territoreve. Edhe pse armiqësitë e armatosura me Britanikët kanë qenë të rralla, megjithatë kanë ndodhur, si p.sh. seria e konflikteve të njohura si luftërat afgane (1830 dhe 1850). Po ashtu, Irani është ballafaquar edhe me ndarjen më 1907, kur politikanët rusë dhe britanikë janë marrë vesh për okupimin dhe ndarjen e vendit në sfera ndikimi.

Irani, po ashtu ka qenë arenë e lojës ekonomike dhe depërtimit të tregut të fuqive të mëdha. Ndarja e koncesioneve kompanive të huaja shtetërore është bërë praktikë e rëndomtë në periudhën e vonshme të Qajarëve, kurse fitimi financiar për qeverinë dhe shoqërinë në tërësi ka qenë i parëndësishëm në krahasim me atë që shteti i ka dhënë. Ndër kontratat më të rëndësishme ekonomike është i njohur koncesioni Rojter nga 1872, me të cilën kompanitë britanike fituan monopolin në ndërtimin e hekurudhave, xeh-tarisë dhe veprimet bankare. Është e vërtetë se shahu ka qenë i detyruar ta anulojë koncesionin Rojter për shkak të opozicionit të brendshëm, që më vonë ka vepruar edhe në rastin e koncesionit të duhanit më 1891 (po ashtu të dhënë kompanisë britanike). Megjithatë, tërë serinë e kontratave të tjera më pak apo më shumë ia kanë imponuar biznesmenët oportunistë perëndimorë të ndihmuar nga qeveritë e tyre monarkisë frikacake dhe kombit jopunëtorë. Vendi është bërë gjysmëkoloni në të cilën "Belgjikasit kanë drejtuar doganat ... oficerët suedezë kanë komanduar policinë shtetërore... oficerët rusë kanë plotësuar dhe kanë komanduar xhandarmërinë... Hungarezët kanë drejtuar arkën shtetërore... Holandezët kanë poseduar dhe drejtuar vijën e vetme telegrafike dhe industrinë e madhe të tekstilit."³⁴³

³⁴³ Joseph Upton, *The History of Modern Iran*, Harvard Middle Eastern Monograph Series No. 2, Center for Middle Eastern Studies, Cambridge, Mass, 1961, 32.

Më 1919 gjendja aq u keqësua, sa që Britanikët gati arritën ta formalizojnë statusin iranian *de facto* gjysmëkolonial, duke u përpjekur që me maskën e aleancës praktikisht t'ia imponojnë protektoratin vendit. Plani u shkatërrua për shkak të opozicionit të brendshëm dhe mungesës së vendosmërisë britanike, por ky episod është me rëndësi të mbahet mend, sepse dëfton si ka qenë, në mesin e politikanëve të fuqive të mëdha, bindja e qëndrueshme se mjaft lehtë mund të depërtohet në këtë vend.

Në kohën e Pahlavit (1925-1969) qeveria vetë inicon reformat dramatike ekonomike, gjithëpërfshirëse sipas vëllimit dhe pasojave:³⁴⁴

1. Është konstituar sistemi tregtar nacional. Pas kësaj në mënyrë kontinuitive ekziston ekonomia e dyfishtë, me enklavat moderne dhe sektorin tradicional. Pas fitores së revolucionit në vitin 1979 kontestohet mbi atë se a ka funksionuar ky sistem fare më me rëndësi prej vitit 1970.

2. Ekonomia e vendit është integruar në tregun ndërkombëtar, kurse kjo d.m.th. transformimin e kombin prej agrares, që ka mundur vetëveten ta mbajë, deri te importimi i artikujve të gatshëm ushqimor.

3. Është zhvilluar ekonomia kryesisht huazore, e bazuar në të ardhurat nga nafta dhe mosesuesi i gjithëmbarshtëm që të konstituohet lidhja e shëndoshë ndërmjet bujqësisë dhe industrisë. Theksi në eksportimin e naftës së papërpunuar ka sjellë deri te paaftësia serioze që të punësohet potenciali përpunues: destilimi dhe plasmani i naftës, që sjellin fitim të pastër ekonomik, kanë mbetur plotësisht të paangazhuara. Në periudhën e mëvonshme

³⁴⁴ Homa Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran, 1920-1979*, New York University Press, 1981, Robert E. Looney, *Economic Origins of the Iranian Revolution*, New York, Pergamon, 1982, Julian Bhatier, *Economic Development in Iran, 1900-1970*, London, Oxford University Press, 1971.

të Pahlavit huatë janë rritur aq shumë sa që ekonomia ka qenë e ballafaquar me kërcënimin klasik të hipertrofisë.³⁴⁵

4. Përparimi i madh ekonomik është realizuar prej mesit të 1960-ës deri në mesin e viteve të 1970-të. Kjo mund të konkludohet sipas të ardhurave vjetore bruto nacionale. Është formuar sektori i madh shërbyes, kurse disa zona, si p.sh. transporti dhe ndërtimi i lartë, janë zhvilluar konsiderueshëm. Megjithatë, pasi nuk është aprovuar plani i pestë zhvillimor (1973-1978), është bërë sidomos akut problemi i një insistimi të pakuptueshëm në ndërtimin e instalimeve nukleare dhe fabrikave të mëdha industriale. Me fjalë tjera, ndërmarrjet e tilla kanë kërkuar lidhjen e marrëveshjeve bilaterale me vendet perëndimore, sipas të cilave marrëveshje vendasit i ka mbetur të punojë vetëm montazhin e prodhimeve të gatshme, me çka totalisht është shpërfillur potenciali krijues i vendit. Mosaplikueshmërinë e skemave të këtilla për zhvillimin e bazës industriale të vendit e kanë hetuar ekonomistët dhe këshilltarët që kanë shkruar për problemet ekonomike të shtetit.³⁴⁶ Në mesin e efekteve të njohura indirekte të këtyre skemave është edhe depërtimi i kompanive multinacionale. Ndonëse është vështirë të gjeneralizohet, duket se qoftë pjesërisht prania e tyre në Iran ka shkaktuar monopolizimin e prodhimit dhe varfërimin e ekonomisë.

Kur flitet për ndikimin politik dhe kulturor të Perëndimit sërish mund të cekën vetëm shenjat e shkurtëra. Në shekullin e vonshëm të 19-të është theme-

³⁴⁵ Hossein Mahdavi, *Patterns and Problem of Economic Development in Rentier States, The Case of Iran*, në *Studies in the Economic History of the Middle East*, ed. M. Cook, pp. 428-467; Theda Skocpol, *Rentier state and Sh'a Isla in the Iranian Revolution*, *Theory and Society*, II/3, Maj, 1982, 265-283.

³⁴⁶ Keith McLachlan, *The Iranian Economy, 1960-1976*, në *Twentieth Century Iran*, ed. Hossein Amirsadeghi and R.W. Ferrier, London, Heinemann, 1977, esp. 156-168.

luar koalicioni i vrazhdë i konstitucionalistëve dhe grupeve tradicionale që i ka unjësuar hidhërimi për shkak të lëshimit pe të mëtejshëm të shahut Qajarit para kërkesave perëndimore.³⁴⁷ Presioni i tillë i konstitucionalistëve ka sjellë deri te shpallja e kushtetutës dhe konstituimit të parlamentit, por shahët pahlevijë kanë penguar funksionimin e trupave legjislative dhe aplikimin e ligjit. Kjo ka çuar drejt krizës së kontinuar të shtetit që kohë pas kohe do të kulmonte me protestën e madhe kolektive, siç ndodhi më 1948-1953 dhe 1960-1963.³⁴⁸ Ndonëse shahu i dytë verbalisht ka mbështetur idenë e pluralizmit dhe garimin e partive politike, në realitet politika e dinastisë pahlevite mund të përshkruhet si rritje e autokracisë dhe burokratizimit të pushtetit.³⁴⁹

Krahas disa kufizimeve që i kanë ndjerë iranianët politikisht të vetëdijshëm nën shahun Muhammed Reza Pahlavin (1941-1979) shkonte edhe njohuria se fronin e tij e mbron qeveria britanike dhe amerikane. Mirëpo, kur në vitin 1953 lëvizja nacionale është pamundësuar në përpjekjen që pushteti i shahut të kufizohet në simbolikën dhe ta kalojë pushtetin ekzekutiv në kryeministrin e zgjedhur, deri atëherë përkrahja e matur amerikane dra-

³⁴⁷ Nikki Keddie, *Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism*, *Comparative Studies in Society and History*, 4:3 (Qershor 1962), 265-286; N. Keddie, *Religion and Rebellion in Iran*, London, Frank Cass, 1966; N. Keddie, *The Origins of the Religious - Radical Alliance, Past and Present*, 34 (Qershor 1966), 70-80; A.K.S. Lambson, *Secret Societies and the Persian Revolution of 1905-1906*. (Middle Eastern Studies, St. Antong's Papers, Vol. 4 (London, Olford University Press, 1958; Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909*, London, Cambridge University Press, 1910, Algar, *Religion and State*, 205-256; Ervand Abrahamian, *Causes of the Constitutional Revolution*, 399-414 (shih n. 1.)

³⁴⁸ Richard Cattam, *Nationalism in Iran*, University of Pittsburg Press, 1979; Wille Floor, *The Revolutionary Character of the Iranian Ulama*, *Wishful Thinking of Reality?*, *IJMES*, 12:4, Dhjetor 1980, 481-499.

³⁴⁹ James Bill, *The Politics of Iran*, Colubus, Chiv. Charles mernill, 1972, Marvin Zonis, *The Political Elite of Iran*, Princeton University Press, 1971.

matikisht është rritur. Ky është muzgu i varshmërisë së shahut. Roli i CIA-as në incidentin e vitit 1953, është bërë ndodhi numër një, e skalitur në vetëdijen nacionale dhe kurrë e harruar.

Kontestet më intensive kulturologjike paraqiten në shekullin 19 kur janë zhvilluar debate se si t'i adaptohet dhe kundërvihet ndikimit të huaj. Liderët fetarë shi'itë, ndonëse të pabashkuar, kanë pasur rolin kryesor në luftën kundër influencës më të madhe të Perëndimit dhe klikës së shahut nga fundi i shekullit 19. Duhet patjetër të thuhet se kleri nuk ka qenë fuqia e vetme shoqërore që është rebeluar kundër përzierjes së huaj; disa burokratë, intelektualë sekularë (modernistë), pakicat kombëtare, tregtarët dhe disa liderë provinciale influencues, po ashtu kanë marrë pjesë në manifestimet e protestave.³⁵⁰

Pozicioni historik i shi'itëve kur është fjala për pushtetin, është ai se vetëm imami (lideri fetar) legjitimisht mund të sundojë, për shkak të dijes së tij më të madhe, devotshmërisë dhe ndjenjës së drejtësisë. Këto kualitete ai i posedon për shkak të lidhjes së gjakut me Pejgamberin e Zotit, Muhammedin a.s. nëpërmjet vajzës së re Fatimes. Sipas besimit shi'it, në histori kanë ekzistuar 12 imamë, por i fundit, që ka herë kohë që ka humbur, sërish do të paraqitet në Ditën e Gjyqit. Për këtë është marrë qëndrim doktrinar se vetëm një prej këtyre liderëve fetarë mund ta ketë legjitimitetin absolut të sundojë. Përveç kësaj, është me rëndësi të theksohet se në doktrinën shi'ite klerikalizmi nuk është autorizuar të jetë

³⁵⁰ Guity Nashat, *The Origins of Modern Reform in Iran, 1870-1880*, Urbana, University of Illinois Press, 1982; Haid Algar, *Mirza Malku mKhan*, Berkeley, University of California Press, 1973, Hafiz Faranfornayan, *The Forces of modernization in Nineteenth Century Iran*, në *Beginnings of Modernization in the Middle East*, ed. W.R. Polk and Richard Chambers, University of Chicago Press, 1968, 119-151; Shaul Bakhash, *Iran, Monarchy, Bureaucracy and Reform*, London, Ithaca Press, 1978.

pushteti ekzekutiv. Megjithatë, ajatullah Homeini energjikisht ka mbajtur qëndrim të shtrembër fetar se imamët kanë konstituuar klerikalizmin si të autorizuar në mungesë të Imamit të Fshehtë.³⁵¹

Shi'itët besojnë se mund t'u nënshtrohen sunduesve sekularë në mungesë të Imamit të Fshehtë, por se sundimi i tyre është i bazuar në lejimin në heshtje, e jo në të drejtën doktrinare të vlerësuar. Ata sundues për të cilët vlerësohet se kanë qenë të pakujdesshëm në zbatimin e detyrave të veta fetare mund të jenë të kontestuar për shkak të shkeljeve të drejtës së Imamit të Fshehtë. Megjithatë, nuk është sjellë një formulë e gjithëpranuar mbi dhënien e besnikërisë sovranit sekular,³⁵² ndonëse në mënyrë gjenerale është konsideruar që shkelja e qëllimtë e sunduesit të një ose më shumë prej pesë shtyllave të islamit (besimi dhe dëshmimi i monoteizmit, namazi,

³⁵¹ A. K. S. Lambton, *Quis Custodiet Custodes?*, *Studia Islamica*, 5:2, 1956, dhe 6:1, 1956, 125-148 përkatësisht 125-146; Nikki Keddie, *The Roots of the Ulae's Power in Modern Iran*, *Studia Islamica*, 29, 1969, 31-53. H. Algar, *Religion and State* (shih n. 5); H. Algar, *The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran*, në *Scholars Saints and Sufis*, ed. Nikki Keddie, Berkeley, University of California Press, 1972, 231-255; Leonard Binder, *The Proofs of Islam*, në *Studies in Honor of H.A.R. Gibb*, ed. George akdisi. Leiden, E. J. Brill, 1965, 118-140; Joseph Eliash, *The Ithma ashuri Shi'i Juristie Theory of Political and Legal Authority*, *Stadio Islaica*, 29, 1969, 17-30; J. Eliash, *Some isconceptions Concerning Shi'i Political Theory*, *IJMES* 9:1, Shkurt 1979, 9-25; Seid-Air Arjaand, *Religion, Political Action and Legitimate Domination in Shi'ite Iran, Faurteenth to Eighteenth Centuries, A.D.*, *Archiver uropeenes de sociologie*, 20:1, 1979, 59-109; ongol Bayat, *Islam in Pahlavi and Pose-Pahlavi Iran: A Cultural Revolution?*, në *Island Development; Religion and Sociopolitical Change*, ed. John L. Esposi to, Syracuse, N.Y. Syracuse Unviersity Press, 1980, 89-94.

³⁵² 15) Bernard Lewis, *Islamic Concepts of Revolution*, në *Revolution in the iddle East*, ed. P.J. Vatikiotis. London, Allen & Unwin, 1972, 33. Haid Enayat, *Revolution in Iran*, 1979. *Religion as Political Ideology*, në *Revolutionary Theory and Political Reaty*, ed. Noel K. O'Sullivan, New York; St. Martin's Press, 1983; 200; In its classical version Islamic political though, whether of Sunni or Shi'ite persuasian, does not have a theory of revoluton.

agjërimi, zekati dhe haxhi) ka paraqitur bazë për rebelim të justifikueshëm kundër tij. Është e qartë se vetë sunduesi i marrë mund të bëjë atak të qartë të tillë në dispozitat kryesore të fesë. Megjithatë, ka mbetur dilema se a është keqpërdorimi i gjërave të këtilla siç janë tatimet, shpallja e luftës, shpërndarja e zekatit, aplikimi i dispozitave të caktuara të ligjit në lidhje me kreditet - shkurtimisht puna thelbësore në qeverisjen e përditshme - bazë e majftueshme për kryengritje. Shumica e juristëve të njohur me shekuj ka tentuar të jetë e kujdesshme në këto sfera dhe kryesisht sunduesit i jepej pajtimi diskret në mungesë të përcaktuesve të qartë.

E megjithatë, shahët pahlevijë kanë qenë jashtëzakonisht të vendosur kundër klerikalizmit dhe me forcë kanë dëshiruar t'i shformojnë institucionet e tyre. Janë përpjekur që t'i privojnë klerikët nga të ardhurat e veta elementare, kështu që në kohën para revolucionit 1979 liderët fetarë kanë mbetur pa punë, tyrbe, vakufe, shkolla, xhami dhe pa të ardhurat që i fitonin me drejtimin e këtyre institucioneve. Dhe si kulminacion i gjithë kësaj, klerikëve i është kontestuar roli i tyre të shpjeguesve të fesë.³⁵³ Taktika e pallatit kundrejt klerikëve në lidhje me politikën më të keqe të sekularizimit ka ndryshuar prej kohës në kohë. Por ka kyçur vërtet spektër të tërë të veprimtarisë, prej pamundësisë dhe vështirësisë administrative deri te arrestimi, mundimi e madje edhe ekzekutimi. Pahlevitë kështu arritën atë që shokët e Qajarit nuk mundën: udhëheqësia fetare erdhi deri te pikëpamja se duhet rrëzuar sistemin dhe të merret sundimi.

³⁵³ Shahrugh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, Clergy-State Relation in the Pahlavi Period, Albany: State University of New York Press, 1980; Michel M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* Cambridge, Harvard University Press, 1980.

Raportet ndërmjet shi'izmit dhe shtetit prej vitit 1979

Prej vitit 1979 në Iran është bërë fuzionimi i sferës religjioze dhe politike. Më së miri është që kjo formulë dhe praktikë autoritative me të cilën është sendërtuar fuzionimi të quhet klerikalizëm, d.m.th. pushtetin ekzekutiv të kleristëve. Ky zhvillim është filiz natyror i vijës doktrinoze që e ka mbështetur ajatollah Homeini prej të 70-ve të hershme, që në mungesë të Imamit të Fshehtë kleriku më i dijshtëm, më i devotshëm dhe më i drejtë në moshë duhet në mënyrë sovraane të sundojë.

Hapat institucional me të cilët është ratifikuar klerikalizmi në Republikën Islame të Iranit kanë qenë mjaft specifike.

Hapi i parë është bërë në mars të vitit 1979, kur shumica e madhe e popullësisë ka dalë në zgjedhje dhe ka votuar për transformimin e sistemit politik nga monarkizmi në Republikën Islame. Në gusht të atij viti janë mbajtur zgjedhjet për Këshillin e ekspertëve, që ka pasur për detyrë ta hartojë kushtetutën. Shumica në këtë këshillë ka arritur ta sigurojë fitoren e klerikalizmit, kurse pakica ka paralajmëruar në dispozitat autoritare të theksuara në vijën ideologjike të Homeinit (mektebi). Në nëntor 1979, kombi e ratifikoi kushtetutën, që e themeloi parimi *vilajet-i-fakib* (sundimi i konsulentëve juridikë), dhe ka theksuar disa herë emrin e Homeinit. Me kushtetutë, po ashtu më qartë, është përcaktuar roli aktiv i Këshillit të Mbrojtësve të Revolucionit. Me këtë trup, gjysmën e anëtarëve të cilit e ka zgjedhur Homeini, kurse pjesën tjetër Këshilli suprem i gjyqit (trupit më i lartë juridik i vendit), është dashur të dominojnë klerikët. Në esencë, kjo kushtetutë, radikalisht është tjetërfare nga ajo paraprake, që është miratuar më 1906-1907 dhe, edhe pse

sistematikisht e shkelur nga shahët pahlavijë, kurrë nuk është abroguar formalisht.

Pothuaj njëkohësisht, qeveria e përkohshme e Mehdi Bazarganit ka abdikuar si rezultat i pranimet amerikan të shahut në SHBA, shfrytëzimit të diplomatëve amerikanë si pengje në ambasadën amerikane në Teheran dhe të takimit të Bazarganit me këshilltarin e Sigurisë Nacionale të SHBA - Zbignjev Bzhezhsin.

Hapi i pestë është bërë në janar të vitit 1980 në zgjedhjet iraniane për kryetar. Edhe pse Abulhasan Bani Sadr përfundoi si rival i klerikëve, pozicionet e tyre nisëse kanë qenë mjaft të ngjashme. Për klerikët e Homeinit ka qenë më e rëndësishme të udhëhiqet me zgjedhjet, se sa ta ketë klerikun për kryetar.

Hapi i gjashtë ka ardhur në mars dhe maj të vitit 1980 në zgjedhjet parlamentare, në të cilat Partia Republikane Islame (PRI) ka fituar shumicën e madhe të vendeve. I kurajuar me kalimin nëpër këto faza, regjimi tani ka mundur t'i lejojë vetes ta shpërndajë Këshillin Revolucionar - organi dominant ekzekutiv - dhe të vazhdojë formimin e kabinetit në të cilin do të dominonin klerikalistët. Pas grevës në bazar në tetor të vitit 1980 dhe konfrontimit ndërmjet Bani Sadrit dhe kundërshtarëve të tij në rreth të universitetit teheranas në pranverë të vitit 1981, klerikët kanë zhvilluar fushatë që ta izolojnë, diskreditojnë dhe në fund ta nxjerrin para gjyqit (qershor 1981). Ndonëse prej eksplozimit në selinë e PRI janë mbytur shumë liderë, duke kyçur sekretarin gjeneral ajatollah Muhamed Beheshtin, ky ka qenë vetëm pushtim i përkohshëm në konsolidimin klerikal të pushtetit. Kurse kjo ka shërbyer edhe që të anulohet sundimi i terrorit i cili i ka eliminuar rivalët e regjimit nga skena. Në dhjetor të vitit 1982 janë organizuar zgjedhjet për këshillin prej 83 ekspertëve që do ta emëronte trashëgimtarin e ajatollah Homeinit.

Këshilli u takua t'i aprovojë rregullat themelore procedurale dhe ka përfunduar mbledhjen me marrëveshjen që të takohen pas vdekjes së Homeinit. Gjykimet antikomuniste në vjeshtë të vitit 1983, kanë shënuar bindjen e regjimit, se është mjaft i fuqishëm, se mund ta ndërprejë taktikën e aleancës me majtistët. Hapat e mëtejme në konsolidimin e klerikalizmit janë bërë në pranverë të vitit 1984 në zgjedhjet e dyta parlamentare, dhe në verë të vitit 1985, me zgjedhjen e sërishme të ushtruesit të detyrës së kryetarit. Më vonë, në nëntor të vitit 1985, është shpallur se Këshillin e ekspertëve në të vërtetë e ka zgjedhur ajatollah Husejn Ali Muntadharin për trashëgimtar të Homeinit. Edhe pse nuk ka poseduar kualifikimet e njëriut me dije, devotshmëri dhe drejtësi të madhe, regjimi ka tentuar që para masave të zbukurojë fotografinë e tij.³⁵⁴

Pikërisht situatën e pasqyruar duhet krahasuar me periudhën e pahlavitëve, kur elita sekulare ka arritur ta "ndajë"³⁵⁵ fenë prej shtetit. Sot fuqia e klerikëve është e përqëndruar kryesisht në institucionet juridike, me degëzimet ekzekutive (kabineti i ministrit dhe sidomos ushtria) dhe legjislative që sigurojnë mbështetjen trupave zyrtare. Natyrisht, duhet cekur se klerikët po ashtu punojnë në kabinet dhe në funksionet juridike. Nëpunësit sekularë janë vetëm përfaqësues të klerikëve. Kjo u ka dhënë pushtet shumë më të madh gjyqtarëve islamikë në Republikën Islamike.

Klerikalizmi nuk ka mundur pa pengesa sepse grupet e ndryshme të humbura i janë kundërvënë nga arsyerat e ndryshme.³⁵⁶ Organizatat guerile e kanë ndjerë

³⁵⁴ Constitution of the Islamic Republic of Iran, Middle East Journal, 34:2, Pranver, 1980, 184-204.

³⁵⁵ Said Arjomand, *Shi'ite Islam and Revolution in Iran*, Government and Oppositions, 16:2, Vera, 1981, 293-316.

³⁵⁶ Shahraugh-Akhavi, *The Ideology and Praxis of Shi'is in the Iranian Revolution*, Comparative Studies in Society and History, 25:2, prill 1983, 195-221; S. Akhavi, The Structure and Foundation of Clergy Social Action in the

se klerikët janë së tepërmi konservatistë ndaj socializmit dhe planit ekonomik, ndonëse një numër i mektebeve ka qenë mjaft radikal në kontekst të politikës iraniane. Klerikët jashtë mektebit kanë refuzuar klerikalizmin e Homeinit edhe në fushën doktrinare, edhe nga frika se politika e Homeinit do t'i thyej dispozitat islame mbi pronën private dhe skajërisht, jofavorshëm do të ndikojë në fitimin e tyre në vend, tregti etj. Disa pakica kombëtare (duke i kyçur forcat fisnore sunite në perëndim dhe veri) kanë parë në klerikalizëm fitoren e forcave të pajtimit ideologjik dhe humbjen e autonomisë së grupeve të tyre.

Nëse e aplikojmë konceptin moskovit të klasës sunduese dhe shtresës tjetër shoqërore³⁵⁷ në politikën iraniane, atëherë Homeini (d.m.th. fakihu - eksperti suprem juridik), anëtarët e Këshillit Suprem të Gjyqit, anëtarët e Këshillit të Mbrojtësve të Revolucionit dhe ata që janë udhëheqës të lutjes të premtën në qytetet kryesore (që kolektivisht janë të përfaqësuar në trupin vullnetarisht të bashkuar që mund të quhet imamët e xhumave) paraqesin klasën sunduese. Shtresa tjetër shoqërore, që shërbeu si rezervuar për rekrutimin e anëtarëve të kabinetit klerikal, anëtarëve klerikalë të parlamentit, anëtarëve klerikalë të komiteteve revolucionare dhe mësuesve në seminarët teologjike dhe studentëve të tyre që më së shumti premtojnë. Duhet cekur se komandantët në armatë dhe në gardën revolucionare nuk konsiderohen anëtarë as të klasës sunduese, as të shtresës shoqërore, për shkak se ata para së gjithash janë ekzekutorë të politikës dhe ndoshta është më mirë të konsiderohen ekzekutorë. Ka-

iranian Revolution, puna në Persian Gulf Seminar, Centos for Strategie and International Studies, Georgetown University, mars 10, 1982.

³⁵⁷ Taking the lead offered by Leonard Binder in his book, *In a moment of Enthusiasm* University of Chicago Press, 1978, which diseusses the Egyptian rural middle holders.

tegorizimi i cekur është më pak i qartë, se sa që duket në shikim të parë për shkak se nëpunësit klerikalë në degët ekzekutive dhe juridike janë aq influencues politikisht sa që, praktikisht, janë anëtarë të klasës sunduese. Madje mund të thuhet se kjo ka të bëjë edhe me raportuesin zyrtar të Parlamentit³⁵⁸ dhe me kryetarin e Republikës.

Elita politike në Iran, që mos të shpërfilllet, ka qenë sa ishte e mundur eksplicite në kërkesat që të zbatohen ligjet islame në shoqëri. Si legalistë kjo elitë (klasa sunduese/shtresa e dytë - natyrisht do t'i jepte prioritet institucioneve juridike të shtetit në parashtrimin e pyetjes, duke i vënë vlerat, duke i zbuluar resurset etj. Gjatë vitit 1982 gjyqet revolucionare kanë qenë institucione gjysmëautonome të pushtetit, por shumica e tyre është rritur në sistem gjyqësor nën kontrollin e Ministrisë së Drejtësisë.

Nëse struktura e pushtetit është paraqitur me institucionin e fakihut, me Këshillin Suprem të gjyqit, me rrjetin e imameve të xhumasë dhe me Këshillin e mbrojtësve të revolucionit, vendimet e përditshme ndodhnin në kabinetin e ministrive. Zyrtarët në institucionet gjyqësore janë ndihmësa në kabinet, ku kanë rolin kyç në formulimin e politikës zyrtare. Kryetari i Republikës, që gjithashtu është klerik dhe kryekomandanti i forcave të armatosura me lejen e ajatollah Homeinit, merr pjesë në mbledhjet e kabineteve.

Për dallim nga kabineti, me vijën e drejtimit të disa ministrive, parlamenti paraqet forumin që nganjëherë inicon debat të gjallë për çështjet sociale.³⁵⁹ Shumica e anëtarëve të parlamentit janë anëtarë të PRI, e cila është nën kontrollin e bashkëpunëtorëve të afërt të ajatollah Homeinit. Por PRI, sikur edhe kabineti, milicia (Pasda-

³⁵⁸ Momentalisht po ashtu edhe imam i xhumasë në Teheran.

³⁵⁹ Shih: Iran Times, Washington, D.C., 25 Azar 1362 H. Sh. 16 Dhjetor, 1983.

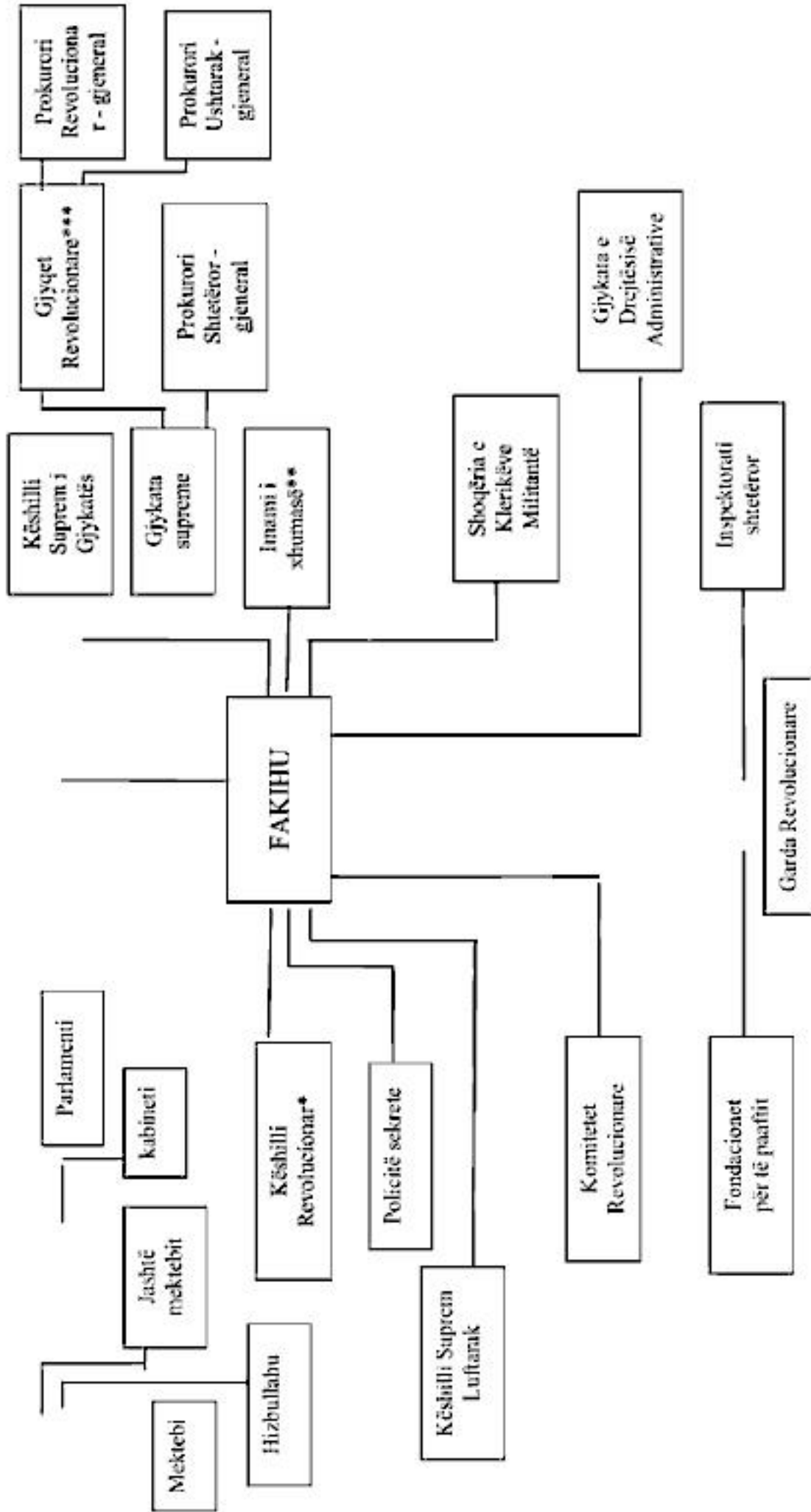
ran), komitetet revolucionare dhe agjencitë e ndryshme - siç janë Fondacioni për të paaftit dhe Kryqtarët e përtëritjes - janë institucione që përfaqësojnë udhëheqësitë në organet gjyqësore dhe në rrjetin e organizatave imamike.

Anëtarësia në këto institucione nuk është tregues i mirëfilltë i pushtetit në vend siç është prania në organet gjyqësore dhe në rrjetin e imamëve. Në shtresën e dytë janë studentët më të talentuar në seminarët teologjike, të cilët në vendet e rëndësishme politike i rekruton elita sunduese. Natyrisht, ekzistojnë edhe kanalet tjera për këtë rekrutim. P.sh. me anë të Ministrisë për Punë të Jashtme janë propozuar edhe të a.q. studentët e vijës së imamatit, ata që i kanë robëruar diplomatët e ambasadës amerikane. Padroni i tyre është Huxhet'ul-islam Muhammed Musavi (kho'ayniha), i cili ka lidhje të ngushtë me Homeinin, kurse më vonë u bë edhe zëvendës i raportuesit kryesor të kuvendit. Në realitet, nuk mund të pritet se kolegjet teologjike në Kom (Kum) do ta krijojnë elitën e ardhshme në funksionet e larta politike. Në të kaluarën, studentët e talentuar në Kom janë dalluar, sidomos me aftësitë në logjikën dialektike dhe diskursive, sikur edhe me dijen e materies esenciale të të drejtës islame. Në periudhën vijuese theksi do të vihet në aftësinë analitike dhe sintetike - që në të kaluarën nganjëherë është kritikuar se prodhon studentë vetëm me dituri teorike dhe abstrakte - për përkrahje të platformës ideologjike *vilajet-i-fakih*.³⁶⁰

Në këtë pjesë diskutimi ynë është fokusuar në integrimin e vetëdijshtëm klerikal të bashkësisë religjioze dhe shtetit. Shihet se fuqia organizative e klerikëve mbështetet në institucionet juridike që i kanë formuar revolucionarët dhe se është zyrtarizuar nga kushtetuta iraniane.

³⁶⁰ IT, 19 Shahrivar 1362/9 shtator 1983; IT, 2 Day, 1362,H.Sh. 23 Dhjetor 1983.

Skica 2.1. tregon institucionet kryesore të shtetit iranian dhe pushtetin e tyre relativ, duke i kyçur organet e partisë politike. Arsyetimi për inkuadrimin e tyre në strukturën shtetërore gjendet në atë se në sistemin revolucionar partia bëhet forcë e rëndësishme e administratës për shkak se aplikimi i vendimeve dhe politikës së përditshme inkuadron angazhimin e PRI. Në të njëjtën kohë duket se partia vepron më tepër si qen-ruajtës, sesa si iniciatore e ideve dhe e realizimit. Emri hisbullah (hizbullahis - tekstualisht "ata nga partia e Zotit") ka të bëjë me huliganët e rrugës që synojnë t'i kufizojnë, ta censurojnë mirësjelljen, idetë edhe mënyrën e veshjes të atyre me të cilët nuk pajtohen.



* E abroguar në shtator të vitit 1980;

** Prijës i lutjes të premtën;

*** Shumë gjyqe revolucionare janë fuzionuar me Ministrinë e Drejtësisë në vitin 1983.

- Skema 2.1. Strukturat shtetërore të Republikës Islame të Iranit (fushat e hijezuara tregojnë institucionet më ndikuese).

Mobilizimi politik dhe militantizmi ideologjik

Ideologjinë e bën grumbulli i ideve reciprokisht të lidhura që përdorën si armë që të ceken, të mbrohen dhe të promovohen intereset e shoqërisë. Ideologjia e regjimit të Homeinit, *vilajat-i-fekih*, i ka të gjitha veçoritë e militantizmit revolucionar. Përdorimi i saj në mobilizimin e njerëzve dhe të resurseve në dobi të synimeve revolucionare shpesh është vërejtur. Konceptet qendrore mjaft qartë janë shtruar dhe relativisht mirë janë komponuar. Bazohen në doktrinën klasike juridike dhe politike shi'ite. Krerët e saj shprehin përkrahjen e flaktë ndaj principeve të saj dhe i ndjekin me fuqi jashtëzakonisht të shprehur shoqërore me të cilën mjaft identifikohen, konkretisht me borgjezinë e imtë qytetare dhe me varfanjakët e qytetit.³⁶¹ Ithtarët janë obliguar në demonstrimin e lojalitetit të vet idealeve të saj dhe t'i bashkojnë shtresat e ndryshme nën principet e njëjta. Ajo është veçan imun në komentimet tjetërfare të botës dhe për këtë arsye në atë kuptim është vetëmjaftues sistemi i mendimeve.

Prej kur Lenini e konceptoi partinë komuniste si shtyllë të revolucionit, partitë revolucionare janë përpjekur që të trajtohen sipas standardit bolshevik. PRI, ndonëse formalisht e bëri sipas shembullit në Partinë Ko-

³⁶¹ The elements of ideology summarized are found in Edward Schils, *The Concept and Function of Ideology*, *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. 7, 2nd ed., New York, Macmillan, 1968, 66-76.

muniste të Bashkimit Sovjetik (PKBS), nuk është parti anëtarësimi. Është formuar pas revolucionit (ndonëse disa mendojnë se ajo ka ekzistuar në format elementare në të 1970-at), me qëllim që ta ruajë dinamizmin e lëvizjes revolucionare, d.m.th. ta promovojë revolucionin e përhershëm. Një nga aleatët kryesor në zbatimin e kësaj detyre janë mediumet, të gjitha nën drejtimin dhe kontrollin e regjimit. Udhëheqësia e PRI sigurisht do të dëshironte t'i kontrollojë mediumet me anë të ekuivalentit iranian të Sektorit të agitpropës të Komitetit Qendror të PKBS. Por, tani për tani drejtimi dhe kontrollimi i medimeve më tepër është në duart e institucionit juridik. PRI është më parë formësuese se sa mekanizëm kontrollues. Organi më autoritativ i medimeve është *Inmburi-yi Islami*, gazetata e përditshme që i ka themeluar kryeministri i tanishëm Mir Husein Musavi. Radio dhe televizioni kombëtar iranian veprojnë, në terminologjinë e Leninit, si hallka transmissuese për përcjelljen e të dhënave të regjimit dhe vlerësimit popullit. Duke folur formalisht Ministria e Udhëheqësisë Islame ka mbikqyrje zyrtare mbi shtypin, radion dhe televizionin shtetëror, dhe është e obligueshme për aplikimin e ligjit mbi shtypin dhe mediumet. Por në radhët revolucionare mbetet e paqartë cili është zinxhiri i komandimit që i lidh këto institucione me ministrinë, përkundër p.sh. Shoqërisë së ministrisë militante ose rrjetit të imamëve të shumave.

Një nga aspektet e mobilizimit politik me anë të ideologjisë militante janë edhe spastrimet. Institucionet më së shumti të goditura me spastrime kanë qenë armata (sidomos ato elemente ngushtë të lidhura me shërbimin informativ),³⁶² gjyqësia dhe institucionet arsimore. Në realitet, shkollat shtetërore dhe universitetet vetëm para pak

³⁶² Gregory Rose, *The Post - Revolutionary Purge of Iran's Armed Forces*, *Iranian Studies*, 17:2-3, pranverë – verë, 1984, 153-194.

kohe sërish i kanë hapur dyert e veta sepse qeveria sistematikisht i ka larguar profesorët joislamë, administratën dhe studentët. Në fillim, ajatollah Homeini e ka përqeshur idenë se ai flet në dobi të shkencës islame, medicinës islame etj. Megjithatë, mbyllja e universitetit ndërmjet 1980-1983 nuk lë kurrfarë dyshimi se regjimi, kur tashmë nuk insiston në fizikën dhe kiminë nga pikëpamja islame, këtë do të detyrohet ta bëjë kur ka të bëjë mbi të drejtën, ekonominë, historinë dhe shkencat shoqërore.³⁶³

Por nuk kanë pësuar spastrime vetëm armata, gjyqësia dhe sistemi arsimor. Ato janë zgjeruar në të gjitha shërbimet e mëdha shtetërore, nga Ministria e Punëve të Jashtme deri te Ministria e Tregtisë.³⁶⁴ Kanë qenë mjaft të vëllimshme dhe kanë arritur ta kapërcejnë kufirin e padobishmërisë së vet.³⁶⁵ Zyrtarët e regjimit shpesh kanë lamentuar ndaj mungesës së kuadrit profesional - nga paralajmërimi i kryetarit të tanishëm të Anjjat al-Islam Ali Hamneit (Hamanah) fanatikëve të regjimit: "Mos u bëni revolucionarë më të mëdhenj se Imam Homeini",³⁶⁶ deri te pranimi i drejtorit të Organizimit të Planit dhe Buxhetit se problemi më i madh i Republikës Islame është numri i pamjaftueshëm i njerëzve profesionalë dhe kompetentë".³⁶⁷ Ajatollah Husejn Ali Muntadhiri, kandidati personal i Homeinit për trashëgimtar, takohej në mënyrë rutinore, konvencionale me delegacionet që është dashur të dërgohen të përpiqen t'i përvetësojnë mërgimtarët iranianë në kthim.

³⁶³ Shih IT, 6 Aban 1362/29 tetor 1983.

³⁶⁴ IT, 6 Shahrivar 1360/28 gusht 1981.

³⁶⁵ IT, 12 Shahrivar 1361/3 shtator 1982, Minister of Interior Natiq Nuri advocated a purge of even the revolutionary committees.

³⁶⁶ IT, 9 Bahman 1360/29 Janar 1982.

³⁶⁷ IT, 2 Day 1362/23 Dhjetor 1983.

Spastrimet, natyrisht, janë bërë kërkesë dite. Shumë personalitete të dalluara të regjimit të vjetër janë ekzekutuar me akuza të ndryshme. Por spastrimet nuk i kanë kursyer as klerikët. Në deklaratën e dhënë tri vjet pas revolucionit, imami i xhumasë nga Koma, ajatollah Ali Mishkini (Mishkini) është angazhuar për sistemin e letrave personale për mullat si mjet i eliminimit të të padëshirueshmëve.³⁶⁸ Ajatollah Homeini shpesh klerikët e padëgjueshëm i ka kërcënuar me spastrime, edhe disave nga kushërinjtë e vet, nipit të Huxhet'ul-islam Husein Homeinit dhe vëllait Ajatollah Murtez Posandidi.³⁶⁹ Episodi më e njohur në spastrime kundër klerikëve pa dyshim është largimi i ajatollah Muhamed Kasim Sheri'at Mandarit në pranverë të vitit 1982, për shkak të provokimeve të shpeshtuara të regjimit.³⁷⁰ Klerikët tjerë të dalluar janë keqtrajtuar, nganjëherë fizikisht nga demonstruesit që veten e kanë quajtur "ata nga partia e Zotit" (ajatollah Hasan Taba'taba'i Qummi është rrahur në qytetin Meshhed 1983)³⁷¹ ose me sulmet indirekte të ajatollah Hameinit (Knomini), sikur në rastin e sulmit në marja'-i-taklid të Ajetullah Muhamed Riza Gulpaqganit, për shkak të këshillës drejtuar ithtarëve që mos t'i paguajnë tatimet shtetit.³⁷²

Mekanizmi tjetër për ruajtjen e nivelit të lartë të militantizmit ideologjik dhe mobilizimit politik është lufta me irakun, që filloi në shtator 1980. Ky konflikt, qartë,

³⁶⁸ IT, 31 Urdibihisht 1361/21 maj 1982.

³⁶⁹ IT, 15 Farvardin 1359/4 prill 1980; gjithashtu IT, 14 Farvardin 1360/3 prill 1981 dhe IT, 4 urdibilisht, 1360/24 prill 1981.

³⁷⁰ S. Akhavi. *Religion and Politics*, 172-180; Shih: n. 16) S. Akhavi, *The Ideology and Praxis of Shi'ism*, 211-214 (shih n. 19); David enashri, *Shi'ite Leadership, In the Shadow of Conflicting Ideologies*, në *Iranien Revolution in Pespective*, ed. Farhad Kerei, Boston, Bosworth, 1981, 119-145, This is volue 13:1-4 of the journal, *Iranian Studies* 1980.

³⁷¹ IT, 1 Farvardin 1360/2 Mars 1981.

³⁷² IT, 2 Day 1362/23 Dhjetor 1983.

ka pasur efekte negative ekonomike, duke inkuadruar inflacionin, papunësinë, mungesën e gjerave ushqimore dhe pjesëve rezervë, produktivitetin e dobët, mosangazhimin e plotë të kapaciteteve, shterrja e rezervave të valutave të huaja, balanci negativ tregtar, kontributi i dobët i kapitalit vendas, nacionalizimi i gjërave ushqimore e përcjellë me korrupsion, shkatërrimi i tregtisë etj.³⁷³

Sa u përket këtyre pasojave negative ekonomike, sigurisht ka pasur disa dobi të parapara politike që lufta të vazhdohet. Nga aspekti klerikal i PRI, partisë lufta i ka mundësuar ta ngadhënjejë kryetarin e mëparshëm Bani Sadr dhe ithtarët e tij në luftën e brendshme për pushtet. Po ashtu, PRI ka shfrytëzuar rastin e mirë që ka ardhur me luftën që ta bashkojë popullin në bazë të rrezikut të jashtëm. Çështë e vërteta, natyrisht, deri tani çdo familje ka pasur së paku një viktimë në luftë, të vdekur ose të lënduar. Njerëzit nuk kanë mundur deri në pakufi të durojnë humbje të tilla. Por, qartë, pika kyçe ende nuk qe arritur dhe regjimi donte së paku dobitë në shtigje të shkurtëra me mobilizimin luftarak të popullatës së vet.

Lufta, po ashtu, i ka kënaqur përpjekjet e klerikëve të Homeinit që ta eksportoje revolucionin e vet duke theksuar se udhëheqja irakiane - e pastaj edhe aleatët e tyre në Jordan, Arabinë Saudite dhe Egjipt - janë antiislame. Për më tepër, werihalët kanë vlerësuar se është me rëndësi të mbahet ushtria sa më larg nga Koma dhe Teherani, që oficerët aktivë të mos fillojnë të shtrojnë pyetjen për keqpërdorimin e regjimit të politikës publike.

Nuk është i saktë pohimi se është zbuluar mbëshetja e PRI klerikëve për konfliktet luftarake. Disidentët - mullat është dashur të jenë mjaft të kujdesshëm në fjalime për shkak se ajatollah Homeini ka qenë mjaft i

³⁷³ Patrick Clawson, *Iran's Economy Between Crisis and Collapse*, MERIP Reports, 11:6, Korrik-Gusht 1981, 11-15.

drejtpërdrejtë kur ka thënë se lufta do të vazhdojë deri sa qeveria bathiste e Sadam Huseinit në Irak të mos bjerë. Megjithatë, ka mundësi të vërehen vendimet divergjente në mesin e klerikëve në çështjen e luftës. P.sh. gjatë kohës së namazit të xhumasë në pranverën e hershme të vitit 1984, ajatollah Muhamed Riza Mahdavi Kani, anëtari i atëhershëm influencues i Këshillit për Mbrojtje, është nisur me rremin e zgjatur të ullirit drejt irakienëve duke thënë se sikur Iraku të ishte sulmuar nga forcat joislame iraniane menjëherë do t'u ndihmonin: ai ka mohuar se Republika Islame po kërkon çfarëdo hakmarrje kundër Irakut. Nga ana tjetër, Hujjat'ul-Islam Ali Ahbar Hashemi Rafsanjani (Hashimi Rafsanjani (referues i parlamentit, iu kundërvu deklaratës së Homeinit: "Luftë, luftë deri në fitore" dhe "Ai që konsideron luftën të parëndësishme do të konsiderohet komplotist dhe ne duhet të luftojmë kundër tij." Kryetari Hamnei këtë madje edhe e ashpërsoi duke thënë: "Ne do t'i hakmerremi armikut gjakpirës për gjakderdhjen e shëhidëve të Andimeskut dhe Dezfutit (qytetet plotësisht të rrënuara me rraketa). Paqja do të vijë vetëm me mundjen e agresorit (në vend)".³⁷⁴

Sugjerimi i regjimit se të huajt janë armiq të islamit, po ashtu i ka shërbyer interesave të militantizmit ideologjik dhe mobilizimit politik. Ky mendim është i bazuar në vizionin islam të botës të ndarë në pjesën e banuar me muslimanë dhe pjesën e banuar me të pafë. Fjalimet e Homeinit pikërisht i kanë skicuar të huajt që i inklinojnë rrënimin të islamit nga frika. Paraqitja e regjimit të fuqive të mëdha dëfton se çfarë është kjo qeveria armiqësore. Në vjeshtë 1964, gjatë kohës së fjalimit në të cilin rreptë ka

³⁷⁴ Jumhuri-yi Islai, 2 Urdibisht 1362; Kayhan, 2 Urdibisht 1362; Humhuri-yi Islai, 5 Khurdad 1362, and Juiija'at, 24 Urdibisht 1362; all cited in Nihzat, 12-26 Khurdad 1362/2 Qershor 1983.

kontestuar aktin parlamentar i cili u ka ndarë qytetarëve amerikanë të drejta kapitulluese në Iran. Homeini ka deklaruar: "Amerika është më e keqe se Britania. Britania është më e keqe se Amerika". Bashkimi Sovjetik është më i keq se të dyja së bashku. Ato janë gjithnjë e më të këqija e më të ndyta nga secila veçantë."³⁷⁵

Armiqësia ndaj SHBA është rrënjosur jo vetëm për atë që regjimi i shahut nuk ka mund të ekzistojë pa mbështetjen amerikane, por edhe vetë ka qenë mjet vullnetar e SHBA në të gjitha pyetjet e politikës së brendshme e të jashtme. Ky botëkuptim i ka sjellë SHBA-ve emërtimin e Satanës së Madh. Siç është e njohur, ndihma britanike dhe amerikane shahut para lëvizjeve të mëdha antishahiane nacionaliste në të 1950-at e hershme i ka mundësuar monarkisë që të kthehet në fron. Në masa besohet se në vitet vijuese korporatat multinacionale amerikane dhe programet vashingtonase të aftësimin dhe ndihmesës, sidomos në çështjet e armatës dhe shërbimit informativ, kanë qenë shtyllë të represionit shahian.

Në javët e para të revolucionit disponimi anti-amerikan nuk ka qenë i shprehur, por gjërat filluan të ndërrojnë në verë të 1979 - sigurisht për shkak se u bë e dobishme për fraksionet klerikale dominante që t'i diskreditojnë rivalët e vet me akuzat mbi lidhshmërinë me SHBA. Mbytja e ajatollah Murteza Mutaharit (Mutahhari) në prill 1979 ka qenë ngjarja kyçe në grusht shtetin anti-amerikan. Pa diskutim, Mutahari ka qenë mendimtari më krijues social në mesin e klerikëve në periudhën pararevolucionare.³⁷⁶ Ai qartë ka qenë një nga studentët e dalluar të Homeinit dhe ka qenë kryetari i parë i Këshillit revo-

³⁷⁵ Ruhollah Khomeini, *Islam and Revolution*, ed. Hamid Algar, Berkeley, Mizan Press, 1981, 185.

³⁷⁶ S. Akhavi, *Religion and Politics*, 117-129 (shih: n. 16).

lucionar. Për mbytjen e tij janë akuzuar grupet për të cilat konsiderohej se marrin donacion nga SHBA.

Problemi i dytë me të cilin regjimi është ballafaquar ka qenë si të veprohet me pakicat kombëtare, sidomos me Kurdët. Kërkesat e kurdëve për autonomi janë konsideruar nga klerikët e PRI si kërkesa për shkëputje; SHBA-të sërish janë parë si dorë e fshehtë që e orienton lëvizjen kurde. Siç është e njohur mirë, pranimi i shahut në SHBA për shkaqe shëndetësore në tetor të vitit 1979 ka rezultuar me akuzat e zjarrta të Homeinit në një varg fjalimesh që drejtpërdrejt i kanë paraprirë marrjes së ambasadës amerikane në nëntor. Prej atëherë, përkundër çlirimit të amerikanëve në janar të vitit 1981, militantizmi revolucionar është mbështetur në vizionin e SHBA-ve si armik kryesor i islamit. Ndërkohë, invazioni i qershorit i vitit 1982 i Libanit nga aleati amerikan, Izraeli dhe pasojat e tij, kanë qenë për regjimin shkaqe plotësuese që të nxitet urrejtje e thellë ndaj SHBA-ve.

Bashkimi Sovjetik po ashtu është konsideruar armik i përbetuar i islamit. Regjimi iranian kurrë nuk ka ngurruar ta akuzojë invazionin sovjetik të Afganistanit në dhjetor të vitit 1979 dhe okupimin e kontinuar të këtij vendi.³⁷⁷ Gjykimi i anëtarëve të Partisë Iraniane Tudeh (komuniste) më 1983 i ka zemëruar Sovjetët, të cilët disi e kanë mbuluar urrejtjen e vet duke i atakuar reaksionarët e paemërtuar të regjimit. Qeveria iraniene po ashtu ka refuzuar ta përtërijë kalimin e gazit natyror në Bashkimin Sovjetik. Regjimi klerikal iu ka lejuar demonstruesve të marshojnë deri tek ambasada sovjetike në Teheran dhe madje ta heqin dhe djegin flamurin sovjetik. Por, megjithatë i ka penguar ta marrin ambasadën dhe t'i ro-

³⁷⁷ Zaimay Khalilzad, *Soviet Dilemmas. Strategy in Khomeini's Iran*, në *Iran Since the Revolution*, ed. Barry Rosen, Boulder, Colo; Social Science Monographs, 1985, 113-132.

bërojnë diplomatët e saj. Regjimi sigurisht është frikësuar se reaksioni sovjetik do të ishte shumë më i ashpër dhe momental, se sa ka qenë rasti me Amerikën. Sovjetët janë konsideruar satan i vogël. Paraqitet divergjenca interesante në fotografinë e regjimit të klientëve të fuqive të mëdha. Siç është thënë më herët, regjimi i ka kritikuar qeveritë e Arabisë Saudite, Jordanit, Egjiptit, Marokos dhe natyrisht Izraelit (por jo Turqisë dhe Pakistanit); në rastin tjetër i ka përkrahur regjimet e tilla siç janë ata në Korenë Veriore, Kuba, Angolë, Jemenin Jugor e tjetërkund.³⁷⁸

Sido qoftë, fotografia e regjimit e botës së jashtme edhe më tej do të formësohet me pikëpamjet e Homeinit të urrejtjes së huaj ndaj islamit. Homeini beson që "monarkia kurrë nuk do të kthehet, dhe që 'Ata' përpiqen ta vendosin republikën islame amerikane".³⁷⁹ Për këtë konfrontimi me fuqitë e jashtme do të vazhdojë të komandojë me qëndrimet e liderit të regjimit.

Aplikimi i ligjit islam

Jeta publike në Iran është e përshkruar me ndikimin e ligjit islam. Por, ekziston një paradoks. Fjalimet publike gjithashtu janë të mbushura me simbole të ligjit islam; por në aplikimin e dispozitave ligjore ka më pak sukses, se sa do të pritej. Se diçka e tillë po ndodh në republikën islame deri diku është shqetësuese për regjimin. Shtypi shtetëror ka sjellë lajme mbi denimet e spekulatorëve të tregut të zi, stërshitësve të drogës, kontrabandistëve, aty-

³⁷⁸ Richard Cottam, *Iran's Perception of the Global strategies of Big Powers*, në: *Iran Since the Revolution*, fq. 133-147.

³⁷⁹ IT, 18 Shahrivar 1362/9 Shtator 1983.

re që kanë pirë alkohol, adulterëve dhe diviantëve politikë. Por, madje edhe në gjyqet e rëndomta, në krahasim me ata revolucionarë, vështirë është të dihet se si janë ndjekur standardet rigorozë islame. Do të ishte me rëndësi që këto standarde të aplikoheshin çdokund për ngritjen e temperaturës revolucionare të shoqërisë. Është e njohur se prokurori shtetëror, me jurisdikcion mbi gjyqet jorevolucionare, ka shpallur dekretin në mars të vitit 1982 se personat të akuzuar për "luftë me Zotin" dhe "korrupsion në vend" do të mund të kenë mbrojtës; por ka theksuar edhe se mbrojtësit duhet të besojnë në fajin e klientëve të tyre sipas aktpadisë (madje edhe para gjykimit). Ata do të ishin avokatë "mbrojtës" aq sa mund të kërkojnë denimin më të vogël, por jo edhe pafajësinë e klientëve të vet.³⁸⁰

Njëfarë shenje e normalizimit ka qenë shkrirja e gjyqeve revolucionare me Ministrinë e Drejtësisë. Duhet cekur se, kur gjyqtari kryesor i Gjyqit suprem ayatollah Abdul Karim Erdelili ka dëshiruar shkrirjen e tillë më 1982, Homeini e refuzoi këtë ide. Por në fund Erdebili mbizotëroi, ndoshta për atë se Homeini ka qenë i bindur se efikasiteti i sistemit gjyqësor është më i rëndësishëm nga përparësitë e mundshme të militantizmit ideologjik që sistemi i ndarë i gjyqeve revolucionare ka mundur ta sjellë.³⁸¹

Gjyqet revolucionare, në çdo mënyrë, kërkojnë suspendimin e rregullave të rregullta. Për shembull, gjykimet e përbashkëta janë të ndaluara me ligjin islam, por është e mundur të ftohen principet e shkallës së dytë (interesi i përbashkët e bashkësisë) që përkohësisht standardet rigorozë islame të lihen anash, kurse bashkësia islame të mbrohet nga armiqtë e vet. Problemi që rritet

³⁸⁰ IT, 29 Isfand 1360/19 mars 1982.

³⁸¹ IT, 7 Khurdad 1361/25 aj 1982. The merger occurred in 1983.

është ai që thëniet dhe tradicioni në lidhje me imami Aliun, më të respektuarin nga të gjithë imanët shi'itë, nuk tregon se ai është larguar nga standardet më rigorozet të ligjit. Edhe ky rregull sigurisht është lëshuar në kohët jo të qeta të periudhës revolucionare; juristët e atëhershë kanë hequr dorë nga parmat rigorozet nga të cilat imam Aliu kurrë, ka abstenuar duke lënë ndjenjën e urrejtjes në vetëdijen e njerëzve.

Në fushën tjetër ky aplikim ka hasur në probleme në Republikën islame për shkak të mospajtimit me dispozitat ligjore për pronësinë private. Kjo materie komplekse nuk mund të shpjegohet hollësisht këtu, por vlen të përmendet se ligji pranueshëm për tokën ende është aplikuar. Në këtë rast Homeini nuk ka marrë qëndrim të qartë në lidhje me ekspropriimin dhe / ose konfiskimin e pronësisë. Kjo d.m.th. që konflikti fraksionues ka vazhduar me ata që kanë përkrahur plotfuqishmërinë e ligjit mbi ekspropriimin vetëm që me të drejtën e vetos kanë qenë të pamundësuar nga Këshilli i rojtarëve. Në realitet, Këshilli aq shumë ligje ka penguar me veto, sa që ajatollah Homeini ka kërkuar që anëtarët e parlamentit mos ta lejojnë fuqizimin pa diskutim serioz dhe përsiatjes së gjërë në mënyrë që ta pengojnë veton e mundshme nga Këshilli.³⁸² Në vjeshtë të 1981 Homeini në heshtje e lejoi manovrën e jashtëzakonshme të delegatëve të parlamentit, i cili ka kërkuar që fakihu t'i përcjellë disa nga prerogativat e veta në institucionet juridike duke u thirrur në principet e shkallës së dytë. Ndonëse kjo është bërë që parlamentit t'i mundësohet që t'i shmanget vetos së Këshillit të rojtarëve kjo kurrë nuk është testuar.³⁸³ Qartë, Homeini sigurisht është dashur të ketë mendim tjetër

³⁸² IT, 8, 15 Bahman 1361/28 Janar, 4 Shkurt 1983.

³⁸³ IT, 1 Aban, 1360/23 Tetor 1981.

për këtë pyetje sepse në fillim të vitit 1983 u ka tërhequr vërejtjen anëtarëve të parlamentit: "Nëse Këshilli i rojtarëve thotë se diçka është kundër islamit, atëherë kjo është kundër islamit."³⁸⁴

Problemet tjera në aplikimin e ligjit islam inkuadrojnë në tregtinë e brendshme, politikën banesore dhe punësimin. Si rezultat të ikjes së pronarëve shumë apartmane dhe shtëpi qëndrojnë të zbrazëta. Kriza banesore ekziston për shkak të migrimit të rëndësishëm fshat - qytet në vitet e gjashtëdhjeta dhe shtatëdhjeta dhe është rritur gjatë kohës së revolucionit. Dëshira e skamnorëve të qytetit që të vendoset në objektet e lëshuara ka inicuar konflikt. Disa nga klerikët kanë përmbajtur këtë ngujina të pronësisë së huaj por ligjet juridike mbi konfiskimin e vendbanimeve të tilla kanë qenë të refuzuara nga Këshilli i rojtarëve. Megjithatë shkelje serioze të ligjit kanë ndodhur në rastet lokale.

Mbase rasti më i njohur i shkeljes zyrtare të qëllimtë të rregullave të Këshillit ka qenë ai i Hujjat al-Islam Ali Akbar Natiq Nuriut, ministrit të Punëve të Brendshme. Ai është ftuar prej komisionit parlamentar në përgjegjësi për pjesëmarrje në shpërndarjen ilegale "të mijëra parcelave të pronësisë private nëpërmjet zyrë qytetare teheranase" duke shkelur Ligjin mbi administrimin e qytetit. Megjithatë, Natiq Nuri i mbijetoi kritikave në trupat legislative, çka d.t.th. se ithtarët e konfiskimit janë të fortë në parlamentin iranian.³⁸⁵

Shteti i ka nacionalizuar industrinë e caktuara dhe e tërë tregtia e jashtme dhe sistemi bankar tani për tani është nën kontrollin shtetëror. Në ndërmarrjen e këtyre aksioneve qeveria u pa për të madhe tregtarëve në baza-

³⁸⁴ IT, 15 Bahman 1361/4 Shkurt 1983.

³⁸⁵ IT, 20 Aban 1362-11 Nëntor 1983.

rin tradicional dhe atyre industrialistëve që shahu ka tentuar t'i shndërrojë më klasë që do ta përmbajë sistemin. Edhe pse i është kundërvënë këtyre të fundit, kjo regjimit nuk i ka bërë dëm të madh. Por pakënaqësia e tregtarëve ka shtruar probleme serioze. Shikuar historikisht, ata megjithatë kanë qenë burimi kryesor i të hyrave për klerikë dhe ata kanë kontrolluar shpërndarjen dhe shitjen e gjësendeve brenda vendit. Në tetor 1980 bazarët në Teheran dhe Komë kanë bërë grevë dhe aksionet e ngjashme prej atëherë janë kërcënuar kohë pas kohe.

Ajatollah Homeini ka proklamuar në dhjetor të vitit 1982 se sipas mendimit të tij shteti nuk është më në situatën revolucionare. Ai me atë rast ka shpallur manifestim prej tetë pikave duke kërkuar përtëritjen e plotë të normave juridike islame.³⁸⁶ < > Në mesin e principeve të këtij dokumenti janë edhe psh. "Që zyrtarët e regjimit duhet t'i ndërprejnë përgjimet e palejueshme të telefonit, bastisjen e shtëpive, arrestimit dhe konfiskimit të pasurisë". Megjithatë, opozita e regjimit ka vazhduar t'i akuzojë gjyqtarët islamë për lëshime. Më aktivja prej grupeve opozitare, Muxhahidin Halk, ka deklaruar se numri i caktuar i të burgosurve politikë në Iran është në situatën e njëjtë që ka mbretëruar edhe nën shahun. Është ironike se ata gjithashtu kanë deklaruar se numri i të burgosurve është rritur sipas deklaratës paraprake dhe pamfletit në të shtatëdhjetat e vonshme. Amnesty International vazhdon të llogarisë Iranin si njëri prej shkelësve më të këqinj botëror të të drejtave njerëzore.³⁸⁷

Është e pashmangshme që tollovia e caktuar të ketë ndodhur në periudhën revolucionare rreth aplikimit të ligjit islam. Megjithatë, revolucionin e kyq edhe ndërprerjen

³⁸⁶ IT, 3 Day 1361/24 Dhjetor 1982.

³⁸⁷ Shih: IT, 7 Aban 1361/29 Tetor 1982, dhe IT, 9 Mehr 1362/30 Shtator 1983.

radikale, ose përpjekja e ndërprerjes radikale me të kaluarën ende është kalim i papërkryer në sistem të ri. Për arsye që ligjet parlamentare ende nuk i kanë përfshirë sferat e caktuara të jetës, gjyqtarët janë ballafaquar me aplikimin e normave juridike të regjimit të vjetër. Në mars të vitit 1982, i shqetësuar për shkak të rrezikut të kontaminimit të aplikimit islam me principet e pandershme, prokurori shtetëror ajatollah Rabani Amlashi i ka autorizuar gjyqtarët ta përdorin të drejtën e diskrecionit ose mos ta aplikojnë ligjin joislam ose të kërkojnë zgjidhje të ndonjë pyetjeje nga ndonjë gjyqtar më i njohur islam.³⁸⁸

Dhe përfundimisht, sfera e aplikimit është me rëndësi të madhe për bankat. Ligjet e reja janë sjellë me dispozitat mbi heqjen e kamatave. Megjithatë ligji nuk është sjellë publikisht dhe tani për tani nuk është e mundur të përcaktohet se a respektohen këto rregulla apo jo. Në një tubim ndërmjet raportuesit nga kuvendi Hashami Rafsanxhanit dhe guvernatorit të bankave kryesore shtetërore raportuesi refuzoi kërkimin e profitit si bazë për institucionet financiare nacionale.³⁸⁹ Kreditet jokamatore do të zgjerohen, siç është thënë, por, pasi sistemi i ri është bërë efektiv me 1 Bahman 1362 (21. 01. 1984) ende është herët të thuhet se sa do të jetë efiaks ky aplikim.

Nuk ka askund në ligjin islam ndalesë kategorike të llogaritjes së kamatës, por fajdeja është e ndaluar. Përpjekjet paraprake, sikur në Pakistan, nuk kanë qenë të suksesshme në çështjen e kamatës. Nganjëherë është bërë edhe ndryshimi në terminologji, kështu që kamata është quajtur llogaritja e shërbimit. Ndoshta më së shumti që mund të thuhet për përparimin në aplikimin e ndalesës së kamatës është ajo që përqindjet konsiderue-

³⁸⁸ IT, Isfand 1360/19 Mars 1982.

³⁸⁹ IT, 2 Day 1362-23 Dhjetor 1983.

shëm janë zvogëluar, por nuk janë anuluar. Mendimi i Homeinit për funksionin unik të parlamentit është që ta shtrojë rendin e ditës dhe ta skicojë sistemin juridik për aplikimin strikt të ligjit islam.³⁹⁰

Por interpretimi i asaj që e përbën këtë ligj është ndërruar. Kjo është prap fushë në të cilën Homeini nuk ka vënë qëndrim kategorik.

Ndikimi i klerikalizmit në shoqëri

Sundimi klerikal prej shkurtit të vitit 1979 ka pasur ndikim dramatik në jetën ekonomike, sociale dhe politike të shoqërisë iraniane. Edhe pse regjimi mjaft i ka redukuar shpenzimet publike të qeverisë së shahut, përpunimi i dobët ekonomik ka pamundësuar programet zhvillimore në periudhën revolucionare. Regjimeve revolucionare është vështirë t'u shmanget problemi i ekonomisë së dobët. Vërtet, zyrtarët shpesh e kanë lidhur kontributin e dobët ekonomik me kushtet ekzistuese kaotike.

Krahas këtyre faktorëve ekonomikë jo të favorshëm, dy faktorë të tjerë duhet theksuar si veçan të rëndësishëm: regjimi ka injoruar politikën e planifikimit në fshat dhe përkundër premtimit se do të ndërprejë modelin ekonomik të shahut, Republika Islame ka ndjekur rrugën e njëjtë sipas ekonomisë rentiere. Për më tepër, vendi ka vazhduar të importojë sasi të mëdha të grurit, ushqimit të gatshëm dhe të mirave konsumuese. Edhe pse autonomia është parullë, në realitet ka vazhduar varshmëria nga tregu ndërkombëtar.

³⁹⁰ Ruhollah Khomeini, *Hukumat-i Islami*, 3-rd. ed. (Najaf, 1391 H.Q./1971, 53.

Bani Sadri, që veten e ka konsideruar, teoricien ekonomik, ka përfaqësuar konceptin e ashpërsimit të lidhjeve iraniane me kapitalizmin ndërkombëtar. Por as gjatë sundimit të tij, as pas rënies kjo kurrë nuk ka hyrë në fuqi.

Gjatë kohës së monarkisë prodhimi i naftës ka arritur maksimumin prej 5-5.5 milionë barela në ditë. Në revolucion ai ka arritur në 0.6 milionë, e madje edhe më pak në tetor të vitit 1985. Rrezik për qeverinë paraqiste politika jokohërente e industrisë dhe e investimeve – që mos ta përmendim bujqësinë – plotësisht janë mbështetur në të ardhurat prej naftës për importimin e gjësëndeve në mënyrë që ta kënaqë popullin. Standardi jetësor sigurisht ka rënë në krahasim me regjimin paraprak, por shpërndarja e pasurisë është shumë më e unjtësuar sot se ka qenë nën pahlavitët. Natyrisht, të ardhurat e përgjithshme kanë rënë për të gjithë. Për të pafuqishmit, shërbimet janë më të mira se sa më herët. Por problemet ekzistojnë në lidhje me sistemin e racionalizimit dhe llojet tjera të ndihmave që klerikët lokalë i kanë shfrytëzuar që vetes t'i sigurojnë privilegje ose personalisht janë pasuruar. Ajatollah Husejn Ali Mantazeri i ka thënë grupit të klerikëve një të xhumaje në Teheran në dhjetor të vitit 1983 që të ruhen nga jetesa të ndarë nga masat dhe kënaqësisë në luks. Ai ka gjykuar ndarjen që është rritur ndërmjet popullit dhe klerikëve nën ndikimin e revolucionit.³⁹¹ Ndikimi i gjërë i klerikalizmit mund të kundrohët nëpërmjet arsimimit dhe rolit të femrës në shoqëri. Arsimimi fillor ka qenë më së paku i çrregulluar nga të gjitha nivelet arsimore në revolucion. Por zyrtarët e regjimit kanë qenë mendjempërtë dhe se nxënësit e shkollave të mesme kanë marrë pjesë në demonstratat anti-monarkiste më 1978-1979. Spiunët kanë qenë të vendo-

³⁹¹ IT, Day 1362/23 Dhjetor 1983.

sur në shkollat fillore të ndryshme t'i njoftojnë kompetentët mbi aktivitetet disidente. Shkollat e larta dhe universitetet kanë prezentuar provokim më të madh për regjimin. Spastrimet, siç është thënë më herët, i kanë goditur këto institucione dhe rrjeti i ngjashëm i spiunëve ka pamundësuar aktivitetin politik. Për më tepër, politika aktuale angazhohet për kthimin e studentëve që studiojnë jashtë dhe për ndërprerjen e lejeve atyre që kërkojnë studimin jashtë Iranit. Mirëpo, kapaciteti i kolegjeve dhe universiteteve iraniane është i vogël, sepse ekziston mungesa e ligjëruesve të kualifikuar. Një vlerësim thotë se kjo mungesë është rreth 50%.

Republika Islame po ashtu është e shqetësuar me kthimin e profesionalistëve të vet në Iran. Kjo sidomos është e shprehur në rastin e mjekëve, inxhinierëve dhe profesorëve. Regjimi madje ka themeluar shkollën speciale në Teheran për fëmijët e emigrantëve iranianë që pamjaftueshëm e kanë njohur gjuhën amtare.³⁹²

Pasi me muaj kanë qenë të mbyllur, qeveria shpalli hapjen e sërishme të universiteteve në pranverë të vitit 1983. Provimet pranuese kanë qenë në verë, por vetëm në fund të dhjetorit është shpallur regjistri i atyre që kanë dhënë provimin. Më shumë se 60.000 studentë që i janë nënshtruar provimit, pothuaj gjysma (29.371) qenë pranuar. Pushteti ka pasur nevojë që të verifikohet përshtatshmëria politike dhe morale e studentëve për çka kanë pasur nevojë gjashtë muaj. Studentët që tashmë kanë qenë të regjistruar kur universitetet qenë mbyllur më 1980, janë verifikuar që të shihen devijimet e tyre ideologjike.³⁹³ Duhet magjepsur me redukimin e tillë të numrit të studentëve në krahasim me numrin para revolucionit. Efekti i

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*

numrit më të vogël të studentëve ndoshta është i paqartë. Numri i madh i studentëve në periudhën e mëparshme nuk do të thotë se kërkesat e vendit janë plotësuar. Por nëse vazhdon organizimi joadekuat i resurseve për nevojat arsimore dhe lufta me Irakun, kurse vendi takohet me vështirësitë tjera, kriza e madhe arsimuese së shpejti do të dalë para udhëheqjes shtetërore.

Disa studime janë botuar duke dëftuar se klerikalizmi konsiderueshëm i ka përparuar synimet e veta në aspekt të statusit të femrës.³⁹⁴ Në fillim, qeveria është ballafaquar me lëvizjen e fuqishme për të drejtat e femrave, që në masë të madhe ka marrë pjesë në protestën anti-shahian. I gatshëm t'i aplikojë normat islame në lidhje me rolin e femrës në shoqëri, regjimi megjithatë përkohësisht ka lëshuar pe para kësaj lëvizjeje. Konflikt ka shkaktuar urdhëresa e Homeinit që femrat duhet të mbulohen në jetën publike. Në Ditën ndërkombëtare të gruas - 8 mars të vitit 1979 gratë masovikisht kanë demonstruar. Edhe pse urdhëresën për mbulim e kanë pasur në mend, po ashtu ka qenë edhe abrogimi i Ligjit mbi mbrojtjen e familjes nga ana e qeverisë nga viti 1967, ligjit ka mundur që gratë e martuara mund të kërkojnë divorcin dhe i cili në të vërtetë ka pamunduruar meshkujt të martohen më tepër se me një grua. Ndonëse shumë gra që kanë marrë pjesë në demonstrata nuk i kanë shprehur përkrahje monarkisë që e ka sjellë këtë ligj, ato i janë kundërvënë abrogimit të tij.

Regjimi në fillim ka marrë qëndrim defanziv, por ka përvetësuar taktikën e presionit indirekt kundër lëvizjes së grave. P.sh. ai ka përkrahur gratë që kanë qenë më tepër proklerikale që të mbulohen dhe të kërkojnë në vendin e punës që femrat tjera ta bëjnë këtë gjë.

³⁹⁴ Eliz Sansarian, *The Women's Rights Movement in Iran*, New York, Praeger, 1982, Guity Nashat, ed., *Women and Revolution in Iran*, Boulder, Westview, 1983.

Redaktoret në televizion janë larguar për shkak të refuzimit që të pranojnë mbulesën "e njerëzishme" islame. Shumë punëtore femra në zyrat e qeverisë janë shpallur tepricë, me arsyetim se qeveria po zvogëlon birduracionin. Gjyqtaret femra janë larguar të gjitha, iu është ndaluar praktika dhe iu është rekomanduar të kërkojnë emërtime "klerikale dhe të nëpunësit" në jurisprudencë. Shumë firma dhe banka kanë filluar që njerëzisht t'i refuzojnë kandidatët femra. Ndalimi i abortimit që është sjellë në shtator të vitit 1978 nga kabineti i Sherif Imamit (Sharif Emami) si "koncesion": klerikëve serish ka hyrë në fuqi.³⁹⁵

Ekzistojnë shumë ajete në Kur'an që, nëse merren tekstualisht, i redukojnë femrat të jenë ndihmëse të meshkujve në rastin më të mirë, e në më të keqin instrument të mashkullit. Pozita inferiore e femrës në ligjin islam del qartë në vlerën e saj të dëshmimit dhe asaj që ato mund ta trashëgojnë. Përkundër këtyre, pa dyshim shumica e grave, që aktivisht kanë marrë pjesë në revolucion, kanë ndihmuar aplikimin e regjimit të ligjit islam në pyetjet që kanë të bëjnë me ata. Kjo sigurisht është në lidhje me faktin që shumë femra aktiviste janë ngritur nga klasa më e ulët ose borgjezia e imtë. Pasi ky ka qenë rast, bindjet e familjeve të tyre janë më afër tradicionales, që kanë cekur klerikët, se sa tek ata nga klasa e mesme dhe te femrat e punësuara.

Dhe përfundimisht, problemi shoqëror të cilin duhet hulumtuar në sferën e jetës sociale është çështja e pakicave. Shikuar historikisht, shteti ka përmbajtur numër të madh të pakicave etnike, gjuhësore, fisnore dhe fetare. Disa nga këto grupe - sidomos ato etnike, gjuhësore dhe fisnore - kanë nxitur shtetin rreth çështjes së pushtetit, legjitimitetit dhe autonomisë. Në periudhën e mëvonshme pahllavi, Kurdët dhe Azarët, pakicat turke

³⁹⁵ Azar Tabari, *The Enigma of the Veiled Iranian Women*, MERIP Reports 12:2, Shkurt 1982, 26.

në perëndim dhe veriperëndim të Iranit, kanë qenë më aktivët në kërkimin e autonomisë.

Mosdëgjueshmëria kurde që fokusuar në refuzimin e regjimit që t'u lejojë kurdëve autonominë kulturore dhe po ashtu në injorimin e rëndësishëm, të qëllimtë të regjimit të nevojave socialo-ekonomike të kurdëve. Ndonëse kurdët shi'itë kanë hyrë në koalicion me qeverinë klerikale, sunitët kanë qenë në konflikt të ashpër me Teheranin prej fundit të vitit 1979. Regjimi sikur në fillim ka dëshiruar të bisedojë me kurdët dhe ajatollahu i tyre i lartënderuar Mahmud Telihani (Taliqani) ka udhëtuar ndërmjet fiseve dhe qeverisë. Por Homeini i refuzoi propozimet e emisarit të vet dhe i akuzoi kurdët se dëshirojnë jo më pak se shkëputje.³⁹⁶ Sipas studentit holandez Martin van Bruinisenit (Bruinnissen) komitetet revolucionare në zonat të afërta me Teheranin (siç është Urmia) kanë dërguar gardat revolucionare ta shuajnë kryengritjen kurde, madje edhe në zonat ku kurdët e kanë marrë tokën nga pronarët e pasur të cilët kanë qenë ithtarë ideologjik të regjimit të vjetër.³⁹⁷

Një pjesë e problemit për regjimin ka qenë edhe ai që kurdët janë bërë aleatë të organizatës Muxhahidin Hallkëve, për të cilën supozohet se është përgjegjëse për vrasjet e shumë liderëve të regjimit. Por ky nuk është ndonjë argument bindës kur dihet se kjo aleancë nuk ka ekzistuar në vitin e parë të revolucionit. Por kur Partia Demokratike Kurde (PDK) u pajtua në dhjetor të vitit 1981 që të bashkohet me ish-kryetarin Bani Sadri dhe liderin e ikur të muxhahidinëve Mesud Raxhavin në Kë-

³⁹⁶ IT, 16 Shahrivar 1358/7 Shtator 1979.

³⁹⁷ Martin van Bruinisen, *Kurdish Nationalism and Sunni Shi'i Conflict's*, punimi në Workshop on the History and Politics of Religion's Movements in Iran, Institute of Comparative Social Research, Free University of Berlin, West Berlin, FRG, 5-7 Shtator 1980.

shillin Nacional të Rezistencës,³⁹⁸ krejtësisht u përcaktua në taborin kryesor të opozitës.

Në shtator dhe tetor të vitit 1982 regjimi filloi ofensivën më të madhe në luftë me Irakun. Vlerësohet se dymbëdhjetë mijë peshmargë (luftëtarë kurdë) janë ballafaquar me sulmin njerëzor të Basixhëve të rinj, me artilerinë largqëlluese dhe me bombat fosforike. Ka pasur njëzet e pesë mijë refugjatë në zonën kurde dhe në fshatrat dhe qytetet nën kontrollin e qeverisë kur janë kryer masakrat, deportimet e detyrueshme në pjesët tjera të Iranit dhe propaganda fetare shi'ite.³⁹⁹

Fotografinë e bën më të komplikuar fakti se më së paku dy organizata kurde kanë qenë aktive kohëve të fundit. E para është PDK, lideri i së cilës është Abdurrahman Kasemlu (Abd al-Rahman Qassemu), marksist, i cili sigurisht më shumë do të dëshironte pavarësinë e plotë, por ka qenë i gatshëm ta pranojë edhe autonominë e plotë. Marksisti më radikal Kamela, maoist, e shihte çlirimin në kontekst të revolucionit komunist në tërë këtë zonë. Të gjitha fraksionet kurde, deri në esencë ithtarë të revolucionit të përhershëm komunist, kanë paraqitur sprovë tepër të madhe për zyrtarët e regjimit.

Për këtë kurdët janë konsideruar armiq të papajtueshëm të revolucionit islamik, të cilët duhet të ngadhënjehen me çdo kusht.

Pakicat tjera kanë qenë më pak aktive në kohët e fundit. Arabët etnik në jugperëndim nën shejh Muhammed Hakanin (Sheykh Muhammad Khaqani) kanë qenë të qetë prej vitit 1980. Azarët sigurisht kanë qenë të tmerruar me rezistencën e Sheriatmadarit, i cili ka qenë sigurisht mullë më i vjetër nga Azerbejxhani. Homeini kishte

³⁹⁸ Kurdët, Bani Sadr dhe Raxhavi prej atëherë janë ndarë.

³⁹⁹ Fred Holliday, *Year IV of the Islamic Republic*, MERIP Report's, 13:3, Mars - Prill 1983, 7.

shumë simpatizues në Azerbejxhan. Është shumë me rëndësi kjo, të kihet në mend, kur përsiatet për vijën e studentëve të universiteteve fetare në Komë. Në të kaluarën trupin studentor të shkollave fetare të qytetit 33% e përbënin azerbejxhanasit.⁴⁰⁰

Nëse mund të thuhet se Sheriatmadari ka komanduar me ithtarët e vet, atëherë regjimi do të duhej të jetë shumë më i kujdesshëm. Por ky nuk ka qenë rast për shkak se Homeini ka qenë *marjai-i-taqlid*⁴⁰¹ për shumë Azarë.

Fati i pakicave më pak aktive, në këtë rast fetare, gjithashtu mund të ceket. Bashkësia Hebraike Iraniane është përgjysmuar prej revolucionit. Shumë hebraikë e kanë lëshuar vendin me fillimin e armiqësive që qeveria ka treguar ndaj Izraelit. Qëndrimi i qeverisë ndaj hebraikëve iranianë është se ata paraqesin kolonën e pestë dhe se aktivitetet e tyre duhet rigorozisht të rregullohen. Ndonëse hebraikët, shikuar nga pikëpamja islame, janë pakicë fetare legalisht e konstituuar, janë ballafaquar me aplikimin e ligjit islam që solli deri te ekzekutimi i disa liderëve të dalluar të bashkësisë së tyre.⁴⁰²

Behaitët, në anën tjetër, janë në pozitë shumë më të pasigurtë, sepse konsiderohen heretikë në islam. E formuar nga mesi i shekullit 19 feja e behaijve jo vetëm që nuk ka "lajthitur" nga "rruga e drejtë" kur është ndarë me islamin, por ka rënë në situatë pa rrugëdalje për shkak të pohimit të vet mbi librin dhe pejgamberin më autoritativ. Në periudhën pahllavi Behaitët kanë kaluar nëpër valët e persekutimit 1954/1955, por situata e tyre nën Republikën Islame është shumë më e keqe. Behaizmi që ndaluar nga qeveria dhe anëtarët e tyre janë largu-

⁴⁰⁰ S. Akhavi, *Religion and Politics*, 196-197, (shih N. 16); Fischer, *Iran*, 79.

⁴⁰¹ Titulli që shënon 5 ose 6 klerikët më të dalluar.

⁴⁰² Farhad Kazemi, *Iran, Israel and the Arab-Israeli Balance*, në: *Iran, Since the Revolution*, 83-95. (Shih: N. 39).

ar nga puna, prona e tyre është konfiskuar, disa janë burgosur e të tjerët janë mbytur. Përkatësia fesë së Behaijve vetvetiu është konsideruar dëshmi e mjaftueshme e për-krahjes Izraelit dhe Perëndimit.

Përfundimet

Kemi parë se islami në jetën publike dhe politike iraniane është rrënjësor thellë, por pasojat e kësaj ende nuk janë kundruar plotësisht. Çfarë do qoftë që mendohet për motivet dhe qëllimet e klerikëve shi'itë në Iran, askush nuk mund të dyshojë se ata kanë shkuar më tej në periudhën e shkurtër të sundimit të vet se sa që shumica e njerëzve mendojnë se është e mundur. Ky artikull ka analizuar islamin iranian në disa rrafsh duke kyçur raportet klerikët - shteti, mobilizimi dhe ideologjia, aplikimi i ligjit islam dhe ndikimi socio-ekonomik i klerikalizmit.

Përkundër shumë pengesave qeveria e Republikës Islame ka hyrë në vitin e pestë të revolucionit dhe i ka detyruar sociologët që t'i riformulojnë modelet e veta dhe ta vënë kujdesin maksimal në ndikimin e ideve në shpjegimin e transformimeve të gjëra shoqërore. Maks Veber, pionier i sociologjisë politike moderne, ka përfaqësuar tezën se transformacionet e mëdha sociale duhet patjetër të analizohen ndaras nga faktorët kulturorë. Shumica e modeleve sociologjike të revolucioneve i është kundërvënë kësaj qasjeje por, nëse nuk pohohet se fenomeni iranian nuk është revolucion, është e qartë se ky kundërshtim duhet pa tjetër të lëshohet.

Natyrisht, shkaqet sociale dhe ekonomike kanë qenë jashtëzakonisht të rëndësishëm. Por faktorët ideologjik, jo vetëm që kanë qenë të rëndësishëm në përgatitjen e platformës për këtë revolucion, por, po ashtu, edhe sot

janë thelbësorë. P.sh. regjimi ka krijuar armiq nga qeveritë e të gjitha vendeve përreth. Si mund të shpjegohet kjo tjetërfare veç me ideologji militante? Në periudhat e mëhershme të historisë iraniane qeveritë kanë tentuar t'u shmangen në të njëjtën kohë marrëdhënieve të këqia në të dy anët kryesore fuqitë që përpiqen ta zgjerojnë ndikimin e vet në Iran. Klerikët këtë e kanë hedhur dhe i kanë quajtur të dy superfuqitë satanë. Kjo po ashtu është pyetje e figurativitetit ideologjik.

Nuk është vetëm ideologjia me këtë regjim. Shumë sosh është bërë pragmatikisht. P.sh. aleancat taktike fillestare me grupet e caktuara më vonë janë shkëputur në luftë për pushtet. Sido qoftë politikën konkrete e kanë formuluar klerikët që kanë pasur ndikime të mëdha reale në jetën publike. Askush nuk mund ta dijë çfarë sjellë ardhmëria, por shumë janë të bindur se klerikalizmi nuk do të ndërrohet lehtë. Shi'izmi pas gjithë kësaj është fakt historik i jetës iraniane që sigurisht do të ndikojë në politikën iraniane në kohët që vijnë qoftë këta janë *vilajat-i-fakih-ët* e Homeinit ose ndonjë variant tjetër.

Pjesa III

Hermeneutika e pluralizmit religjioz

“Edhe ty të shpallëm Librin, me realitete, për të vërtetuar Librat e mëparshme dhe përkujdeset për ata. Dhe ti gjyko, në mesin e atyre, sipas asaj që shpallë All-llahu dhe mos ndiq epsbet e atyre e të largobesh nga e vërteta që të ka ardhur; për secilin kemi caktuar një ligj dhe një drejtim. Dhe sikur të kishte dashur All-llahu, Ai do t’ju kishte krijuar vetëm një popull, por Ai do t’ju sprovojë me atë çka u jep, prandaj bëni gara për vepra të mira! Te All-llahu do të ktheheni të gjithë dhe Ai do t’ju informojë për atë çka keni kundërshtuar.” (El-Kur’an, El-Maide, 48).

Ku qëndron sot urtësia e pluralizmit religjioz? Padyshim, ekzistojnë më shumë përgjigje të mundshme ndaj kësaj pyetjeje, sepse edhe vetë pluralizmi religjioz është një lloj prakse teorike, e cila është e bartur dhe e ndërthurur me kuptime apo domethënie të ndryshme⁴⁰³. Njëra nga strategjitë e mundshme për hulumtimin e atyre kuptimeve do të nisej nga ndriçimi i *normës*, respektivisht nga përpjekja që, aq sa është e mundshme, të përcaktohet me përpikëri baza radikale konceptuale e asaj urtësie,

⁴⁰³ Përpjeket e sotme për ta prezentuar pluralizmin religjioz si diç e re paraqesin papërgjegjësi intelektuale, duke pasur parasysh se ekzistojnë shumë ajete kur’anore ku flitet për burimësinë e përbashkët të të tri feve hyjnore: Hebraizmit, Krishtëritimit dhe Islamit, nga Ibrahim i a.s., për çka edhe quhen fe Ibrahimiane. Shih, p.sh., Kur’ani, el-Bekare 124; Ali Imran 33; en-Nisa 54, 125, 163 etj. Po ashtu, shih Muhammad Legenhausen, *Islam and Religious Pluralism*, al-Hoda 1999, f. 166.

e cila pastaj do të tregonte edhe specifikën e saj *vis-à-vis* moduseve të tjerë të bashkëjetesës.⁴⁰⁴

Mirëpo, kjo qasje normative ndaj nocioneve themelore të cilat e caktojnë diskursin personal të pluralizmit religjioz do të duhej t'i nënshtrohej kritikës, në rast se dëshiron që t'ia përcaktojë vetes të drejtën ekskluzive për kuptimin semantik dhe semiologjik të fenomenit të ndërlikuar të pluralizmit religjioz. Përveç këtij interpretimi normativ, ekzistojnë edhe strategji të tjera të interpretimit të këtij fenomeni midis të cilëve, sidomos, veçohet ajo e cila synon deshifrimin e një kodi të dhënë të komplikuar, respektivisht të një grumbulli rregullash fetare, ideologjike, zakonore, politike, institucionale, profesionale etj., të cilat nga aspekti global-historik përkufizojnë kushtet në të cilat diskursi i pluralizmit religjioz ka qenë i mundshëm tek ne. Me fjalë të tjera, përveç asaj qasjes në të kuptuarit i cili insiston në atë se çfarë “në të vërtetë” “dëshiron të na thotë pluralizmi religjioz”, është e mundshme edhe qasja e cila, kësaj radhe, insiston në kushtet e mundshmërisë të vetë diskursit të këtij pluralizmi.

Nën presionet e kushteve të jashtme dhe “rregullave të lojës” doktrinare-ideologjike historikisht të vendosura, pluralizmi religjioz, si praksë midis praksave, diskursin e vet detyrimisht e ka artikuluar në vazhdimësinë e këtij kodifikimi, madje edhe kur ishte fjala për konfliktin, tensionet dhe shkëputjet, kështu që nuk ka qenë e mundur kjo të kalojë pa reperkusione mbi vetë normën, në përpjekjet për shpjegimin e ndërtimit radikal konceptual të saj. Dmth., ashtu siç është iluzor pozicioni i vetmisë transcendentale, respektivisht i konstitucionit të reflektimit të pastër apo teorisë së pastër, njësoj iluzor është edhe besimi se pluralizmi religjioz mund të dalë i paprekur nga ai

⁴⁰⁴ M. Legenhausen, *op. cit.*, f. 2.

ndërmjetësim (totalizues apo detotalizues), nga kjo *ndërvarshmëri* komunikuese. Edhe pse në hermeneutikën e sotme është e pamundshme të kuptohet diçka pa ideologji, do të duhej thënë se as pluralizmi religjioz në të vërtetë nuk ka nevojë për ideologji, sepse në rast se ai në atë drejtim nuk do të ishte i *pastër*, lehtë do të mund të ndodhte që, për ne, të bëhet strategjikisht i *parëndësishëm!*⁴⁰⁵

Kushtet e mundësisë të vetë diskursit të pluralizmit religjioz historikisht dhe aktualisht janë të shënuar me një grumbull kompleks rregullash të cilat kanë kuptime politike, zakonore, morale, profesionale, institucionale dhe të tjera. Megjithatë, kushti më i rëndësishëm nga të gjitha ato është i dhënë si sintezë totalitare, brenda vendosjes globale ideologjike-politike në pushtet, që synon që drejtpërsëdrejti apo tërthorazi të vendosë *kontrollin mbi çdo gjë ekzistuese*. Fjalët “drejtpërsëdrejti” dhe “tërthorazi”, sado të pafuqishme që duken, këtu sugjerojnë dallimin midis modelit të kontrollit rigid, totalitar dhe atij elastik, deri-diku të “liberalizuar” (përmes vetëkontrollit, respektivisht “vetëqeverisjes” burokratike).

Në histori janë të njohura shumë përpjekje për vendosjen e kontrollit autoritar, tiranik mbi çdo gjë ekzistuese, të cilat, pak a shumë nuk kanë pasur sukses ta arrijnë idealin e absolute. Ky gjithsesi ideal totalitar u arrit vetëm në kohën moderne kur, në nivel të jetës shoqërore, u gjendën mekanizma të sintezës së plotë dhe të detyrueshme të *doktrinares* dhe *politikes*. Shpjegimi, deshifrimi i kuptimit të vërtetë të kësaj sinteze, respektivisht të vetë nocionit të kodifikimit *doktrinar* (politik) dhe udhëheqjes së shoqërisë globale për ne, në këtë çast, bëhet i rëndësishëm për shkak se ky “fenomen” thelbësisht e ka shënu-

⁴⁰⁵ Ngulfatja e lirisë së fesë, interpretimi i saj nën hijen e politikës, natyrisht duke i keqpërdorur burimet e fesë, ishin dukuri të shpeshta kohëve të fundit tek ne.

ar gjendjen shpirtërore dhe materiale në shumë vende në tranzicion dhe gjatë periudhës pas-tranzicioni.

Çdo kod doktrinar, pa përjashtim, nënkupton dy *raporte* kyçe brenda të cilave caktohet veçantia e doktrinës. Ato janë raportet: a) *mësues-nxënës* dhe b) *besimtare-heretike*.⁴⁰⁶

Nëse i lëshohemi fushës së interpretimit të situatës me pluralizmin religjioz do të vërejmë një ngjashmëri të madhe me sistemin e mëparshëm, respektivisht atë para periudhës së tranzicionit. Në këtë drejtim duhet përmendur, të paktën në rastin e parë, se nuk është fjala për raport didaktik-pedagogjik mësues-nxënës, por pikërisht për raport *doktrinar*. Mësuesi është “klasik” dogmatik i *mësim*it të madh, të padiskutueshëm. Pastaj vijojnë interpretuesit e tij të autorizuar apo të paautorizuar (“disidentë”), nënkuptohet interpretues të dorës së parë, të dytë dhe të tretë, kuadrovikisht të “shpërndarë” në hierarkinë e dhënë doktrinare. Në aspektin e vet apologjetik, kur doktrina është në pushtet, respektivisht e topitur në fuqinë sunduese (partinë), kjo renditje e kampionëve doktrinarë dhe emblemave heraldike në të vërtetë paraqet vetëm një kornizë simbolike-ideologjike për përcaktimin e sistemit të dhënë “kuadrovik” (nomenklaturës): sistemit të posedimit të njerëzve “tanë”, të dëshmuar, përmes të cilëve pastaj posedohen *të gjithë dhe të gjitha*.

Raporti *besimtare-heretike*, ofron shumë më pak arsye për mosmarrëveshje. Aty ku kodi doktrinar ia arrin t’u imponohet raporteve politike në shoqëri, aty sipas rregullës ajo heretikja barazohet me nocionin e “*armikut*”. Në të vërtetë antagonizmi mes besimtares dhe heretikes ofron vetëm legjitimimin përmbajtësor ideologjik të ndarjes mes *tonës* dhe *të tyre*. Kjo ndarje mbipërcakton

⁴⁰⁶ Në rastin e pluralizmit religjioz raporti *besimtare-heretike* mund të pasqyrohet në rrafshin religjioz, respektivisht në raportet Islam-Krishtërim, apo *vice versa*, Islam-Hebreizëm, apo *vice versa* dhe Krishtërim-Hebreizëm apo *vice versa*.

çdo formësim, profilim të sistemit apo “rendit” të dhënë. Kur një kod doktrinar mbisundon në ndonjë fushë praktike-politike, respektivisht kur të vijë në pushtet, atëherë çështja e formësimit të tij institucional bëhet dytësore, sepse ai në rend të parë është formësuar me sistemin tashmë të mbipërcaktuar të nomenklaturës doktrinare, posedimit të njerëzve “tanë”, e përmes tyre edhe të gjësendeve – shkurtimisht me sistemin e *pushtetit* doktrinar. Kur të mbisundojë me shoqërinë, doktrina njih vetëm një parim – parimin e maksimizimit të fuqisë personale! Qëllimi i udhëheqjes doktrinare të shoqërisë – pavarësisht nga korniza institucionale brenda të cilës zhvillohet e tërë kjo – është, në të vërtetë, propagimi dhe përhapja optimale e pushtetit të kodit doktrinar. Sipas kësaj, në natyrën e çdo kodi doktrinar, qoftë në pushtet apo jo, shtrihet njëfarë përjashtueshmërie dogmatike e cila, nga njëra anë, ua imponon të gjithëve detyrimin të besojnë e, nga ana tjetër, nëse në këtë nuk ka sukses, e anatemon mosbesimtarin – tjetrin, duke e shpallur atë për armik.

Me ardhjen në pushtet doktrina jo vetëm që tretet me vetë pushtetin, por edhe *merr komandën*, respektivisht *edhe vetë* vendoset si pushtet i padiskutueshëm ideologjik-politik.⁴⁰⁷ Kështu pastaj çështjet doktrinare bëhen çështje autorizimi, legjitimitimi që rrjedhin nga vetë sistemi, e jo nga logjika e vetë çështjes. Është e qartë se në këtë kontekst vështirë se mund ta paramendojmë praninë e çfarëdo nocionesh dhe procedurash filozofike/religjioze. Prandaj religjioni, në formën e tij sovrane, thjesht *nuk ka vend* në

⁴⁰⁷ Besoj se për ne ballkanasit nuk ka nevojë të dëshmohet kjo thënie, kur pothuajse çdokush është duke mbetur gojëhapur para asaj se ç’ndodh me të. Shumë gjëra të “mëdha” filluan dhe përfunduan pa iu ditur fillimi dhe fundi.

kodin doktrinar⁴⁰⁸. Koncepti i kontrollit doktrinar të çdo gjëje ekzistuese paraprkisht përjashton kritikën filozofike/religjioze të çdo gjëje ekzistuese, meqë dhe vetë ajo kritikë, marrë me konsekuencë, me statusin e vet të lirë, të “pakontrolluar” përjashton kontrollin e padiskutueshëm doktrinar. Këtu përjashtimi është i ndërsjellë, sepse në pyetje është antagonizmi mes besimit dhe mosbesimit. Natyrisht në realitet kjo ndarje *parimore* nuk është aspak e lehtë, e vendosur në rrafshin bardh e zi.

Në realitet, religjioni në “lëkurën” e vet i shkruan gjurmët e shtypjes ideologjike, gjë që shkakton përshtatje të cilat përçdoherë do të krijojnë incidente jo vetëm të brendshme, por edhe të jashtme. Kjo përshtatje shpesh e *paevitueshme*, defensive ndaj kodit doktrinar mbisundues zakonisht ngjan në llogari të kufizimit serioz të potencialeve të burimeve të fesë. Domsdoshmëria e pjesëmarrjes në komunikimin e “shtrembëruar”, të cilin sistematikisht e nxit diskursi sundues, le gjurmë që fusin elemente të doktrinares joreligjioze (tahrif)⁴⁰⁹ edhe në vetë kritikën e mbisundimit të etabluar doktrinar, respektivisht religjionin. Dhe pastaj është normale që vetë ajo kritikë mos të vërejë atë kufizim të vetin. Në vetë *gjestin* e kritikës, domethënë intimisht, kufizimi patjetër nuk duhet të jetë i dukshëm. Ndërsa kjo pakonsiderueshmëri konsekuente është pikërisht më e nevojshme aty ku religjioni, në mënyrë eksplicite apo implicite, beson se është e mundshme të pak-tën një sintezë minimale mes *doktrinares* dhe *kritikes*.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Stjepan Kushar, *Teologjia i filozofija religije*, në “Filozofija i Teologija”, përmbledhje punimesh, Zagreb 1993, f. 10-12.

⁴⁰⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamsko-Krscanski dijalog: problemi i prepreke...*, në “Znakovi Vremena”, v. 3, nr. 9/10, Sarajevo 2000, f. 163.

⁴¹⁰ Rasti i pranimit të Islamit si fe; si rast tjetër është edhe ai i (mos)pranimit të Kishës Ortodokse Maqedonase nga qendrat ordokse etj.

Kriza e sotme e thelluar e doktrinës në pushtet ofron një material përvojash i cili në periudhat e “qeta” nuk vërehet lehtë, sepse atëherë, sipas rregullit, utopia doktrinare bën presion të fuqishëm për selektimin e materies “relevante” të përvojës, respektivisht faktet të cilat marrin pjesë në formimin e vetëdijes sonë për vetë ne. Kriza aktuale përfundimisht e mih atë legjitimitet kudo që ai është i bazuar mbi utopinë e proviniencës doktrinare (deri dje bolshevike e sot amerikane/globaliste) – utopi e kontrollit të plotë ideologjik-politik të çdo gjëje ekzistuese. Që këtu, sot nuk është e mundshme që symbyllur të kërkohet nëpër faktet e përditshmërisë sonë jetësore.

Natyrisht, sot nuk është vështirë të vërehet se si fakti i udhëheqjes doktrinare, respektivisht ideologjike-politike të shoqërisë në tërësi, e me këtë edhe në sferat e ndryshme të saj, duke filluar nga kulturorja, arsimorja, zakonorja, moralja etj., e pasqyruar në globalizmin modern, reflektohet mbi ekonominë, sepse pikërisht në ekonomi, në atë sferë “themelore” kjo udhëheqje dhe kontroll politik ka rezultuar me diçka që më tepër i ngjan eksperimentit. Ky problematicitet ekonomik e material i gjendjes dhe perspektivës ka patur pasoja të qarta mbi situatën ekonomike, por, kur është fjala për shpirtin, për religjionin, e sidomos për pluralizmin religjioz, atëherë këto pasoja dështuese bëhen akoma më të dukshme. Edhe pse mbase akoma nuk shihet se në çfarë harxhimesh shpirtërore na fusin mbeturinat e ideologjive sunduese, megjithatë është e nevojshme që politika ta ndërpresë praksën e instrumentalizimit doktrinar të religjionit dhe fushën e së shenjtës ta lërë brenda pastërtisë së saj dhe vetëm asaj.

Por, ç’do të thotë kjo kërkesë që religjioni t’i kthehet religjionit? A është ajo në kundërshtim me kërkesën për *sendërtimin e religjionit* që është aq karakteristike për plura-

lizmin religjioz? A nuk është rruga e drejtë jo nga doktrina drejt religjionit, por nga *religjioni* drejt *realitetit* në të cilin pastaj religjioni do të realizohej në fushën e pluralizmit religjioz? Ta lëmë për një çast anash përgjigjen ndaj kësaj pyetjeje. Nuk ka dyshim se kërkesa për kthimin e religjionit vetvetes përcakton njëfarë mundësie të pashtrrshme për njohjen dhe afrimin e njeriut me njeriun. Mirëpo mungesa e kësaj siç duket është fati ynë, sepse ajo edhe sot e kësaj dite është aktuale, meqë aty ku nuk ka “religjion”⁴¹¹ aty ai edhe nuk mund të sendërtohet. Nuk mund të bëhet jetë si krijimtari e konceptuar dhe veprimtari e lirë ajo që në vetvete është pa kuptim dhe pa themel të vërtetë, dhe që sipas supozimit të vet themelor shpirtëror dhe praktik nuk është komunikim thelbësor me qenësinë e vërtetë të njeriut.

Nuk ka dyshim se kohëve të fundit është bërë mjaft në planin e pluralizmit religjioz, dhe kjo madje edhe jashtë kontrollit. Ekzistimi i një pluralizmi të tillë, si dhe i fraksioneve të ndryshme religjioze, dëshmojnë mjaft për këtë.⁴¹² Si pra atëherë ta kuptojmë thënien se “mungesa” e religjionit edhe sot është çështje aktuale?

Ne sot, pa dyshim, jetojmë në një kohë në të cilën insistimi në formën akoma rrezikon të jetë i dënuar si

⁴¹¹ Sintagma shumë e njohur brenda popullit shqiptar se “feja e shqiptarit është shqiptaria”, natyrisht si metaforë, në thelb është e pabazë apo, siç do të thoshte Umberto Eko ajo në thelb është gënjeshtër, për arsye të thjeshtë se feja, kombi, kultura tanimë në të gjithë fjalorët botërorë kanë definicionet e tyre të veçanta. Përpos kësaj kemi rastin e “ndalimit” të fesë nga ana e “regjimeve” shqiptare. Si njëra ashtu edhe tjetra nuk i janë nënshtuar kritikës së mirëfilltë filozofike e teologjike, por thjeshtë fjalorit politik. Megjithatë është për t’u marrë si shembull pozitiv praktika e pluralizmit religjioz në mesin e shqiptarëve.

⁴¹² Për më gjerë shih përmbledhjen *Novi religiozni pokreti*, ku jepen përgjigje ndaj shumë pyetjeve rreth burimeve, qëllimeve të fraksioneve dhe grupacioneve të ndryshme “religjioze”. Mijo Nikiq (redaktor), në “Filozofski niz”, Zagreb 1997.

“formalizëm”. Kjo është trashëgimi e një kohe në të cilën religjioni, e me këtë edhe pluralizmi religjioz, në vend që të nxisë dhe përhapë në shoqëri format e komunikimit të papenguar mendor, ka qenë i detyruar që vetë të zhvillojë komunikim patologjik me një “doktrinë/politikë” në pushtet e cila kurrë nuk ka pranuar dialogun, argumentimin dhe kritikën si *vlera në vete*, por vetëm nëse janë të dhëna në funksion të besueshmërisë dogmatike apo nënshtrimit apologjetik ndaj autoritetit, intepretuesit të doktrinës. Në këtë komunikim kodi doktrinar e ka projektuar edhe mbi vetë religionin teleologjinë personale të dëshimit të vazhdueshëm, ritual të besueshmërisë doktrinare, “përsëritjes së detyrueshme” të çdo gjëje të cilën “klasikët” dhe interpretuesit e tyre “legjitimë” e kanë thënë ose “kanë dashur ta thonë”, që “me të vërtetë e kanë menduar”. Megjithatë, e kaluara jonë në masë të madhe është e shënuar nga fakti se në mënyrë konstante ka ekzistuar *tepricë* e koherencës së ngushtuar – në planin e përmbajtjeve, qëllimit, konceptit normativ të religjionit – dhe *pakicë*, respektivisht mungesë e rregullave specifike religjioze dhe para së gjithash e dialogut, në planin e formës dhe praktikës, të cilat në masë më të madhe i janë privuar apo kufizuar Islamit.

Kjo gjendje faktikisht nuk e ka qëlluar vetëm pluralizmin religjioz si domosdoshmëri dhe kërkesë e çdo kohe, por edhe çdo religion specifik, dth. gjendjen e përgjithshme të religjionit tek ne. Nëse përjashtojmë disa raste jotipike, “incidente”, do të mund të thonim se deri para ca kohësh tek ne askush nga përfaqësuesit e religjioneve të ndryshme nuk është ballafaquar me kundërshtarë në nivel të argumentimit dhe kundërargumentimit religjioz, respektivisht dialogut.⁴¹³

⁴¹³ Në Maqedoni sa i përket fushëveprimin të përpjekjeve kulturore-religjioze nuk mund të mburremi aspak, sepse ato janë madje në prag të fillimit të tyre, si në aspektin e shkrimit ashtu edhe të përkthimit.

Kjo gjendje për çfarëdo pozicioni teorik është shumëfish moskënaqëse; teoritë mund të përsosen dhe ta ruajnë interesimin e tyre vetëm nëse në mënyrë të vazhdueshme hasin në kritikë të thuktë, kërkim të pikave “të dobëta” dhe përpjekjeve për kundërshtim. Kësaj i duhet shtuar menjëherë: asnjë dialog brenda qëndrimit apo bindjes së njëjtë ose stili religjioz nuk mundet mjaft mirë ta zëvendësojë apo kompensojë mungesën e dialogut me një qëndrim tjetër. Natyrisht, kur nuk ekziston dialogu i jashtëm mes qëndrimeve të ndryshme, atëherë përkrahësit e orientimeve të veçanta lehtë mund t’ia përshkruajnë vetes bindjen se ai dialog nuk është i nevojshëm për ta; le të themi për shkak se të folurit e tyre religjioz *tashmë kënaq normën* e racionalitetit, të siguruar përmes diskutimit me bashkëmendimtarët, kështu që komunikimi i jashtëm me ata që mendojnë ndryshe dhe, sipas bindjes së tyre, me qëndrime më pak racionale religjioze, nuk mund të jetë i dobishëm për asgjë. Qëndrimi i tillë në themel do të ishte *dogmatik*, sepse ai, para diskutimit, do të gjykonte se cili lloj racionaliteti në të vërtetë është superior. Prandaj përmes kësaj në të vërtetë vetëm nxitet besimi jokritik në qëndrimin personal, të vetmin të drejtë. Tek e fundit, njëfarë përvoje megjithatë flet se në çdo qëndrim “religjioz”, më herët apo më vonë, përskaj vlerave mund të gjenden edhe të meta, ndërsa e meta më e madhe e qëndrimeve të cilat vetes i përshkruajnë vetëm vlera, është se ajo është imagjinim.⁴¹⁴

Duke mos e kundërshtuar tepër tezën e qartë sipas së cilës aty ku nuk ka “religjion” aty ai as që mund të realizohet, duhet shtuar se aty gjithashtu vlen edhe rregulla sipas së cilës, kur *ka* religjion, ai tashmë deri në një masë është i *realizuar*, jo sipas qëllimit të tij, sipas përm-

⁴¹⁴ Duke filluar prej interpretimit të tekstit të shenjtë e deri te format e jashtme të religjionit si religjioze. (Israiliatet)

bajtjes, por sipas *formës*. Sipas kësaj, për realizimin e ndonjë përmbajtjeje të religjionit mund të flitet vetëm nëse në shoqërinë e dhënë tashmë kemi religjion të dhënë apo të realizuar si formë.

Fjala është, natyrisht, për procedurat mendore, mes të cilave më të rëndësishmet janë *dialogu, kritika, argumentimi* dhe *dysbimi metodik*. Mirëpo, të gjitha këto procedura kanë tipar unik, tiparin e *komunikimit të papenguar mendor*. Kështu, nëse në një shoqëri nuk ekzistojnë supozime zakonore, institucionale për komunikim të pandërprerë, të privuar nga detyrimi ideologjik-politik dhe legjitimimi i përhershëm doktrinar, atëherë nuk do të ketë supozime as për zhvillimin e këtyre procedurave mendore të cilat, në një mënyrë ndoshta më të rafinuar e karakterizojnë pluralizmin religjioz, ndërsa në mënyrë thelbësore i takojnë “mediumit” të vetëdijes shoqërore, respektivisht asaj vetëdijeje të cilën një shoqëri mund ta arrijë për veten. Mirëpo, nëse në atë shoqëri një kohë më të gjatë dominojnë procese të komunikimit të penguar doktrinar dhe ideologjik, atëherë jo vetëm që religjioni detyrimisht do të zhvillojë forma të shtrembëruara, patologjike të ekzistimit të vet, por edhe kërkesat e tij të brendshme, përmbajtësore do të marrin formën e abstraktes.

Sikur mungesa e padyshimtë e komunikimit të hapur, të papenguar në shoqërinë tonë të rezultonte, sa i përket religjionit, me atë që pranë dhe përballë politikës në pushtet, krijohen vetëm bashkësi të veçanta, të mbyllura intelektuale, të prirura për madhërim dogmatik të vlerave personale, atëherë, me të vërtetë, i tërë religjioni do të futej në një pozitë shumëfish të pakënaqshme. Të gjitha orientimet në të do të ishin të kërcënuara, ndërsa modeli sundues i komunikimit (represiv) në shoqëri do të mbetej i pandryshuar, respektivisht “legjitim” në mungesë të modelit të komunikimit të vërtetë mendor.

Por, mbetet se përgjegjësia e urtësisë së pluralizmit religjioz ose, nëse dëshironi, e stilit praktik religjioz, në atë rast është shumë më e madhe se përgjegjësia e formave tjera të bashkëjetesës shoqërore. Ajo është më e madhe jo vetëm për shkak se pluralizmi religjioz mes religjioneve hyjnore është gjenealogjikisht orientim i parë dhe më i zhvilluar në shoqëritë tona multireligjioze, por edhe për shkak se reflektimi i situimit personal praktik është pjesë e domosdoshme përbërëse e stilit të tij praktik-kritik. Sepse, me të vërtetë, orientimi praktik-kritik i pluralizmit religjioz nuk vendoset parësisht sipas përmbajtjes së vet, sipas deklaratave për praksën, por sipas formës, sipas vetë *gjestit* të komunikimit mendor.

Prandaj urtësia e pluralizmit religjioz nuk është kurrfarë “sistemi” i diturive të gatshme, por para së gjithash një stil kritik disperziv, i cili përjashton diskursin e vetëm të drejtë, tërësisht koherent. Stili praktik i pluralizmit religjioz në rend të parë shtron *fragmentaritetin* si pasojë e pluralizmit të detyrueshëm të perspektivave dhe këndvështrimeve kritike dhe, natyrisht, njëfarë përpikërie kritike si pasojë e detyrueshme e pranimin të radikalizmit religjioz, madje edhe në kushte të pluralizmit të mundshëm. Përkundër kësaj, synimi drejt përcaktueshmërisë përmbajtësore e cila qysh para dialogut do t’i legjitimonte të drejtat “më të mëdha” të dikujt në dialog dhe e cila protagonistin e vet do ta definonte si pronar të padiskutueshëm të përmbajtjes së caktuar religjioze, me këtë do ta humbiste pikërisht qëllimin e vet *praktik*, respektivisht pluralizmin, dhe në masë të madhe do t’i afrohej vetëdijes doktrinare.

Sinqeriteti i vërtetë shpirtëror i cili insiston në dialog, pluralizëm dhe dallime, e jo në koherencën e plotë të ndonjë *bindjeje*, edhe pse nuk është në harmoni me vetitë e kahmotshme të “monizmit” metafizik dhe doktri-

nar, njëzëshmërisë spekulative dhe ideologjike, pa dyshim paraqet formë të përshtatshme për formësimin e pluralizmit religjioz nga ajo të cilën do të mund ta ofronte çfarëdo diskursi *i mbyllur*, sado i argumentuar qoftë ai. Prandaj sot para pluralizmit religjioz qëndron detyra më e rëndësishme, që përfundimisht të çlirohet nga tendenca për konstruimin e “identitetit” të vet të plotë, të mësimt “të mbyllur”. Të gjitha përmbajtjet e pluralizmit religjioz duhet të kalojnë nëpër procedurën e rimëkëmbur të komunikimit dhe ta forcojnë atë procedurë e cila ka *munguar* si në shoqëri ashtu edhe brenda vetë institucioneve të pasqyruara me komunitetet religjioze.

Vetëm në atë mënyrë do të mund të konstituohej dimensionin *praktik* i *pranisë* së religjionit në jetën shoqërore. Respektivisht, do të konstituohej vetë religjioziteti si *praksë e komunikimit (mendor)*, *dialogut* përkundër, nënkuptohet, të gjithë apstraksioneve të kaluara dhe të ardhshme, konstruksioneve abstrakte, metafizike të praktikës, supozimeve spekulative, teorike të praktikës të cilat vendosen si *utopi* e praktikës ose ndryshimit të botës!

Prandaj religjioni sot është bërë praktik jo vetëm sipas përmbajtjes së vet, “qëllimeve” ose kërkesës për realizimin e tyre, por edhe sipas vetë formës, sipas *pranisë në komunikim* e cila kërkesës abstrakte për realizim i ofron dimensionin e konkretes ose, nëse dëshironi, pikërisht dimensionin e *pranisë* praktike. Mungesa e procedurës/-formës religjioze, në kushtet tona, në planin global shoqëror koinçidon me mungesën radikale të formës brenda qëndrimit “kritik” mohues ndaj “demokracisë formale”, qëndrim i cili edhe sot tek ne është dominant. Por, kështu edhe një herë tregohet se ajo që ka *munguar*, forma, bëhet thelb, sepse edhe në nivel të shoqërisë globale, *procedura e komunikimit mendor*, e cila si e tillë është e mundshme vetëm në horizontin e opinionit të jetës politike

dhe përgjithësisht shoqërore të mbrojtur me institucione demokratike, tani paraqitet si moment qenësor i vetë parimit të paralizuar të demokracisë. Prandaj, komunikimi në të cilin do të humbej forma e dialogut ose forma e vetë komunikimit për shkak të një *qëndrimi* të fiksuar menjëherë do të paraqiste edhe humbje të asaj përmbajtjeje e cila detyrimisht do të shndërrohej në një grumbull abstraksionesh të harxhuara dhe doktrinarisht të shtrydhura.

Sekularja – sekularizimi - sekularizmi

Duhet të jemi të vetëdijsëm për faktin se sekularizmi nuk është i kufizuar vetëm mbi botën e Perëndimit dhe së këndejmi duhet të dimë se përvoja e atij vendi dhe raporti kundrejt kësaj shfaqjeje në të vërtetë janë më këshillues për muslimanët.⁴¹⁵ Islami në këtë rast nuk i ngjason kristianizmit, sepse sekularizmi, i cili, gjithashtu, në mënyrë të caktuar, sot është i pranishëm edhe në botën islame, nuk ka ndikuar dhe nuk do të ndikojë qenësisht në besimin tonë, ashtu si ndikon ai në njeriun e Perëndimit. Por, problemet që rrjedhin nga sekularizmi, ndonëse nuk janë të njëjtë sikur ata që e trondisin Perëndimin, sigurisht që kanë shkaktuar mjaft konfuzion në mjedisin tonë. Gjendja në mjedisin tonë mund të konsiderohet, natyrisht, kritike nëse kemi parasysh se shoqëria muslimane përgjithësisht është e pavetëdijshme për implikimet e procesit të sekularizmit. Së këndejmi është me rëndësi esenciale që të fitojmë fotografinë e qartë të sekularizmit pikërisht nga ata të cilët e njohin problemin dhe të cilët janë të vetëdijsëm për të.

⁴¹⁵ *Syed Muhammed al-Naquib al-Attas, Islam and Secularism (Islami dhe sekularizmi), Kuala Lumpur, 1978. Përkthimi shqip, me shkëputje, nga: Islam i Sekularizëm, Sarajevë, 2003, fq. 49-92. Ky libër tashmë është botuar në gjuhën shqipe nga S.H.B. "Logos-A" (N.J).*

Termi *sekular*, nga latinishtja *saeculum* qartë përcakton **konotacionin** dual të kohës dhe të vendit; të kohës që ka të bëjë me *tani* dhe *e tanishme* dhe vendit që ka të bëjë me *botën* dhe *botëroren*. Kështu, pra, *saeculum* d.m.th. *ky shekull* apo *koha e tanishme*, që ka të bëjë me gjësendet dhe ndodhitë në këtë botë, e po ashtu d.m.th. edhe *ndodhitë bashkëkohore*. Theksi i domethënies vihet në kohën apo në periudhën e caktuar në botë, të kundruara në proces historik. Koncepti i sekularës ka të bëjë me gjendjen e botës në këtë kohë apo periudhë të caktuar. Qysh këtu vërejmë embrionin e domethënies e cila lehtë, natyrisht dhe logjikisht është zhvilluar në kontekstin ekzistencial të botës gjithëndryshuese në të cilën ndodh përfytyrimi mbi relativitetin e vlerave njerëzore. Ky konotacion kohoro-hapësinor i përcjellë në koncept të sekularës historikisht është zhvilluar nga përvoja dhe vetëdija të krijuara me fuzionimin e traditës greko-romake dhe judaiste në kristianizmin e Perëndimit. Ky është ai fuzionimi i elementeve ndërsjellsisht kundërshtuese të pikëpamjes heleniste dhe hebraike mbi botën, e cila me fuqi është inkorporuar në kristianizëm, që teologët dhe intelektualët modernë kristianë e përcaktojnë si problem. Ata këtë e konsiderojnë problematike për shkak se pikëpamjet paraprake në esencë kanë qenë hapësinor – social, deri sa të tjerët kanë qenë kohor – temporal në atë masë sa që në lidhje me këtë konfuzioni i krijuar është bërë burim i problemeve të tyre epistemologjike, e me vetë këtë edhe problemeve teologjike. Pasi bota në kohën më të re gjithnjë e më shumë përcaktohet dhe kuptohet si historik, theksimi i aspektit të saj temporal ka rëndësi gjithnjë e më të madhe. Nga ky shkak ata gjithnjë e më shumë angazhohen në theksimin e konceptionit të vet të vizionit hebraik të ekzistimit të cilën e konsiderojnë

më të përshtatshme me frymën e kohës, deri sa atë heleniste e konsiderojnë si fatale dhe gabim vendimtar.

Sekularizmi është përkufizuar si *nxjerrje e njeriut* “së pari nga kontrolli religjioz, e pastaj edhe metafizik, nga shkaku dhe gjuha e tij”⁴¹⁶. Ky është “çlirimi i botës nga konceptimet religjioze dhe kuazireligjioze të vetvetes, shkapërderdhja e të gjitha pikëpamjeve të mbyllura mbi botën, thyerja e të gjitha miteve dhe simboleve mbinatyrore ...”, defatalizimi i historisë, e njohjes së njeriut se bota është në duart e tij dhe se më nuk mund ta fajësojë (jo)fatin për shkak të kësaj që ai vetë bën me botën ... Ky është njeriu i cili kujdesin e tij nga botët tjera e orienton drejt kësaj bote dhe kësaj kohe.⁴¹⁷ Sekularizmi nuk përfshin vetëm aspektet politike dhe sociale të jetës, por ai pashmangshëm përfshin edhe aspektet e tij kulturore për shkak se ajo nënkupton “zhdukjen e simboleve të caktuara religjioze në integrimin kulturor.”⁴¹⁸ Ai nënkupton “një proces historik, gati sigurisht ireverzibil, në të cilën shoqëria dhe kultura nga tutoria janë shndërruar në kontroll të religjionit dhe pikëpamjeve të mbyllura metafizike mbi botën.”⁴¹⁹ Ky është ‘përparimi çlirues’, kurse produkti skajor i sekularizmit është relativizmi historik.⁴²⁰ Së këndejmi, sipas tyre, historia është proces i sekularizmit.⁴²¹

⁴¹⁶ E marrë nga teologu holandez Cornelis van Peursen, i cili mbanë katedrën e filozofisë të Universitetit në Leiden; Këtë përkufizim e ka cituar teologu harvardas Harvey Cox në veprën e vet *The Secular City* (Qyteti sekular), New York, 1965, fq. 2, dhe ajo është marrë nga raporti nga Konferenca e mbajtur në Institutin Ekumenik në Bossey (Zvicërr), në shtator të vitit 1959. (Shih: *Ibid.*, fq. 13, shënimi 1).

⁴¹⁷ Cox, *Ibid.*, fq. 2 dhe 17.

⁴¹⁸ *Ibid.*, fq. 20.

⁴¹⁹ *Loc. Cit.*

⁴²⁰ *Ibid.*, fq. 30-36.

⁴²¹ *Ibid.*, *passim*; shih fq. 109.

Komponentet integrale të sekularizmit janë *zhdehja e natyrës, desakralizimi i politikës dhe dekonsekracioni i vlerave*.⁴²² Me nocionin ‘zhdehja e natyrës’ - vetë termi dhe koncepti janë marrë nga sociologu gjerman Max Weberi⁴²³ - nënkuptohet çlirimi i natyrës nga ngjyrimet e religjiozes, që kyç edhe mënjanimin e frymës animistike, të hyjnive dhe magjisë nga bota e natyrës, të ndarë prej Zotit dhe distancimi i njeriut prej tij. Kështu njeriu natyrën më nuk mund ta konsiderojë vepër të Zotit që njëkohësisht i lejon që kundrejt saj të sillet lirisht, se e shfrytëzon në pajtim me nevojat dhe planet e veta duke krijuar kështu ndryshime dhe progres historik.

Me nocionin “desakralizimi i politikës” konsiderohet abrogimi i legjitimitetit sakral të fuqisë dhe pushtetit, që është parakusht i ndryshimit politik, me vetë këtë edhe të ndryshimit social, me çka përshpejtohet domosdoshmëria e procesit historik.

Sa i përket termit ‘dekonsekracioni i vlerës’, me këtë nënkuptohet kthimi i kalueses dhe relatives, të gjitha pjesëve të kulturës dhe çdo sistemi të vlerave i cili, sipas tyre, përfshin religjionin dhe pikëpamjet mbi botën të cilat kanë rëndësi të pashmangshme dhe skajore. Në këtë mënyrë historia – ardhmëria është e hapur për ndryshime, kurse njeriu është i lirë që këto ndryshime t’i krijojë dhe vetveten ta zhysë në atë proces ‘evolutiv’.

Raporti i këtillë kundrejt vlerave kërkon që njeriu – sekularist pjesërisht të bëhet i vetëdijshtëm për relativitetin

⁴²² *Ibid.*, fq. 21-23.

⁴²³ Frazën “zhdehja e botës” e ka përdorur Friedrich Schüller, kurse e ka cituar Weberi; termi tjetër të cilin e përdor Weberi në lidhje me këtë është *rationalizmi*; shih *Essays in Sociology* (Esetë e Weberit në Sociologji), New York, 1958, sikur edhe *Sociology of Religion* (Sociologjinë e religjionit) të tij, Boston, 1964; shih kaptinën III dhe V të librit paraprak sikur edhe shpjegimin e konceptit të tij të racionalizmit të cilin në Hyrje të kësaj vepre e ka dhënë Talcot Parson, fq. XXXI-XXXIII.

e pikëpamjeve dhe besimit të tij vetjak. Ai duhet të jetojë me njohurinë se principet dhe kodekset e mirësjelljes që kanë udhëhequr jetën e tij me kohë dhe gjatë brezave do të ndryshohen. Ky raport kërkon atë që ata e quajnë *pjekuri*, dhe kështu edhe sekularizmi është proces i evolucionit të vetëdijes njerëzore nga gjendja e *infantilitetit* deri te gjendja e *pjekurisë*, kurse është definuar si mënjanimi i varësisë *juvenile* nga çdo shkallë e shoqërisë..., procesi i “pjekjes dhe presupozimit të përgjegjësisë ..., refuzimi i mbështetjes fetare dhe metafizike dhe vënia e njeriut në vendin e vet.”⁴²⁴ Gjithashtu thonë se ky ndryshim i vlerave është fenomen i ‘konversionit’, i cili përsëritet dhe i cili zhvillohet në “interakcion të veprimit të historisë mbi njeriun dhe të njeriut mbi historinë”, që ata e quajnë *përgjegjësi*, përkatësisht miratimi i përgjegjësisë së pjekur.

Duhet të theksojmë se ekziston dinstinkcioni ndërmjet sekularizimit dhe *sekularizmit*. Sekularizimi implikon proces të kontinuar dhe të hapur në të cilin vlerat dhe pikëpamjet mbi botën në mënyrë kontinutive revidohen në pajtim me ndryshimet ‘evolutive’ në histori. *Sekularizmi*, si religjion, projekton një pikëpamje të mbyllur mbi botën dhe sistem absolut të vlerave në pajtim me synimin ultimativ historik, të cilat për njeriun janë me rëndësi kapitale. *Sekularizmi*, sipas tyre *përvakton ideologjinë*. Ndonëse ideologjia çfarë është sekularizmi, sikur edhe procesi si sekularizimi, gjithashtu e zhdehin natyrën dhe e desakralizojnë politikën, ato kurrë në tërësi nuk i dekonsekratojnë vlerat sepse konstitudojnë sistemin e vet të vlerave me qëllim që ai të konsiderohet për absolut dhe përfundimtar, për dallim nga sekularizmi i cili relativizon të gjitha vlerat dhe prodhon ‘çiltërsi’ dhe liri të domosdoshme për veprimin njerëzor dhe historinë. Për këtë

⁴²⁴ Cox, *ibid.*, fq. 109 dhe 119.

arsye ata sekularizimin e konsiderojnë kanosje të sekularizmit dhe me këmbëngulje theksojnë se duhet me vëmendje ta përcjellin dhe ta rishqyrtojnë dhe ta pamundësojnë që ai të bëhet ideologji shtetërore. Sekularizimi, sipas mendimit të tyre, shënon veprimet e brendshme të 'evolucionit' njerëzor. Konteksti në të cilin ndodh sekularizimi është *civilizimi urban*. Struktura e jetës së bashkësisë, konsiderojnë ata, ka evoluar prej asaj primitive deri te ajo fisnore – prej fshatrave deri te qytetet dhe metroplet, dhe këtë në faza - nga grupimi primitiv shoqëror deri te shoqëria komplekse e masave. Shikuar në kontekstin e jetës së njeriut, apo evolucionit të njeriut, kjo i korrespondon 'zhvillimit' të njeriut nga *infantilja* deri te *pjekuria*. Civilizimi urban është kontekst në të cilin ndodh *afësimi* i njeriut, duke e trajtësuar formën e civilizimit dhe duke u bërë vetëm prej saj e trajtësuar.

Përkufizimi i sekularizmit, i cili perceptimit tonë ia përshkruan karakterin e tij të mirëfilltë, saktë korrespondon me atë që ndodh në jetën shpirtërore, racionale, fizike dhe materiale të njeriut të Perëndimit, kulturës dhe civilizimit të tij.

Pohimi se sekularizmi ka rrënjët në besimin biblik nuk ka pikëmbështetje në faktet historike. Sekularizmi nuk ka fundament në besimin biblik por në interpretim të besimit biblik nga ana e njeriut të Perëndimit. Ai nuk është fryt i Ungjillit, por është fryt i historisë së gjatë të konfliktit filozofik dhe metafizik të pikëpamjes religjioze dhe të pastër racionaliste mbi botën e njeriut të Perëndimit. Ndërvartësia e interpretimit dhe pikëpamjes mbi botën vepron në histori për shkak se për njeriun e Perëndimit e vërteta apo vetë Zoti janë të inkarnuar në njeriun, kohën dhe historinë.

Nga të gjitha religjionet e mëdha të Botës vetëm kristianizmi selinë e vet nga Jerusalemi e vendosi në

Romë, duke simbolizuar me këtë edhe vesternizimin (perëndimizimin) e kristianizmit dhe përfshirjen shkallë-shkallë dhe suksesive të elementeve të Perëndimit të cilët në histori shkallërisht kanë prodhuar dhe përshpejtuar *momentum* të sekularizmit. Kanë ekzistuar, dhe ende ekzistojnë, nga pikëpamja e islamit, dy kristianizma: **burimor, përkatësisht i drejtë, dhe versioni i tij perëndimor**. Kristianizmi burimor dhe i drejtë është në harmoni me islamin. Ata që para shpalljes së islamit besonin në mësimet burimore dhe të mirëfillta të Isait a. s. qenë besimtarë të vërtetë (*mu'min dhe muslim*). Pas shpalljes së islamit nëse ata e dinin esencën e tij dhe nëse besimi (*iman*) dhe nënshtrimi (*islam*) i tyre qenë të vërteta dhe të sinqerta, i janë bashkangjitur ithtarëve të islamit. Ata të cilët nga vetë fillimi ndryshuan mësimet burimore dhe hoqën dorë nga mësimet e vërteta të Isait a. s. qenë iniciatorë dhe themelues të kristianizmit të Perëndimit, kristianizmin çfarë ne e njohim sot. Pasi shkrimi i shenjtë – Ungjilli (Inxhili) i tyre, pjesërisht është ndryshuar, d.m.th. është shtrembëruar në raport me shpalljen e vërtetë të Isait a. s., Kur'ani i kategorizon si *Ithtarë të Librit* (Eh'ul-Kitab). Ndër ithtarët e Librit, dhe në raport me kristianizmin e Perëndimit, ata të cilët privatisht mbetën të përkushtueshëm besimit në një Zot dhe në Pejgamberin e Tij Isain a. s., të cilët rregullisht e lutën Zotin dhe vepruan vepra të mira, ashtu si ndjenin se është në pajtim me besimin, dhe të cilët në besimin e këtillë në të vërtetë nuk ishin të vetëdijsëm për islamin, këta janë ata që Kur'ani sipas dashurisë së All-llahut të madhëruar i quan për mu'minë më të afërm në islam. (El-Maidetu, 85-88).

Për shkak të këtij konfuzioni të kushtëzuar me përshkrimin e elementeve perëndimore, religjioni nga vetë fillimi dhe gjatë zhvillimit të vet në mënyrë rezolute i është kundërvënë duke degëzuar mësimin burimor dhe

të vërtetë të kristianizmit. As hebraikët as kristianët burimor nuk e kanë kuptuar as njohur të ashtuquajturin radikalizëm fetar të tanishëm çfarë ne po e njohim në kuptimin modern pas zhvillimit dhe sekularizimit të kristianizmit të Perëndimit. Faktet e padiskutueshme historike kristianizmin e hershëm e paraqesin si kundërshti konsistente sekularizmit, kurse kjo kundërthënshmëri, e kushtëzuar me përçmimin e natyrës dhe me lakuriqësimin e tij, lakuriqësimin e domethënies së tij shpirtërore dhe teologjike (që është vazhduar gjatë historisë së tij të humbjes së betejës kundër forcave të sekularizmit) paradoksalisht është fortifikuar në vetë themelin e kristianizmit të Perëndimit. Ndarja e kishës prej shtetit – fetares prej temporales – kurrë nuk ka qenë rezultat i tentimit që në një pjesë të kristianizmit të futet sekularizmi. Përkundrazi, ky ka qenë rezultat i qëndrimit sekular filozofik të Perëndimit të orientuar kundër asaj që konsiderohet cenim antisekular i kishës ambivalente, të themeluar në mësimet e religjionit ekletik. Për kristianizmin ndarja ka paraqitur *status quo* në humbjen e betejës kundër forcave sekulare. Kurse madje (edhe) ky *status quo* shkallërisht ka eroduar, kështu që sot religjionit i ka mbetur shumë pak hapësirë që të luaj ndonjë rol më të rëndësishëm shoqëror apo politik në shtetet sekulare të Perëndimit.

Për dallim prej sekularizmit, kristianizmi gjithnjë ka predikuar pikëpamjen 'e mbyllur' metafizike mbi botën dhe nuk i ka dekonsekruar njëmend vlerat duke i kyçur edhe idhujt edhe ikonat, por i ka asimiluar në karakterin e tij vetjak. Për më tepër, ai vetëdijësisht e ka kyçur veten në legjitimimin sakral të fuqisë dhe pushtetit politik, që është anateme për procesin e sekularizimit. *Perëndimizimi i kristianizmit* atëherë kishte domethënie të fillimit të sekularizimit të tij. Sekularizmi është rezultat i aplikimit të shtrembër të filozofisë greke në teologjinë dhe

metafizikën perëndimore, qysh në shekullin e XVII. Logjikisht, ky proces solli në revolucionin shkencor, të cilin e enuncoi Descartesi, i cili ia hapi dyert dyshimit dhe skepticizmit, kurse suksesivisht, në shekullin XVIII, por edhe në kohën tonë, ateizmit dhe agnosticizmit, utilitarizmit dhe materializmit dialektik, evolucionizmit dhe historicizmit. Kristianizmi u përpoq t'i kundërvihet sekularizmit, por pa sukses, kurse rreziku është në atë që nuk arrin ta përmbajë e tani teologët influencues modernistë i thërrasin kristianët që edhe vetë t'i bashkangjiten sekularizmit. Pohimi i tyre i supozuar se si procesi historik, i cili botën e bëri sekulare i ka rrënjët në besimin biblik dhe se ky është fryt i Ungjillit, duhet të perceptohet si një mënyrë mirë e menduar se kristianizmi i Perëndimit të përpiqet të zgjidhet nga dilemat e veta. Ndonëse ky tentim pa dyshim është i shkathët, ai njëkohësisht është edhe vetëdestruktiv sepse ky pohim medoe-mos shpie drejt akuzës se gjatë dy mileniumeve të kaluara kristianët, duke i inkuadruar edhe apostujt, shenjtorët, teologët, teortetikët dhe dijetarët e tyre shtrembërisht e kuptuan dhe shtrembërisht e interpretuan Ungjillin, duke bërë me këtë mëkat fatal dhe duke i shpënë kristianët në rrugë të shtrembër të historisë së tyre shpirtërore dhe intelektuale. Kurse këtë pikërisht po e flasin ata që këtë pohim po e shqiptojnë. Nëse ajo që ata e thonë akceptohet si valide, atëherë, ata dhe kristianët përgjithësisht, si mund të jenë të sigurtë se kristianët e hershëm dhe ithtarët e tyre gjatë shekujve, të cilët gabimisht e kuptuan, gabimisht e interpretuan dhe gabimisht vepruan kundrejt një çështje të këtillë të rëndësishme, madje vendimtare, siç që është ai mesazhi sekular i Ungjillit dhe misioni sekularizues i kishës, po ashtu nuk e kuptuan gabimisht, interpretuan gabimisht dhe vepruan gabimisht kur është fjala për çështjet vitale të religjionit dhe vetë

besimit, doktrinën e Trinitetit, doktrinën e Ringjalljes dhe të Shpëtimit, dhe formulimin dhe konceptimin e Shpalljes? Meqë për ta do të duhej të ishte absolutisht dhe në mënyrë vitale e rëndësishme të besojnë se si informatat e kristianëve të parë mbi natyrën e Zotit, i cili Vetë u është *zbuluar*, qenë të sakta, do të ishte e padobishme që të tentojnë ta tejkalojnë këtë problem me besimin në ‘evolucionin’ njerëzor dhe historinë sepse ne nuk mund ta pranojmë përgjigjen të bazuar vetëm në përvojën subjektive dhe të vetëdijes dhe në supozimet ‘shkencore’ ku nuk ekzistojnë kriteret e dijes dhe të sigurisë. Këtë që ata e thonë, do të thotë se Zoti Shpalljen e Vetë e ka dërguar, apo Vetë i është shpallur njeriut deri sa ai ishte në fazën ‘infantile’ të ‘evolucionit’ të vet. Atëherë ky njeriu ‘infantil’ e interpretoi shpalljen dhe e konceptoi atë në format dogmatike dhe doktrinare duke ua shprehur atyre fenë e tyre. Më vonë, kur është ‘pjekur’ njeriu, ai ka konstatuar se si konceptualizmi dogmatik dhe doktrinar i njeriut ‘infantil’ nuk janë më mjaft adekuate, që ta shprehin fenë e tij në kohën e tij, kështu që ai duhet t’i zhvillojë si i ka zhvilluar. Në të kundërtën ato do të ishin të mangëta, përkatësisht joadekuate. Kështu ata mbesin në qëndrimin se konceptualizimet dogmatike dhe doktrinare kanë ‘evoluar’, por jo për atë se nga vetë fillimi janë medoemos joadekuate, por për atë se, si është ‘zhvilluar’ njeriu, ato bëheshin joadekuate nëse nuk janë zhvilluar në mënyrë përkatëse. Kjo, sipas mendimit tonë, nuk e zgjidh problemin e relativitetit të informimit mbi Shpalljen, për më tepër kjo ka qenë vepër e njeriut “infantil”. Madje, kjo mënyrë e lidhshmërisë së religjionit me teorinë e evolucionit të zhvillimit logjikisht shpie drejt një rezonimi qarkullues. Përse Zoti do të dërgonte Shpalljen apo edhe përse Vetë do t’i *zbulojë* njeriut ‘infantil’ e jo atij ‘të pjekur’, veçanërisht kur Ai, i cili njeriun edhe e

krijoi, është dashur ta dijë në çfarë stadiumi të zhvillimit ishte njeriu në çastin e Shpalljes? Madje as njeriu një porosi të tillë me rëndësi vitale nuk do t'ia dërgonte infan- tit, as që do t'i zbulohet atij. Ata do të mund të thonin se si e ka bërë këtë Zoti që te njeriu të inicojë procesin e 'pjekjes' dhe që njeriu, kur të 'zhvillohet' deri në 'pjekuri', të aftësohet ta mësojë natyrën dhe cakun e vet të mirëfill- të. Por as atëherë, në këtë fazë gjoja të 'pjekurisë' të kësaj epoke moderne, sekulare, njeriu i Perëndimit nuk ka dije përkatëse mbi Zotin dhe ende sikur i verbëri prek rreth vetes duke e kërkuar. Duket se njeriu i perëndimit, i cili beson në këtë version të kristianizmit duhet pa tjetër ose të pranojë se njeriu ende është 'infantil', ose që konceptu- alizimi kristian prej vetë fillimit është medoemos joadeku- at. Sa i përket vetë Shpalljes, ata nuk mund t'i shmangen dyshimit se versioni i tyre i Shpalljes është shënuar dhe transmetuar në mënyrë relevante, sepse ekzistojnë edhe burimet tjera, përveç Barnabës dhe etërve paranikejas dhe postnikejas, të cilët janë në kundërthënie me formulimin mbi të cilën zë fill sot versioni 'zyrtar' i kristianizmit.

Njeriu i Perëndimit gjithnjë i ka inklinuar mendimit se kultura dhe civilizimi i tij është produkt i përparimit kulturologjik të njeriut. Kjo është pikërisht ajo mënyra në të cilën ata, duke besuar edhe në teoritë vetjake ab- surde mbi evoluimin e njeriut, e shohin historinë dhe zhvillimin e njeriut sikur edhe religjionin dhe përvojën religjioze dhe vetëdijen. Ne, ndërkaq, nuk pranojmë që ata kështu dhe në këtë mënyrë flasin edhe në emrin tonë. Sekularizmi, i cili qartë e përshkruan natyrën e tij të vërtetë kur e përdorë në përshkrimin e njeriut të Perën- dimit, kulturës dhe civilizimit të tij nuk mund të prano- het si e vërtetë nëse ajo synon të jetë përshkrim i asaj që ndodh në botë në të cilën ajo gjithashtu aplikohet dhe ka të bëjë edhe në islamin dhe muslimanët, e, madje, mba-

se, edhe në religjionet tjera orientale dhe në ithtarët e tyre. Islami në tërësi refuzon çfarëdo ngjashmërie me konceptin e sekulares, sekularizimit apo sekularizmit, sepse ata nuk janë karakteristikë e tij, dhe në cilin do kuptim tjetër plotësisht i janë të huaj. Këto koncepte janë natyrore dhe i përkasin vetëm historisë intelektuale të përvojës dhe vetëdijes religjioze perëndimore-kristiane. Mendimi se religjioni po përjeton 'zhvillimin' së bashku me 'evolucionin' e njeriut në rastin e tyre është i saktë vetëm aq sa është i mirëfilltë sekularizmi dhe i konceptuar si zhvillim në përvojën dhe vetëdijen e tyre. (Madje edhe filozofia në Perëndim gjithnjë e më shumë po trajtohet si e pafuqishme të japë përgjigjen përfundimtare në çështjen e tyre permanente mbi të vërtetën. Filozofia po përpiqet ta sqarojë vetëm perspektivën e të vërtetës së kohës në të cilën kriza apo e vërteta po ndodhin, dhe së këndejmi tash është trajtuar për 'shkencë të hapur'. Përfaqësuesit e këtij qëndrimi janë në tërësi përfaqësues të frymës së sekularizmit, i cili kërkon 'hapje' në çdo vizion të së vërtetës. Shih për shembull: G. A. Rauche, *Alternativat bashkëkohore filozofike dhe krizat e të vërtetës*, Den Hag, 1970). Këtë e themi për shkak se, ndonëse kristianizmi i Perëndimit zë fill në Shpallje, ai nuk është fe e shpallur në atë kuptim në të cilin këtu është islami. Sipas islamit, doktrinat bazore të kristianizmit të Perëndimit si Triniteti, Ringjallja dhe Shpëtimi dhe detajet tjera të dogmës që i përkasin atyre, vetëm janë kreacione kulturore të cilat Kur'ani kategorikisht i refuzon si të frymëzuara prej All-llahut të madhëruar. Dhe jo vetëm Kur'ani, por edhe burimet tjera që burojnë nga vetë kristianizmi i hershëm! Natyrisht, Kur'ani konfirmon se All-llahu i madhëruar i ka dërguar Isait a. s. Shpallje në formë të njohur si *El-Inxhbil* (Ungjilli) njëkohësisht duke kontestuar autenticitetin e shpalljes çfarë

është përcjellë nga pasuesit e disa nxënësve të tij. Sipas Kur'anit, Isai a. s. i qe dërguar si kasnec popullit (fëmijëve) të Izraelit me mision që t'i përudhë në mënyrë që ta përmirësojnë shmangien e tyre nga Besëlidhja me Zotin, dhe konfirmimin e atij paraprakut me Besëlidhje të re. Është dërguar që të përcjellë porosinë mbi Lajmin e gëzueshëm (Ungjillin) dhe ardhjen e paraprijësit të *fesë universale* (islamit) të cilën do ta përcjellë Mësuesi i madh, emri i të cilit është theksuar si *Ahmed (Muhammed)*. Kjo Besëlidhja e dytë do të duhej të vlente deri te shpallja e islamit, kur Shpallja Përfundimtare dhe Komplete do t'i abrogojë të gjitha parapraket.⁴²⁵ Pra, si është theksuar në Kur'an, All-llahu i madhëruar nuk e dërgoi Isain a. s. të themelojë fe të re të quajtur *kristianizëm*. Disa nga shokët dhe apostujt e Jezusit, duke e inkuadruar edhe *Palin*, qenë ata që hoqën dorë nga shpallja burimore dhe mësimi i vërtetë të mbështetur në të dhe të cilët filluan të predikojnë fe të re, duke konstituuar edhe themelet e saj, e cila më vonë u quajtë *kristianizëm*. Në tërë këtë, vetë fakti se kristianizmi nuk ka ligj të shpallur (*sheri'at*), të shprehur në doktrinë, të folur apo në mënyrë të të jetuarit ose të mirësjelljes të vetë Jezusit (Isait a. s.) është indikacion më sinjifikues se kristianizmi që është zhvilluar në religjion të ri nuk është prezentuar kështu nga themeluesi i tij, as si i tillë është autorizuar nga Zoti i cili e ka dërguar. Për këtë shkak, kristianizmi, i cili në esencë është krijuar nga njeriu, shkallë-shkallë ka zhvilluar sistemin e saj të ritualeve nëpërmjet asimilimit të elementeve nga kulturat dhe traditat e huaja, por edhe duke krijuar *fabrikimet* e veta. Pasi nuk posedon Ligj të shpallur, ajo u detyrua t'i asimilojë ligjet romake, e pasi nuk posedonte

⁴²⁵ El-Maideh: 49, 75, 78, 119-121; Ali Imran: 49-51, 77-79; En-Nisa': 157, 171; Et-Tewbeh: 30-31; Err-Rra'd: 38-39; Es-Saff: 6,9; El-Bekarett: 106, 135-140; Saba': 28.

koncept koherent mbi botën të projektuar në Shpallje, është dashur të huazojë elemente nga mendimet greko-romake dhe, më vonë, nga kjo të konstruojë teologjinë dhe metafizikën e vet. Ai shkallërisht ka konstruktuar kozmologjinë e vet specifike kristiane, kurse arti dhe shkenca e tij janë zhvilluar brenda një universumi dhe koncepti të veçantë, kristian mbi botën.

Nga vetë fillimi, kristianizmi i Perëndimit, tashmë siç kemi thënë, ka rënë nën ndikimin e Romës, të shkruara me filozofinë dhe pikëpamjen aristoteliane mbi botën sikur edhe me elementet tjera perëndimore të cilët shkallërisht 'e kanë të huajësuar' natyrën duke ia marrë çdo domethënie shpirtërore. Ky gjymtim dhe lakuriqësim i natyrës, i redukuar në 'gjësendin' e pastër pa kurrfarë domethënie sakrale, gjithësesi që elementi bazor, që e lëvizi procesin e sekularizmit në kristianizmin e Perëndimit dhe në Perëndim.

Sipas mendimit tonë, koncepti perëndimor i religjionit nuk bën pjesë në kategorinë e fesë së shpallur në kuptimin strikt çfarë mund të aplikohet kur është fjala për Islamin. Nuk mund ta pranojmë (do ta cekim një shembull scientistik) kategorizimin e kristianizmit **Nathana Soedrebloma**, i cili, sipas tipologjizimit të vet të religjionit, kristianizmin e çon nën kategorinë e religjioneve të shpallura (shih veprën e tij *Natyra e Shpalljes*, Londër, 1933.). Feja e shpallur, sipas konceptimit tonë, nga vetë fillimi është complete dhe e përkryer (për njerëzinë). Edhe Kur'ani thotë se **islami tashmë është komplet dhe i përkryer për njerëzinë**, dhe ky citat është substancuar në histori nga vetë fillimi i tij. Emri *islam* fesë i është dhënë prej fillimit, sikur emri *muslim(an)* prej vetë fillimit ka përcaktuar pasuesit e tij. E vetë Shpallja është kompletuar gjatë jetës së Pejgamberit a. s., i cili atë edhe vetë e ka aplikuar dhe parimet e së cilës i ka ndër-

tuar në doktrinën, idenë, fjalët dhe veprën e vet (*sunnet*). Madje edhe as'habët dhe bashkëkohësit e tij kanë jetuar dhe janë sjellur asisoi që kjo u bë standard dhe kriter për brezat e ardhshëm. Për çdo gjë që nuk e kishin të qartë dhe që u interesonte ata e pyesnin menjëherë, deri sa ishte ndër ta, ashtu duke i përmbledhur nevojat e njeriut, kurse ai u ka dhënë përgjigje të tilla që do ta kënaqin njeriun (dhe brezat) në të gjitha kohët e ardhshme. Ata me mirësjelljen dhe veprimin e tyre kanë theksuar se janë të vetëdijshëm se ajo është Shpallja përfundimtare nga Allahu i madhëruar, dhe për njeriun është fe e pa-diskutueshme, dhe se Muhammedi a. s. është peygamberi i Tij i fundit. Kjo periudhë në histori u bë kriter për ardhmëri dhe, pasi të vërtetat dhe vlerat, të cilat ai i ka rezultuar janë gjithnjë të pranishme, islami dhe koha e Pejgamberit a. s. gjithnjë janë relevante, gjithnjë adekuat, 'modern' ose të rinj, gjithnjë para kohës, sepse e transcendojnë historinë. Ndonëse disa nga ne në kontekst të islamit i përdorim termat *tradita* dhe *tradicionale*, ata megjithatë nuk nënkuptojnë atë lloj të traditës e cila është produkt i veprimtarisë njerëzore krijuese e cila ka evoluuar në histori dhe e cila përmban kulturën. (Këtu mendojmë në konceptin e *nakl-it*.) Pasi islami është fe që kapërcen ndikimet e evolucionit njerëzor dhe historicizmit, vlerat të personifikuara në të janë absolute, që do të thotë se islami posedon vizionin e vet absolut të Zotit, Universumit, Realitetit, Njeriut, interpretimin e vet ontologjik, kozmologjik dhe psikologjik të realitetit. Islami me të vërtetë i dekonsekron të gjitha vlerat joislame, të gjitha vlerat që janë të kundërta me islamit dhe të vërtetat të cilat pjesërisht mund të takohen në religjionet tjera botërore, shoqëritë dhe traditat e tyre (*el-ma'ruf*). Çështja e njëjtë është edhe kur është fjala mbi desakralizimin e politikës e cila në islam nuk është vetëm ide, e cila shka-

llërisht duhet realizuar gjatë historisë. Ajo qysh nga fillimi është dalluar si e tillë dhe ky proces ka filluar me vetë shfaqjen e islamit. Islami, natyrisht, e desakralizon politikën, por jo në masën për të cilën këtë kristianët mendojnë, sepse vetë islami është i bazuar në autoritetin Suprem. Për këtë arsye, çdo musliman individualisht, muslimanët si shoqëri apo si bashkësi (*ummeti*), të gjithë ata kujtdo qoftë, cilës do qoftë qeveri apo shtet ia kontestojnë legjitimitetin sakral nëse individi, qeveria apo shteti nuk i nënshtrohen përudhjeve dhe ligjeve të All-llahut të madhëruar. Po kjo vlen edhe për *zhdëhjen* e natyrës, që, në të vërtetë, është edhe komponenta fundamentale e sekularizmit. Para kristianizmit, në epokën antike olimpike, natyra nuk ishte e ndarë prej hyjnive. Por, kur erdhi deri te degjenerimi dhe dekadencia e religjionit të grekët, hyjnitë shkallërisht qenë ndarë prej natyrës, e cila atëherë shkallërisht mbeti dhe u privua nga domethënia shpirtërore. Burimisht, kozmologjia greke, sikur edhe kozmologjitë e popujve tjerë antikë, ka qenë e përshkuar me forcat shpirtërore që dominojnë në universum dhe e ruajnë baraspeshën e saj. Filozofët e tyre kanë gjurmuar drejt principit vendimtar – të cilin e kanë quajtur *arche* – substancë shpirtërore e cila është bazë e çdo gjëje reale. Kur hyjnitë janë persekutuar nga domenet e tyre në natyrë, filozofia greke përjeton transformim duke u bërë gjithnjë e më shumë e preokupuar me definimin e natyrës me terme të pastra materialiste dhe racionaliste, duke e reduktuar prejardhjen dhe realitetin e saj në shkaqet dhe forcat e pastra natyrore. Kristianizmi edhe vetë bën pjesë nën ndikimet e këtilla dhe ndaj tyre është përgjigjur me zhvlerësimin e **Mbretërisë së natyrës** dhe duke mohuar kontemplacionin serioz në dobi të **Mbretërisë së Zotit** e cila nuk ka kurrfarë lidhje me botën natyrore. Për këtë shkak lidhja e vetme që në kristianizëm do të

mund të konstituohej ndërmjet këtyre dy Mbretërive është lidhja *mbinatyrore*, kurse rezultat i këtij konfrontimi religjiozo-filozofik ka qenë teologjia kristiane në të cilën dija dhe siguria, që të dyja aspekte të një të vërtete dhe të cilat paraqesin vetë esencën e intelektit, janë reduktuar në njëfarë statusi të brendshëm kundrejt teologjisë së pastër racionale. Sipas botëkuptimeve tona, ndërkaq, inteligjencia është të dyja - intelekti (*el-akel*) sikur edhe projekcioni i tij në mendjen njerëzore, e cila krijon dhe i udhëheq aktivitetet e tij mentale, përkatësisht *ratio* të cilin ne gjithashtu e përcaktojmë sikur *el-akel*, që do të thotë se ndërmjet këtyre dy nocioneve nuk ka dallim. Kur'ani qartë thotë se natyra e tërësishme është sikur libri i madh, i hapur të cilën duhet kuptuar dhe interpretuar, kurse ata njerëz që posedojnë inteligjencë, konceptim, dije mund ta arrijnë domethënien e atij libri sepse natyra është libri i cili na fletë mbi krijuesin e vet, libri i cili njeriut 'i flet' si Shpallje e Zotit.

Ekivalenti më i afërm konceptit të sekularës është përcaktuar me konceptin kur'anor *el-hajat 'ud-dunja: jeta e kësaj bote*. Kjo botë na ndan nga pikësnyimi ynë skajor, asaj që pas saj vjen – *el-abiretu – abireti*. Kur'ani thotë se *abireti* është më i mirë se kjo botë, duke mos e deroguar me këtë, vetë këtë botë, por duke theksuar vetëm kalueshmërinë e saj. Ajo që këto dy botë i bashkon, është jeta (në këtë dhe në botën tjetër), kështu që bota dhe natyra nuk janë për njëri tjetrin të huaj sikur në konceptin e sekularës. Sekularizmi përgjithësisht nuk është vetëm skajërisht shikim i gabueshëm mbi botën, por është edhe i orientuar kundër islamit. Paraprakisht tashmë kemi theksuar komponentet integrale në dimensionet e sekularizmit: *zhbeqja e natyrës, desakralizimi i politikës dhe dekonsekracioni i vlerave*. Të kundruara në dritën e tyre të vërtetë, ato, në të vërtetë, janë edhe komponenta integrale të islamit

sepse reflektojnë një nga elementet themelore të vizionit islam të realitetit dhe të qenurit duke i dhënë islamit karakter të manifestimit të mirëfilltë historik, kurse ato janë krijimi i efekteve të cilat e revolucionojnë pikëpamjen e njeriut mbi botën. Së këndejmi këto komponente mund të quhen edhe komponente të islamizimit. Islamizimi është çlirimi i njeriut së pari nga tradita magjike, mitologjike, animistike dhe nacional-kulturore, e pastaj edhe nga kontrolli sekular i synimit të ekzistimit të tij. Në islam njeriu është çliruar edhe nga pikëpamja magjike edhe nga pikëpamja sekulare mbi botën. ‘Evoluimi’ i tij në drejtim të perfeksionit është progresi i tij në drejtim të mësimit të natyrës dhe frymës së tij burimore.

Nëse, megjithatë, vjen deri te paraqitja e ndjenjës së dyshimit në aspekt të islamit dhe relevancës së tij kundrejt situatave, kjo ndjenjë iluzore në të vërtetë nuk krijohet për shkak se islami është i papërshtatshëm për kohën apo për shkak se do të ishte jorelevant, por është produkt i harresës (nisjan) i cili prodhon padije (xhehl) e cila mund të evitohet me mësim dhe me përkujtim. Padija krijon konfuzion (dhulm), kurse padija dhe konfuzioni janë rezultat të deislamizimit i cili në histori ndodh ndër muslimanët. Deislamizimi është imputimi i koncepteve të huaja në mendjet e muslimanëve, ku ata edhe mbeten duke ndikuar në mënyrën e tyre të menduarit dhe të rezonuarit. Kështu vjen deri te harresa e islamit dhe obligimi i muslimanëve drejt All-llahut të madhëruar dhe Pejgamberit të Tij, që është padrejtësi (dhulm) edhe ndaj vetëvetes, përkatësisht kthimi traditës paraislame – kurse ky është poashtu sekularizëm.

Islami – alternativë shpëtimtare politike e epokës moderne

Në shumë vende në librin e vet⁴²⁶ 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 shijuan 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 Bulaç i sheh në filozofinë politike islame – si të doni – të hedhur,

⁴²⁶ Parathënie veprës: Ali Bulaç, *Islami dhe demokracia – teokracia dhe totalitarizmi*, Shkup, 1998.

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 Bulaç 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, d.m.th.: demokracinë, teokracinë dhe totalitarizmin (përrëndimor), Ali Bulaç, sipas fjalëve të tij në hyrje të librit të vet, në plan të parë përgjigjet në pyetjet, cili nuk është modeli politik i Islamit. Bulaç ka arsye të thella që e bën këtë, pasi 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 *sabne* (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...”.

Duke i analizuar dobësitë e demokracisë, si shpikje politike tipike perëndimore, pasi 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 përsosmërinë, por neve për këtë na drejtohet i Përkryeri duke na dëftuar rrugët më të mira. Çdo injorim yni i Rrugës së Vërtetë (*Siratu'l-mustekim*) do të na kushtojë me humbje katastrofike dhe me destruksione të mëdha.”

Thelbi i demokracisë perëndimore përmbahet në parullën e popullarizuar “Çdo gjë për popullin – krabas 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 gjithherë mund të mbivotohen me shumicën e manipuluar, kurse familja dhe individi shkapërderdhen në ngarendjen e pamëshirshme, 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 terminator 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 pikërisht Perëndimi ua ka imponuar regjimet marionete që i shërbejnë Perëndimit, e jo popujve të vet. “Në rast se gjen-

dja e këtyllë 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”.

Vendi kyç i librit të Bulaçit mbetet *Karta e Medines*, kushtetuta e parë e shkruar në histori të njerëzimit të cilën e ka hartuar pejgamberi, Muhammedi alejhi's-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 pejgamberët 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 tubobemi 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 njih organizimin dhe shtresat në bazën sociale dhe ekonomike, Lindja islame e njih 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, vihe-shin 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, vërejtje e përkthyesit.) inxhinierët e shpirttrave 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 truallin e tyre, kur muslimanët boshnjakë (dhe shqiptarë, v. NI.) ende u janë 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.

Kultura dhe civilizimi

“Edhe para jush kanë kaluar popuj e ligje, por ecuri nëpër botë dhe vëreni çfarë përfundimi kanë pasur përgënjeshtarët.” (Ali Imran, 137)

Pikërisht, kur përhapja e Uesternizimit, po merr përmasa gjithnjë e më të mëdha, qytetërimi islam, po tërheq vëmendjen e një numri gjithnjë e më të madh njerëzish, të cilët, po bëhen gjithnjë e më tepër të vetëdijsëm, për natyrën e gjallë të traditës islame, si një fuqi kozmike dhe një forcë aktive, që vazhdon të veprojë edhe sot e kësaj dite në realitetin e kësaj bote, dhe për lidhjen e saj me problemet bashkëkohore.

Islami - edhe pse i goditur qenësisht prej krizave, dhe edhe pse mendohej se i përkiste thesareve të qytetërimeve, që tashmë konsideroheshin si pellgje ezoterike dhe mistike të kulturave të vdekura, - nuk u varros, përkundrazi, ai po përjeton një rilindje dhe rigjallërim. Madje, krizat u paraqitën në shoqërinë industriale moderne.⁴²⁷

Përkundër përpjekjeve për modernizimin në përmasa botërore të stilit jetësor perëndimor, në qytetërimin islam, u shënua një zgjim dhe orientim drejt përkufizimit të vetvetes. Kjo, shkaktoi dyshime serioze, se:

- ose ishte e gabuar formula e identifikimit të modernizimit me qytetërimin perëndimor, si model final;

⁴²⁷ Murad Hofman, *Islami si Alternativë*, Shkup, 1421/2000, f. 18.

- ose, se ekzistojnë esenca të qytetërimeve, që sigurojnë ruajtjen e vitalitetit të tyre.⁴²⁸

Lënda kulturore , me të cilën gjallojnë dhe rriten intelekti dhe bota emocionale e njeriut “perëndimor” (d.m.th. të hemisferit verior), me të vërtetë është bërë tejet e njësuar. Mirëpo, frytet e përfitimeve, që janë pjekur falë kësaj arritjeje, me sa duket kërcënohen drejtpërdrejt nga një valë antiuniversaliste.⁴²⁹

Sot, revolucionet më të fuqishme, të botës së tretë, janë ato islamike, të Lindjes së Mesme. Ato, drejtohen kundër Veriut dhe hedhin poshtë vlerat perëndimore, mbi të cilat mbështetet sistemi ndërkombëtar.⁴³⁰

Bota islame, e cila, në nëntor 1980, ka hyrë në shekullin e XV-të, me të gjitha dimensionet e përvojave të veta, gjendet në mesin e një transformimi shumë të gjerë....Zgjimi islam, me anë të dinamikave të reja që solli me vete, është duke e detyruar botën islame të përjetojë ndryshime.⁴³¹

Në vend që të shihej dinamika e brendshme, që pëllgun e qytetërimit islam, e kahëzoi nga rigjallërimi, në plan të parë, dolën përpjekjet për trajtimin e këtij zgjimi nga fokusi politik dhe strategjik. Kështu, studimet e orientalistëve, që kishin të bënin me burimet historike të një qytetërimit, që konsiderohej i tejshkuar dhe i harruar, ia lëshuan vendin studimit të faqes politike të Islamit, që përfaqsonte rizgjimin kulturor të një qytetërimit të gjallë dhe dinamik.⁴³²

⁴²⁸ Ahmet Davutogllu, *Vetëperceptimet e qytetërimeve*, Prishtinë, 2002, f. 15

⁴²⁹ Gashpar Miklosh Tomash, Ferenc Feher – Agnes Heler, *Fiolozofia dhe tranzicioni, Ese të zgjedhura*, Tiranë, f. 223, pa vit botimi.)

⁴³⁰ Joshua S. Goldstein, *Marrëdhëniet Ndërkombëtare*, Tiranë, 2003, f. 534

⁴³¹ Voll. J. O. Islam: Continuity and Change in the Modern World, Boulder Westiew, 1928, f. 347, sipas A. Davutogllu, *Vetëperceptimet e Qytetërimeve*, f. 20.

⁴³² A. Davutogllu, *po aty*, f. 17.

Vitet e fundit, shumica e lëvizjeve radikale për ndryshim, kanë kërkuar më shumë të pohojnë vlerat të vjetra dhe të humbura, sesa të formulojnë vlera të reja.⁴³³

Historia nuk mund të kuptohet duke e përhapur në mënyrë abstrakte ndikimin e “sistemit qendror të vlerave”. Ndërkaq, orvatjet për t’ua imponuar teoritë perëndimore qytetërimeve të tjera, nxjerrin në pah nevojën e studimit të çdo qytetërimi, sipas parametrave të veta të vlerave.

Nëse është i vërtetë pohimi se, qytetërimet joperëndimore, në fillim të shekullit të njëzetë, po jepnin shpirt nën hegjemoninë e qytetërimit perëndimor, kurse nga fundi i shekullit njëzetë përjetuan një gjallërim, atëherë del pyetja themelore, në lidhje me elementin bazor, që e mundësuan rezistencën e këtyre qytetërimeve autentike. Cila është forca që, përkaj globalizimit të qytetërimit perëndimor, i ka vënë në lëvizje pellgjet e qytetërimeve joperëndimore?⁴³⁴

Para se t’u japim përgjigje këtyre pyetjeve, po bëjmë disa trajtime paraprake.

Dallimi ndërmjet Kulturës dhe Civilizimit

Civilizimet⁴³⁵ e hershme, lindën në luginat e lumenjve të mëdhenj, të Lindjes së Mesme e të Largët.

⁴³³ Lawrence C. Mayer, *Politikat Krahësuese. Kombet dhe teoritë në një botë që ndryshon*, Titane, 2003, f. 453

⁴³⁴ A. Davutogllu, *po aty*, f. 27

⁴³⁵ Fjala ‘civilizim’, fillesën e saj e ka te fjala latine: ‘civis, civilis’-qytetar. Edhe fjala ‘urban’, ‘urbanizim’, që përdoret në kontekstin e civilizimit, e ka burimin tek fjala latine ‘urbs’- qytet, shih Mikel Ndreca, *Fjalor fjalësh e shprehjesh të huaja*, Prishtinë, 1986, f. 116 dhe f. 721. Kurse në gjuhën arabe fjala ‘hadare’ – civilizim rrjedh nga fjala ‘hadere’, që do të thotë: të qenurit prezent, të marrurit pjesë, të ekzistuarit, të kultivuarit e tokës nga popullata e përhershme, jetë (qytetare) me banim të vazhdueshëm, jetë e ngulitur, civilizim etj. Fjala tjetër arabe ‘medenije’, rrjedh nga fjala ‘medene’, që do të thotë: me themelue, me muratos, me ndërtue (qytete), fjalë nga e cila rrjedh

Civilizimet e para, u shfaqën në procesin e organizimit të shoqërisë, me struktura të përcaktuara sociale, ekonomike, shpirtërore, politike dhe ushtarake. Ato, shprehnin forma të organizuara, që përbënin një shndërrim tërësor të gjendjes së mëparshme.⁴³⁶

Ndër faktorët, që ndikojnë në ngritjen e një civilizimi, padyshim janë jeta e qetë, begatia, siguria, besimi, kultura, dëshira për një jetë më të mirë materiale, ekonomike etj.⁴³⁷

Sipas Ibn Haldunit, ndërtimi dhe planifikimi i vendbanimeve, është qëllimi i civilizimit, në çka shpie mirëqenia dhe bollëku.⁴³⁸

Që njerëzit të mund të kontribuojnë në ngritjen e civilizimit, kërkohet që ata të kenë energji dhe vullnet. Për t'u arritur kjo, kërkohet që njerëzit të kenë besim, besim ndaj shoqërisë në të cilën jeton njeriu, besim në filozofinë e saj, besim në ligjet e saj dhe besim në forcat e veta shpirtërore.⁴³⁹

Në shekullin XVIII, mendimtarët francezë, duke e trajtuar në një kuptim më të gjerë, e përcaktuan civilizimin, si kundërshti ndaj konceptit të 'barbarizmit' dhe të ekzistencës së 'shoqërive' barbare. Për ta, shoqëria e civilizuar, dallohej nga shoqëria barbare, nga që ishte e

edhe fjala 'el medine' – qyteti, shih Teufik Muftić, *Anipsko-Bosanski Riječnik*, Sarajevë, 1997, f. 304 dhe f. 1394.

Fjala arabe 'hadare'- 'civilizim', është e të njëjtës trajtë, sikurse edhe fjala 'temeddun', që do të thotë të kaluarit, ose të organizuarit e jetës në 'medine'- qytet, në kuptimin e fjalës latine 'civis', ose asaj greke 'polis', (sipas Nerkez Smailagiq, *Klasiena Kultura Islama*, II, Zagreb, 1976, f. 255.

⁴³⁶ Ilira N. Sulo & Ljambro Filo, *Ngritja dhe rënia e civilizimeve*, Tiranë, 2002, f. 6.

⁴³⁷ Ibn Halduni bën dallimin ndërmjet badawe-s', jetë (nomade) e thjeshtë, trimërore, e ashpër dhe e forcës së theksuar dhe 'hadare-s', jetë e qytetërimit urban, në të cilën, ato cilësi, pushojnë gradualisht nga dëshira për qetësi, siguri, komoditet, lluks dhe kënaqësi, shih Nerkez Smailagiq, *po aty*, f.259.

⁴³⁸ Daniel Bučan, *Realistički Racionalizam Ibn Halduna*, Ibn Haldun iz Mulkadime, Zagreb, 1976, f. 93.

⁴³⁹ Kenneth Clark, *Qytetërimi*, botoi shtëpia e Librit, Tiranë, f. 27.

përqëndruar, e urbanizuar⁴⁴⁰ dhe e arsimuar. Në këtë përcaktim, shfaqej dallimi ndërmjet 'të civilizuarve' dhe të 'pacivilizuarve'. Nga Franca, fjala 'civilizim' u përhap me shpejtësi anembanë Evropës.⁴⁴¹

Mbi këtë çështje, janë kundërshtuar pikëpamjet e studiuesve gjermanë, që bënin dallime dhe e veçonin 'kulturën' dhe 'civilizimin'.

Njerëzit, në pak raste të tjera, kanë bërë një rrëmujë aq të madhe nocionesh, si në çështjen e kulturës e të civilizimit.

Si kultura, ashtu dhe qytetërimi, nuk janë fenomene që ekzistojnë në natyrë, para veprave të njeriut. Lindja dhe formimi i tyre, nuk mund të trajtohen si rezultat i kapaciteteve të lindura të njeriut, apo si rezultat automatik i fantazisë gjenetike të tij. Pra, kultura dhe qytetërimi, nuk janë fenomene që njeriu i gjen të gatshme në natyrë, ose në strukturën e vet biologjike. Njeriu, kulturën dhe qytetërimin, i formon në fushën e mundësive të veta, në sajë të preferimeve të tij.⁴⁴²

Antropologët dhe sociologët amerikanë dhe anglezë, termin "kulturë" e përdorin kur flasin për të gjitha shoqëritë, si të shoqërive primitive, ashtu edhe të atyre të qytetëruara. Ata, duke mos bërë klasifikime, pohojnë se të gjitha shoqëritë e kanë kulturën e vet. Termin "qytetërim" e përdorin në lidhje me shoqëritë, të cilat janë ngritur në një nivel të caktuar, të cilat kanë kulturë të shkruar, të cilat kanë përparuar në fushën e shkencës, teknologjisë dhe sistemit të vet organizativ.

⁴⁴⁰ Qëllim i shoqërisë nomade është plotësimi i nevojave elementare, ndërkaq, shoqëria urbane, përveç këtyre nevojave natyrore dhe më elementare, ka aspirata më të mëdha, që ajo të jetojë në një shoqëri të organizuar. Pra, vetëm njerëzit, që jetojnë në një shoqëri të organizuar, që banojnë dhe vendosen për një kohë të gjatë në një vend, që kanë një ndjenjë qëndrueshmërie, mund të mendojnë dhe të punojnë, që atë vend t'ia përshtasin nevojave të tyre.

⁴⁴¹ Ilira N. Sulo, & Lambro Filo, *po aty*, f. 6

⁴⁴² Jillmaz Ozakpinar, *Kultura dhe qytetërimi*, Logos A, Shkup, 2003, f.9

Të gjitha shoqëritë njerëzore, si ato “të civilizuarat”, ashtu edhe ato “primitive”, kanë kulturën e vet dhe nuk ekziston bashkësi njerëzore pa kulturë.⁴⁴³

Në Gjermani, pas një pësjtjellimi të vazhdueshëm, iu dha përparësi kulturës ndaj civilizimit. Civilizimi, për studiuesit gjermanë, nuk është më shumë se, masa e arritjeve teknike e praktike e mënyrave të veprimit me natyrën. Ndërkaq, kultura sipas tyre është e kundërta, është tërësia e parimeve, vlerave, idealeve, dijeve dhe shprehje e shpirtit.⁴⁴⁴

Shumë studiues, civilizimit i japin një kuptim të dyfishtë në aspektin e vlerave, si të vlerave materiale, ashtu edhe atyre morale. Për disa të tjerë, civilizimi s’është tjetër veçse arritje dhe përparim i veprimit teknik e praktik mbi natyrën.

Sipas përkufizimit që bën Izetbegović, i cili përkrah mendimin e studiuesve gjermanë, kultura dhe civilizimi⁴⁴⁵ kanë atë raport sikur qiellorja dhe tokësorja,

⁴⁴³ Jillmaz Ozakpinar, *po aty*, f.37, f.50

⁴⁴⁴ Ilira N. Sulo & Llambro Filo, *po aty*, f. 8.

⁴⁴⁵ Në këtë tabelë, po japim dallimin, që bën A. Izetbegović, midis kulturës dhe civilizimit, në librin e tij “*Islami ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit*”, Shkup, 2000, f.72-75

sikurse shpirti dhe trupi, ideja dhe materia. Në vazhdim, do të japim përkufizimin dhe ndarjen, që bën ai ndërmjet tyre:

Civilizimi, është vazhdim i jetës zoologjike, njëdimensionale, këmbim i materies ndërmjet njeriut dhe natyrës. Ai është vazhdim i elementeve natyrore, mekanike, pra të pavetëdijshme e të pakuptimta të ekzistencës sonë. Aq sa, ai, vetvetiu s'është as i mirë, as i keq. Njeriu, detyrohet të krijojë civilizimin, sikur detyrohet të marrë frymë a ushqim.⁴⁴⁶

Kultura. - Besimet religjioze, drama, poezia, vallet, folklori, urtia popullore, mitologjia, kodekset morale e estetike të shoqërisë, elementet e jetës politike e juridike, që afirmojnë vlerën dhe lirinë e personalitetit, toleranca, filozofia, teatri, galeritë, muzetë, bibliotekat- ky është filli i pakëputur i kulturës njerëzore, akti i parë i të cilës u zhvillua "në qiell" ndërmjet Zotit dhe njeriut.⁴⁴⁷

Kultura	Civilizimi
Kultura është veprim i religjionit mbi njeriun ose veprim i njeriut mbi vetveten.	Civilizimi është veprim i intelektit në natyrë, në botën e jashtme.
Kultura është "arti të jesh njeri".	Civilizimi është mjeshtri për të funksionuar, për të prodhuar, për të drejtuar, për t'i përsosur sendet.
Kultura është "krijim i vazhdueshëm i vetes", aniteza njeriu-sendi.	Civilizimi është ndryshim i pandërprerë i botës.
Kultura është ndjenjë e vazhdueshme e zgjedhjes, manifestim i lirisë njerëzore.	Civilizimi është vazhdim i zhvillimit teknik e jo shpirtëror. Ai është shprehje e domosdoshmërisë sonë, e palirisë sonë.
Kultura është veprim i religjionit mbi njeriun ose veprim i njeriut mbi vetveten.	Civilizimi është veprim i intelektit në natyrë, në botën e jashtme.
Kultura është "arti të jesh njeri".	Civilizimi është mjeshtri për të funksionuar, për të prodhuar, për të drejtuar, për t'i përsosur sendet.
Kultura është "krijim i vazhdueshëm i vetes", aniteza njeriu-sendi.	Civilizimi është ndryshim i pandërprerë i botës.
Kultura është ndjenjë e vazhdueshme e zgjedhjes, manifestim i lirisë njerëzore.	Civilizimi është vazhdim i zhvillimit teknik e jo shpirtëror. Ai është shprehje e domosdoshmërisë sonë, e palirisë sonë.

⁴⁴⁶ Alija Izetbegović, *po aty*, f. 73.

⁴⁴⁷ Alija Izetbegović, *po aty*, f. 73.

Ndërkaq, disa japin kuptimin e përgjithshëm të civilizimit, si shprehje e tërësisë së faktorëve të ekzistencës dhe të zhvillimit të shoqërisë njerëzore, në procesin e arritjeve progresive. Madje, ata civilizimin e trajtojnë edhe përmes karakteristikave të identitetit etnik, gjuhës së folur e të shkruar, zakoneve, mënyrës së sjelljes, mënyrës së jetesës, besimit fetar të popullsisë, të vlerave krijuese ideale, kulturore e materiale etj.⁴⁴⁸

Morris Dobre dhe Oswald Spengler, mendojnë se kultura është struktura primare e shoqërisë njerëzore. Spengleri, themeloi shkollën e tij të 'kulturalizmit' dhe besonte se jeta shoqërore, varet drejtpërdrejt nga kultura. Kur fjala 'kulturë', fitoi vlerën që meritonte, ajo u bë një element mjaft i ndjeshëm, e si pasojë u bë objekt i studimeve të shkencave sociologjike, sa që në qarqet akademike të shkencave të historisë, u krijuan dy degë të posaçme: antropologjia kulturore dhe historia e evolucionit kulturor.⁴⁴⁹

Aime Çezire beson se, civilizimi nuk mund të monopolizohet, pra se ekziston vetëm një civilizim, i cili paraqet një mori investimesh dhe përvojash njerëzore, në periudha të ndryshme kohore. Ndërsa, kultura në anën tjetër, përmban karakteristikat, me çka dallohet një popull prej një populli tjetër. Kështu, Aime Çezire, mendon se kultura është aspekt etnik i civilizimit, kurse civilizimi është aspekti gjeneral i kulturës.⁴⁵⁰

Ndërkaq Ozakpinar mendon se, pretendimi se kultura është kombëtare, kurse qytetërimi ndërkombëtar, është një çështje që kërkon kushtëzim. Qytetërimi është

⁴⁴⁸ Ilira N. Sulo & Llambro Filo, *po aty*, f. 7.

⁴⁴⁹ Dr. Ali Sheriati, *Kultura dhe ideologjia*, Tetovë, 1992, f.113

⁴⁵⁰ Ali Sheriati, *po aty*, f.116

i përbashkët të kombet që e ndajnë sistemin e njëjtë të besimit dhe moralit.⁴⁵¹

Kultura përmbledh manifestimet e vetëdijëve të ndryshme, siç janë: ajo filozofike, letrare, artistike, religjioze etj. Këto kanë luajtur rolin dominant në formimin e një kulture, edhe pse vetë-vetëdija (self-consciousness apo self-awareness) më e fortë, çdoherë e ka luajtur rolin dominant në formimin e një kulture. Për shembull, në kulturën greke, dominonte pikëpamja filozofike, në atë romake pikëpamja politike, në atë arabe (semitike) ajo teozofike, në atë kineze ajo artistike, kurse në kohën tonë pikëpamja teknike i tejkalon të gjitha të tjerat⁴⁵².

E theksojmë edhe një herë, se njerëzit, në pak raste të tjera, kanë bërë një rrëmujë aq të madhe nocionesh, si në çështjen e kulturës e të civilizimit.

Pavarësisht, prej përcaktimeve të bëra më lartë, ne jemi përcaktuar për një ndarje tjetër, të bërë nga Ozakpinar, e cila do të përmendet më poshtë.

A është kultura vetëm shpirtërore, apo mund të ndahet në kulturë lëndore dhe shpirtërore? Vallë, kultura e shkakton qytetërimin apo qytetërimi e shkakton lindjen e kulturave me tipare të ndryshme? Nëse qytetërimi përbëhet më tepër nga elementet materiale, kurse kultura nga ato shpirtërore, si është e mundur që kultura të konsiderohet stil i përcjelljes së qytetërimin në një shoqëri?

Social-antropologët dhe sociologët e kohës aktuale, bëjnë dallim midis shoqërive, që cilësohen “primitive” dhe atyre, që cilësohen si përfaqësuese të një “qytetërimi” të caktuar. Kur hulumtohet materiali i historianëve, antropologëve dhe sociologëve, lidhur me qytetërimin, vërehen disa pika të përbashkëta:

⁴⁵¹ J. Ozakpinar, *po aty*, f.64

⁴⁵² Ali Sheriati, *po aty*, f.128

1. Shteti i organizuar me kufij të caktuar,
2. Lindja e klasave shoqërore dhe e punëtorëve në sfera të ndryshme si bujqësia, tregtia, zejtaria dhe prodhimi industrial,
3. Përdorimi i shkrimit, lindja e arteve të bukura dhe veprave ideore.

Radhitja e këtyre pikave⁴⁵³, që i hasim në shkallë të ndryshme në çdo qytetërim, nuk e ndriçon çështjen e lindjes së qytetërimit. Kush ua jep qytetërimeve identitetet e ndryshme? Cili është burimi i këtyre pikave të përbashkëta? Kjo është çështje e projeksionimit të filleve të procesit të lindjes së çdo qytetërimi me identitetin e vet specifik.⁴⁵⁴

Profesori autoritativ Jillmaz Ozakpinar, i cili ofron një teori të vetën origjinale, paraqet një ndarje dhe përkufizim tepër të qartë dhe të kapshëm të kulturës dhe qytetërimit, duke shmangur plotësisht konfuzionitetin e përkufizimeve dhe klasifikimeve të dhëna nga një numër i madh studiuesish perëndimorë.

⁴⁵³ Mendoj se në këtë ka aluduar edhe Ibn Halduni, në veprën e tij të famshme *Mukadime*, kur thotë: "Kur popullohet më shumë qyteti dhe kur rritet numri i banorëve, atëherë me rritjen e punëve, rritet edhe numri i materialit dhe artizanateve..." Gjendja e jetës qytetare, sipas ibn Haldunit, është e lidhur ngushtë me shkallën e prodhimit dhe shpërndarjes së punës. Sa më i madh dhe më i populluar të jetë qyteti, aq më shumë ka punë, manufaktura (prodhimi i tekstilit), mjeshtri (zanate), arte dhe çdo gjë, që e bën qytetin më të zhvilluar dhe më të pasur. Kur, për shkak, të pakësimit të numrit të popullatës, fillojnë të dobësohen këto aktivitete, fillon të bierë edhe qyteti. Nga kjo shihet se, Ibn Halduni, esencën e dallimit ndërmjet qytetit dhe fshatit e sheh në mënyrën e prodhimit, divergjencën e prodhimit, pasurinë e shpërndarjes së punës dhe çdo gjë, që del si rezultat i gjithë kësaj, e jo vetëm në numrin e banorëve. Shih Daniel Buçan, *Realistički racionalizam Ibn Halduna*, Ibn Haldun iz *Mukadimme*, Zagreb, 1976, f. 97 dhe 142.

⁴⁵⁴ J. Ozakpinar, *po aty*, f. 52-53

Sipas J.Ozakpinarit, 'Tek të gjitha qytetërimet ekziston një besim⁴⁵⁵ dhe një sistem moral, i lidhur me atë besim. Themeli shpirtëror i qytetërimit është besimi, kurse themeli shoqëror, sistemi moral i lidhur me atë besim. Ata njerëz, që e ndiejnë vetëdijen dhe sigurinë e të qenit të bashkuar mbi këtë themel, duke e krijuar organizimin shtetëror dhe strukturën ekonomike, që do t'a jetësojë atë besim dhe sistem të moralit, krijojnë vepra të mëdha kulturore'.

Burim i qytetërimit është besimi, i cili është në nivel intelektual të së vetëdijshmes, abstraktes dhe racionales, që i mundëson njeriut t'i ndriçojë marrëdhëniet me natyrën, jetën dhe përtej jetësoren dhe t'i ofrojë atij një sistem moralo-etik.

Pra, qytetërim, quhet sistemi i besimit dhe moralit, i cili, në kuadër të një kornize shpirtërore, i gjeneron elementet kulturore.

Në themelin e qytetërimeve, qëndron besimi, i cili në vetevete është një projektion i përngjasuar intelektual.

Qytetërimi është një sistem besimi dhe morali, që shkakton lindjen e veprave të kulturës, që ua cakton atyre qëllimin, drejtimin dhe karakteristikat. Veprat e kulturës, reflektojnë sistemin e besimit dhe moralit të qytetërimit ku kanë lindur.⁴⁵⁶

Qytetërimi është burim dhe përcaktues i kulturës. Qytetërimi e nxit kulturën të përparojë. Besimi, i cili nuk mund të krijojë qytetërim, kulturën e lë në gjendje primi-

⁴⁵⁵ Padyshim se, rëndësia e besimit në ngritjen e civilizimit është është e pazëvendësueshme. Këtë fakt, e theksojnë të gjithë autorët islamë, duke theksuar se besimi, çfarëdo qoftë ai, është vendimtar për një civilizim. Për këtë, shih Ebul Ala el Mewdudi, el Hadaretul Islamijeh, ususuha ve mebadiuha, *Darul Hilafe*, Aleksandri, f. 92.

⁴⁵⁶ J.Ozakpinar, shih f.54.

tive. Kualiteti krijues i një qytetërimi, ka të bëjë me “drejtësinë dhe saktësinë” e besimit.

Sistemi i besimit dhe moralit paraqesin shpirtin lindës të qytetërimin dhe, që ky qytetërim, të jetësohet, ka nevojë për organizim politik dhe strukturim ekonomik. Pra, shtylla qendrore e qytetërimin është sistemi i besimit dhe moralit, kurse shtylla mbështetëse, organizimi politik dhe strukturimi ekonomik. Kur fillon të lëkundet sistemi i besimit dhe i moralit dhe të humbasë kuptimin në shpirtin e individit, ndodh rrënimi i qytetërimin.⁴⁵⁷ Çdo produkt njerëzor, qoftë me brendësi emocionale, qoftë me brendësi diturore, është kulturë.

Dallimi ndërmjet kulturës së një fisi primitiv dhe kulturave në kuadër të qytetërimeve të vjetra mijëra vjeçare, si ai i Mesopotamisë, i Egjiptit, Indisë dhe Greqisë Antike, është dallim mendor-intelektual, që shprehet në atë se në kulturat primitive ekziston besimi, i cili shkakton reagim plot ndjenja dhe emocione, kurse në kulturat civilizuese hasim besimin, që ka arritur në projeksionin abstrakt dhe racional.⁴⁵⁸

Në kulturë, sikurse bëjnë pjesë gjërat që mund të perceptohen konkretisht dhe me strukturë materiale, po ashtu, bëjnë pjesë edhe formacionet relativisht abstrakte. Një vepër arkitektonike religjioze, si një vepër kulturore, sado që e ka strukturën e vet materiale, prapëseprapë, para se të shndërrohet në një strukturë materiale, është një projeksion i mendjes së njeriut, një mendim abstrakt dhe imagjativ, që paraqet realizimin material të një projeksioni mendor jashtë mendjes, në planin e përhapur. Përderisa edhe produktet teknologjike lindin nga

⁴⁵⁷ J. Ozakpinar, *po aty*, f.68-69

⁴⁵⁸ J. Ozakpinar, *po aty*, f.56

projeksionet e mendjes, vijnë në përfundimin se, edhe ato në esencë ngërthejnë një dimension shpirtëror.

Produkti teknologjik, si një vepër kulturore, buron nga një kapacitet mendor, i cili, sipas kësaj bart një kualitet shpirtëror. Ky produkt mund të përvetësohet, por kapaciteti teknologjik (që është kualitet mendor në rrafsh abstrakt, që lind në fund të një procesi të gjatë zhvillimi), nuk mund të përvetësohet. Për këtë arsye, ndarja formaliste e veprave kulturore në materiale dhe shpirtërore, është një ndarje që shkakton paqartësi dhe nuk e reflekton esencën e kulturës. Të gjitha veprat e kulturës, në bazë, janë shpirtërore, por, në aspektin teorik, mund të thuhet se disa prej tyre janë konkrete e disa abstrakte.⁴⁵⁹

Historia e civilizimeve është edhe histori e huazimeve reciproke të vazhdueshme gjatë shekujve, ku secili civilizim ka ruajtur karakterin e vet origjinal.⁴⁶⁰

Ndërveprimet e civilizimeve janë në aspektin 'ndikues' e 'përftues' ndaj njëri-tjetrit dhe nga njëri-tjetri, pa zëvendësuar në mënyrë rrënjësore njërin apo tjetrin. Shumë nga këto veprime shpjegohen me 'teorinë e huazimeve'. Sipas kësaj teorie, civilizimet huazojnë nga njëri-tjetri, madje mund të asimilojnë aspekte të veçanta të vlerave kulturore, nëpërmjet bashkëveprimit dhe integritit me njëri-tjetrin. Por, në përgjithësi, këto kanë ndodhur për të forcuar e garantuar paprekshmërinë e vlerave themelore, origjinale të tyre.⁴⁶¹

Figurativisht, raportet midis qytetërimeve, do të mund t'i paramendonim si rrathët e simbolit të lojrave olimpike, ku secili prej tyre paraqitet si tërësi në vete,

⁴⁵⁹ J Ozakpinar, *po aty*, f. 61-63

⁴⁶⁰ Ilira Sulo, *po aty*, f.9

⁴⁶¹ Ilira Sulo, *po aty*, f.28

por që i kanë segmentet e puqjeve mes tyre, pra të përvojave të përkthyeshme ose edhe të përbashkëta.⁴⁶²

Tërësia kulturore e një qytetërimi të vetëdijshtëm dhe të sigurtë në vetvete, mund të marrë dhe t'a homogjenizojë çdo element kulturor për të cilin ka nevojë dhe e pëlqen, me kusht që ky element kulturor të mos e kundërshtojë sistemin përkatës të besimit dhe moralit.

Shkrirja e kulturave primitive, ka të bëjë me mosekzistimin e një kornize të vetëdijshtëm dhe racionale, e cila do të siguronte rezistencën e tyre. Tronditja e qytetërimeve ka të bëjë me shoqërinë, e cila bëhet skeptike lidhur me vlerën e qytetërimit të vet.⁴⁶³

Kjo do të shprehej me një thënie të shprehur mjaft bukur artistikisht, kështu: Shtylla e botës, që e mban qiellin të mos bjerë, është një shtyllë prej qelqi, që formohet nga bashkimi i stalaktiteve të urtësisë qiellore, që zbresin nga lartë dhe i stalagmiteve të marrëzive tokësore, që ngjiten nga poshtë. Në çastin kur stupiditetet lartësohen aq shumë, saqë stalagtitet dhe stalagmitet bashkohen, kristali i qelqit copëtohet dhe qielli rrënohet mbi botë, duke sjellë shkatërrimin e qytetërimit.

Pra, sistemi i besimit dhe i moralit, është esenca embrionale e formimit të çdo qytetërimi, dhe sa më i shëndetshëm dhe vital të jetë ai, aq më të mëdha janë mundësitë për jetëgjatësinë dhe ripërtëritjen e qytetërimit, që bazohet në atë sistem besimi dhe morali..

⁴⁶² *Dialogu mes Civilizimeve, Diskutime nga tribuna ndërkombëtare*, Botoi Logos A, Shkelzen Maliqi, Shkup, 2003, f. 75

⁴⁶³ J.Ozakpinar, *po aty*, f. 64, f.66

Përplasja e civilizimeve

Samuel P. Huntington publikoi tezat e veta rreth “luftës së kulturave”: `Shkaku më i rëndësishëm për konflikt, shkruan ai, do të jetë i natyrës kulturore` ose më qartë “lufta e ardhshme botërore, nëse ndodh, do të jetë një luftë ndërmjet kulturave”. Huntingtoni përmend shtatë apo tetë kultura me versione të ndryshme, dy nga ato janë: ajo islame dhe krishtere.⁴⁶⁴

Samuel Huntingtoni, thesaret e qytetërimeve të tjera, i vlerëson në një kategori të vetme, përballë Perëndimit, duke “prodhuar” teori të konfliktit.

Dallimet më të rëndësishme, në botë, pas Luftës së Ftohtë , - pohon S.Huntingtoni - nuk janë ideologjike por kulturore, e që ekspozojnë veçanërisht identitetin, duke theksuar sidomos përkatësinë identike të lidhur me prejardhjen, me fenë, gjuhën, vlerat morale etike, zakonet, institucionet, historinë e jetuar dhe që shoqërohen me përplasje, që marrin trajtën e përplasjeve të civilizimeve.⁴⁶⁵

Teza e Huntingtonit paraqet mënyrën e përcaktimit dhe determinimit të politikës perëndimore kundrejt botës dhe kjo doli në shesh, në kohën kur Perëndimi filloi t’i mohojë qytetërimet.⁴⁶⁶

Ai, luftën e trajton si kategori të amshueshme, që nuk ndërrohet, por se ndërrohen vetëm pretekstet që e nxisin atë. Tani, sipas tij, ka ardhur koha për pretekste të reja – ato qytetëruese të bazuara në religjion. Me këtë rast, ai religjionin e vë në funksion të përcaktuesit të identitetit të

⁴⁶⁴ Christian Hoffman, *I shtrirë nga të gjitha anët*, Tetovë, 2003, f. 126.

⁴⁶⁵ Ilirian Sulo, *po aty*, f. 31.

⁴⁶⁶ *Dialogu mes civilizimeve*, dr. Sejid Hysein Nasr, Shkup, 2003, f. 26

qytetërimeve⁴⁶⁷, por nuk hamendet që në mënyrë implicite t'a cilësojë edhe si shkaktar të konfliktit.⁴⁶⁸

Bota bashkëkohore është pluraliste në pikëpamjet e saj religjioze. Islami vjen në fund të ciklit të shpalljeve, prandaj është edhe kthim në të vërtetën primordiale ademite, parësore, që ka ekzistuar gjithnjë në fillim të çdo shpalljeje. Për këtë arsye, dimensionet ezoterike të Islamit, janë të ruajtura më mirë se sa në religjionet e tjera.

Islami nuk është një fe e re, e cila u shfaq me predikimin e Muhammedit a.s. Më saktë, Islami ka dy histori: ajo para dhe ajo pas Muhammedit a.s. Historia e Islamit, pas Muhammedit a.s. (historia e Islamit në kuptimin e ngushtë), s'mund të kuptohet krejtësisht pa parahistorinë e Islamit dhe, veçanërisht, pa pjesën e fundit të saj, që përfshin periudhën e judaizmit dhe të krishtërimit.⁴⁶⁹

Kur'ani e vërteton unitetin tejkalues të religjionit. Kjo është arsyeja që, gjatë gjithë historisë së njerëzimit, qytetërimet kanë bashkëjetuar, kanë përvetësuar dhe këmbyer vlera kulturore, nëpërmjet bashkëveprimit dhe integritetit me njëri-tjetrin. Historikisht, qytetërimet nuk janë përplasur, por kanë trashëguar njëri-tjetrin dhe kanë

⁴⁶⁷ Për mendimin tone, religjioni, vërtet, luan rolin e funksionit përcaktues të civilizimit. Mendimin tonë, e bazojmë në bindjen e njërit prej dijetarëve më të shquar së plejadës së shkencëtarëve më të spikatur botërorë, Sejjid Husein Nasri, i cili ka shkruar me dhjetëra vepra dhe me qindra artikuj shkencorë. Sipas Nasrit, 'Çdo qytetërim është bazuar në idenë hyjnore. Nuk ka qytetërim, që nuk është ndërtuar nga religjioni. Qytetërimi është një bashkim, që i reflektou parimet hyjnore. Mbi çdo qytetërim, qëndron ideja, e cila nuk e bart historinë, por e përcakton atë. (*Dialogu mes civilizimeve*, Nasri, Shkup, 2003, f.22-25).

Çdo religjion që vjen nga Qielli, ka krijuar civilizimin e vet.

Kështu kemi civilizimin krishter, civilizimin budist, civilizimin hinduist, etj. Edhe, manifestimet e ndryshme të civilizimit islam, janë të lidhura në mënyrë integrale me Islamit si religjion. (Hysein Nasri, *Islami tradicional dhe problemi i shkencës moderne*, Gjilan, 1996, f.16-17).

⁴⁶⁸ *Po aty*, f.35

⁴⁶⁹ Alija Izetbegović, *po aty*, f. 217.

shërbyer si urë lidhjeje dhe afrimi midis popujve. Shkaku i pëplasjeve dhe luftrave, nuk kanë qenë asnjëherë kulturat dhe qytetërimet, por grupe dhe qarqe të caktuara politike e ushtarake revanshiste. Parimi i dialogut është themeli më i rëndësishëm i bashkëjetesës, në botën pluraliste të religjioneve të ndryshme.

Të gjitha civilizimet, janë të mbështetura në ide të përbashkëta; se ekziston diçka që quhet e vërtetë, se e vërteta e shpëton njerëzimin; se njeriu është i krijuar nga diçka që i tejkalon njerëzit; se ekzistojnë disa vlera, të cilat nuk mund të ndryshohen dhe janë absolute; se ekzistojnë disa refleksione të caktuara të bukurisë dhe mirësisë, të cilat janë të përhershme dhe burojnë jashtë kësaj bote.⁴⁷⁰

Kontributi i civilizimit islam

Në vazhdim, do të shohim kontributin e pamohueshëm të civilizimit islam (i cili ngërthen pazbërthyeshmërisht edhe kulturën islame) dhe ndikimin e tij në qytetërimin perëndimor, si dhe perspektivat që u afron e ardhmja këtyre dy civilizimeve, në bazë të sistemit të besimit dhe të moralit, mbi të cilat ngrihen këto dy qytetërimet.

Por këtu, duhet të përmendim se, shpirti prometian dhe titanesk, që tregohet aq qartë në pjesën më të madhe të artit të Renesancës, qëndron diametralisht kundër shpirtit të Islamit, i cili mbështetet në përrulje ndaj Zotit. Vërtet, shkenca dhe kultura islame, qenë faktorë për ngritjen e Renesancës në Perëndim, por elementet u shkëputën nga kuptimi dhe rëndësia e tyre e plotë.

⁴⁷⁰ *Dialogu mes civilizimeve, diskutime...* S.H.Nasr, f. 28-29

Qytetërimi hindus, kinez dhe japonez janë të ngushtuara në rajone të caktuara gjeografike dhe, në panoramën aktuale, zënë vend si sisteme të besimit dhe mënyra jetese pa pretendime universale. Në panoramën aktuale, në sy, na bien dy qytetërime, që shënojnë ngritje: qytetërimi islam dhe ai perëndimor.⁴⁷¹

Nëse lexon libra që përshkruajnë historinë e kombeve, lexuesi do të hasë, në historinë e kombeve perëndimorë, përshkrime në detaje e me ngjyra të gjalla, ndërkohë, që gjen vetëm një kundrim sipërfaqësor për pjesët e tjera të botës, duke iu nënshtruar kështu iluzionit: "E tërë bota është krijuar vetëm për perëndimin dhe civilizimin e tij, ndërsa civilizimet e tjera kanë qenë të përcaktuara vetëm për të formuar një kornizë të përshtatshme, për tërë atë famë perëndimore dhe si pasojë, në shpirtin e popujve joeuropianë, krijohet ndjenja e inferioritetit ndaj kulturës dhe mundësive të tyre personale."⁴⁷²

Evropianët kanë pohuar deri vonë se, qytetërimi i sotëm, ka lindur drejtpërdrejt nga qytetërimi i vjetër grek. Qytetërimi grek, është më i vonshmi i qytetërimeve të lashta, si: kaldease, asirase, midiasë, indase, egjiptase etj. Qytetërimi perëndimor, në mendjen e individëve të qytetërimeve të tjera, mbjell tezën se, ai është qytetërimi i vetëm që e rrethon dhe përfshin edhe të kaluarën edhe të ardhmen. Kjo paradigmë, e përhapur me përmasa botërore edhe në librat shkollorë, bëri që qytetërimi perëndimor të admirohet si një e vërtetë absolute.⁴⁷³

Historiani i njohur, Jacques Le Goff, midis të tjerash shkruan: "Bota, në çdo epokë, ka vetëm një zemër, në harmoni me të cilën, jeton pjesa tjetër e universit. E ngritur mbi ekzogjezën orosiane të ëndrrës së Danielit,

⁴⁷¹ J. Ozakpinac, *po aty*, f.129

⁴⁷² Muhammed Asad, *Islami në udhëkryq*, Prizren, 2002, po aty, f. 73.

⁴⁷³ A.Davutogllu, *po aty*, f.57

vazhdimësia e perandorive, nga babilonasit te medeazit dhe te persët, pastaj te maqedonasit dhe pas tyre te grekët dhe romakët, përbën parimin që udhëheq filozofinë mesjetare të historisë. Ajo vepron në nivel të dyfishtë: në atë të forcës dhe në atë të qytetërimit. Mbartja e pushtetit, *translatio imperii*, është mbi të gjitha një mbartje e diturisë dhe e kulturës, *translatio studii*...Ajo thekson ngujimin e qytetërimit të krishterë duke hedhur tej qytetërimet bashkëkohore, bizantine, muslimane, aziatike.”⁴⁷⁴

Koncepti i historisë, që ka filluar me historinë greke dhe atë ariane, të cilat qytetërimi perëndimor i konsideron si rrënjë të veta, që ka vazhduar me Romën dhe feudalizmin dhe që ka arritur në epokën moderne përmes Renesansës dhe Reformacionit, bëri që të gjithë librat e mendimit filozofik, ekonomik dhe politik, të shkruhen duke marrë për busull konceptin perëndimor. Në këtë mënyrë, individët e pellgjeve të qytetërimeve kineze, indiane dhe islame, vendosen brenda kornizave të konceptit perëndimor, me përkushtëzimin se, qytetërimet e tyre, nuk i kanë dhënë kurrfarë kontributi historisë së njerëzimit.⁴⁷⁵

Orientalistja e njohur gjermane, Zigrid Honke, në librin e saj të njohur: “Dielli arab lind mbi Perëndim” me një objektivitet të thellë, tregon kontributin e jashtëzakonshëm të civilizimit islam. Kjo gjermane, pranon gjithashtu fshehjen e faktit, rreth rëndësisë dhe mundit civilizues të arabëve, nga ana e shkencëtarëve evropianë, duke thënë: “Edhe përkundër rëndësisë dhe kontributit të arabëve, kush lexon njëqind libra historikë, në nëntëdhjetë e tetë prej tyre, nuk gjen të jetë përmendur ndonjë emër arab.” Ajo gjithashtu shkruan: “Pika e shikimit të shekujve të Mesjetës, ende nuk ka vdekur; edhe sot e kë-

⁴⁷⁴ Jacques Le Goff, *Qytetërimi i Perëndimit Mesjetar*, Tiranë, 1997, f.211

⁴⁷⁵ A.Davutogllu, *po aty*, f.57

saj dite ekziston një grup njerëzish me horizonte të kufizuara, larg nga toleranca fetare, i cili ndërton penda dhe pengesa përballë dritës”⁴⁷⁶.

Është e papranueshme që të pajtohemi me faktin se, në periudhën 8-10 shekullore, në mes qytetërimit grek, që është më i vonshmi i atyre qytetërimeve të lashta dhe qytetërimit të sotëm evropian, rruzulli tokësor, ka mbetur i zhveshur dhe pa qytetërim. Përkundrazi, kjo periudhë, ka qenë e stolisur me qytetërimin më të plotë dhe më të përsosur, që është QYTETËRIMI ISLAM.⁴⁷⁷

Qytetërimi islam është fryt dhe prodhim pikërisht i fesë Islame, sepse, ky qytetërim, është paraqitur bashkë me paraqitjen e fesë Islame. Ngado që ka arritur feja Islame, ka arritur edhe ai qytetërim; çdo popull që e pranoi fenë Islame, në gjirin e tij u fut edhe ai qytetërim.⁴⁷⁸

Islami, ishte dhe mbeti një fuqi kozmike, që arriti t’a nxjerrë botën nga errësira në dritë, sistem shoqëror, që rregulloi të gjitha aspektet e jetës së njeriut dhe, fuqinë e tij krijuese, e orientoi nga të mirat dhe mirëqenia. Ai ishte dhe mbeti një forcë aktive, që vepron edhe sot në realitetin e kësaj bote.⁴⁷⁹

Me shfaqjen e Islamit, filluan të vendosen themelet e një civilizimi të ri. Drita islame, filloi të ndriçonte viset e ndryshme të botës. Filloi një jetë e re.

Muslimanët e parë, duke iu falenderuar asaj fryme të hapët, në të cilën thërret Kur’ani, janë përpjekur të përktëjnë, të përshtasin dhe të integrojnë kontributet më të

⁴⁷⁶ Prof. Hani el-Mubarek, Dr. Sheuki Ebu Halil, *Roli i Civilizimit Arabo-Islam në Renesansën Evropiane*, Shkup, 1999, f.24, f.26

⁴⁷⁷ Sami Frashëri, *Qytetërimi Islam*, Shkup, 2002, f. 26,27.

⁴⁷⁸ Sami Frashëri, *po aty*, f.35

⁴⁷⁹ Muhammed Kutub, *Sa jemi musliman*, Shkup, 1999, f. 126.

vlefshme të Indisë, Egjiptit, Bizantit, Greqisë, Iranit, prej matematikës, gjer në medicinë.⁴⁸⁰

Muslimanët, kanë ditur, që thesarin shkencor, me themel, ta mendojnë që t'i japin kuptim të ri, në perspektivë të fesë Islame dhe kështu të bëhen, jo vetëm bartës të diturisë së vjetër të gjithëmbarshme, por krijues të një kulture, e cila gjatë shumë shekujve u bë pishtar i tërë botës.⁴⁸¹

Autori i veprës 'Qytetërimi i Perëndimit Mesjetar', historiani i njohur, Jacques Le Goff, jo për shkak të simpatisë, por për shkak të objektivitetit, veç tjerash shkruan: "Në kulmin e kryqëzatave, shkenca arabe derdhet mbi Krishtërimin dhe, nëse ajo nuk e shqetësoi, të paktën ushqeu atë, që ne e quajmë Rilindja e shekullit XII. Ajo çka, arabët u dhanë dijetarëve të krishterë, me thënë të vërtetën, është para se gjithash shkenca greke, e grumbulluar në bibliotekat orientale dhe e vënë në qarkullim nga dijetarët muslimanë, të cilët e përhapën deri në skaj të Islamit perëndimor, në Spanjë (Andaluzi)".⁴⁸²

Sami Frashëri, thotë: 'Evropianët, pasi nuk kishin fare njohuri mbi qytetërimin e lashtë grek, vazhdonin të mësonin në shkollat e porsahapura të Andaluzisë. Bile aty, ata mësuan edhe emrat e dijetarëve të vjetër grekë, si dhe shumë vepra të tyre të humbura, i morën nga përkthimet që gjendeshin në gjuhën arabe.'⁴⁸³

⁴⁸⁰ Me pranimin e Islamit, i cili fton, që të besohet All-llahu, Krijuesi i qiejve dhe tokës, që të punohet mirë dhe të shmanget e keqja, që të kërkohet dhe të merret dija, kudo që gjendet dhe sado larg që të jetë, madje vargjet e para të shpallura në Kur'an, bënë thirrje për dije, u bë e mundur që shoqëria arabe, nga një shoqëri e paorganizuar dhe e përçarë, të bëhet pishtar, që reflektonte ditë dhe dije, në botë. Shih dr. Mustafa esh Shukah, *Mealumul Hadaretil Islamijeh, Darul Ilm, Bejrut, 1987, f.38.*

⁴⁸¹ Rozhe garodi, *Gjallërimi Islamik, Gjakovë, 1991, f.68*

⁴⁸² Jacques Le Goff, *Qytetërimi i Perëndimit Mesjetar, Tiranë, 1998, f. 181.*

⁴⁸³ Sami Frashëri, *po aty, f. 37.*

Para syve të verbuar, të dijetarëve e mendimtarëve evropianë, u paraqit një civilizim tjetër- i rafinuar, progresiv, plot jetë, pasionant dhe me posedim të pasurive kulturore, të cilat Evropa i kishte harruar prej kohësh. Ajo, që bënë arabët, ishte më tepër se ringjallje e diturisë së lashtë greke. Ata, kanë krijuar botë plotësisht të re shkencore të tyre vetjake dhe hapën, deri atëhere, rrugë të panjohura të hulumtimit dhe të filozofisë.”⁴⁸⁴

Klarku, profesori i historisë së artit, është i detyruar të pohojë:

“Teposhtëza e qytetërimit mund të ketë zgjatur shumë kohë, por, në mes të shekullit të shtatë, u shfaq një force e re, që kishte besim, energji dhe vullnet për të ngadhënjyer si edhe një kulturë alternative- Islami. Fuqia e Islamit, fshihej në thjeshtësinë e tij. Kisha e hershme e krishterë, e pat shkapërdarë fuqinë e vet, në zënkat dhe grindjet teologjike, që vazhduan për tre shekuj, me një duf dhe me sajesa të pabesueshme. Por, Muhammedi a.s., profeti i Islamit, predikonte një doktrinë më të thjeshtë, e cila u pranua menjëherë dhe u dha pasuesve të saj, atë ndjenjë solidariteti të pathyeshëm, që u pat prirë dikur legjioneve romake. Brenda një kohe çuditërisht të shkurtër, - rreth pesëdhjetë vjet- bota klasike u nënshtrua. Vetëm eshtrat e saj të zbardhura, zbuloheshin në sfondin e qiellit mesdhetar.”⁴⁸⁵

Këtë e thekson edhe Joshua S. Goldstein, kur thotë: “Kur Europa ndodhej në ‘periudhen e errësirës’, qytetërimi arab (islam nën. yni), ishte në periudhën e tij të artë”. Ai thekson: “Perandoria e madhe arabe e periudhës së viteve 600-1200 luajti një rol të veçantë. I gjithë rajoni i Lindjes së

⁴⁸⁴ Muhammed Asad, *po aty*, f. 42.

⁴⁸⁵ Keneth Clark, *po aty*, f. 29.

Mesme, ka qenë i bashkuar nën këtë perandori, e cila lindi dhe u përhap së bashku me fenë Islame.”⁴⁸⁶

Muslimanët, arritën rezultate epokale, në të gjitha fushat e artit dhe shkencës, duke inkuadruar matematikën, optikën, botanikën, kirurgjinë, oftalmologjinë, higjienën, leksikografinë, historinë, sociologjinë. Në këto dhe në lëmenj të tjerë, civilizimi islam, hijësoi civilizimin perëndimor, prej shekullit të nëntë deri në shekullin katërmëdhjetë. Në këtë kohë, kemi personalitetet më të shquara të kohës, sikurse janë: Razi (Rhases), Biruni, Ibën Rushdi - Averroes, Ibn Sina-Avicena, Ibën Haldu-ni, Ibën Batura, Havarizmi etj.⁴⁸⁷

Në të vërtetë, trashëgimia greke e përzier me trashëgiminë arabo-islame, është ajo e cila arriti në Europë, dhe e ndihmoi atë të dilte prej injorancës të saj të errët të Mesjetës, në atë që njihet me kohën e Renesansës.

Fryma kozmopolite mbizotëroi që në fillim të halifa-teve. Toleranca, e zbatuar në to, mundësonte harmoninë e ideve. Kështu, në Bagdat, ishin të mirëpritura arritjet e shkencës dhe të filizofisë të Greqisë së lashtë e Indisë. Në arabisht, u përkthyen veprat e Aristotelit, Euklidit, Ptolemeut, Arkimedit etj. Kjo ndodhi në kohën kur, në Evropë, ishte shpërfillur së tepërmi zhvillimi i arsimit. Përkthimet e bëra, dhanë një ndihmesë shumë të madhe në ringjalljen e kulturës së perëndimit. Ndërkaq, muslimanët realizuan shumë vepra origjinale në shkencë. Periudha, midis viteve 900 dhe 1100, quhet “epoka e artë e dijeve muslimane”.

Në “Civilization Past & Present “ arrihet në përfundimin se, arritjet e muslimanëve, në fushën intelektuale dhe artistike, mund t’i atribuohen jo vetëm arabëve, por

⁴⁸⁶ Joshua S. Goldstein, *po aty*, f. 39, 40.

⁴⁸⁷ Murad Hofmman, *po aty*, f. 15.

edhe popujve të tjerë, që e përqaftuan Islamin. U përftua shumë nga aftësia e Islamit për të absorbuar kulturat e tjera, si dhe prej gjenive të vetë popujve islamikë.”⁴⁸⁸

Ekzistojnë me dhjetëra e dhjetëra libra të studiuesve të ndryshëm islamë, të cilët, venë në pah me argumente dhe fakte të pamohueshme, ndikimin e civilizimit Islam, rrezet e para të të cilit, filluan prej gadishullit Arabik dhe, që pas pak kohësh, ”u shndërruan në diej që shndritën hapësira të gjera nga pjesa lindore e rruzullit tokësor, e deri në pjesën perëndimore, duke përfshirë popuj të civilizimeve të ndryshme, civilizim ky, minaret e të cilit u ngritën mbi shkencë, filozofi, letërsi, art...”⁴⁸⁹

Hegjemonizmi i qytetërimit perëndimor

Qytetërimi perëndimor ngërthen në vete hipotezën: ”Qytetërimi ka vetëm një rrjedhë - atë në të cilën jemi duke ecur ne – dhe të tjerët, ose janë të varur prej saj, ose janë të gjykuar të humben në rërën e shkretëtirës.”⁴⁹⁰

Përfundimi i Luftës së Ftohtë, i konsideruar si triumf i Perëndimit, krijoi idenë e një botë tashmë unike, që ka pranuar vlerat dhe institucionet perëndimore të qeverisjes së demokracisë liberale dhe të ekonomisë së tregut. Siç është folur, gjatë viteve 1960, për “fundin e ideologjisë”, u shpejtua të pohohet për “fundin e historisë”, në kuptimin e fundit të evolucionit ideologjik të njerëzimit dhe të

⁴⁸⁸ I. Sulo & Ll. Filo, *po aty*, f. 141

⁴⁸⁹ Prof. Hani el- Mubarek & Dr. Sheuki Ebu Halil, *po aty*, f.16

⁴⁹⁰ Toynbee, A.J., *A Study of History*, Oxford University Press, New York, 1965, vëll .1, f. 55. citimi është marrë prej Ahmet Davutogllu, *po aty*, f.10.

universalizimit të demokracisë liberale perëndimore, si forcë e vetme vendimtare e qeverisjes njerëzore.⁴⁹¹

Arnold Toynbee, në veprën e tij “A Study of History” (Studim i Historisë), të botuar më 1930, pohoi se nga njëzet e gjashtë qytetërimet me ndikim në historinë njerëzore, gjashtëmbëdhjetë prej tyre (ai egjiptian, i Andeve, kinez, minoa, sumeras, maja, indian, hitit, sirian, helen, babilonas, meksikan, arab, jukatanas, spartan dhe ai osman) kanë vdekur, kurse pjesa tjetër e qytetërimeve (qytetërimi kristian i Lindjes së Afërme, islam, kristian rus, hindu, kinez i Lindjes së Largët, japonez, polinezian, eskim dhe ai nomad), mundohen ta ruaj ekzistencën e vet, karshi kërcënimeve të qytetërimit perëndimor me shfarosje dhe asimilim.⁴⁹²

Ky, klasifikim dhe konstatim, thekson tendencën për mbisundim të qytetërimit perëndimor dhe karakterin e tij monopolist eliminues.

Qytetërimi arian thuri bazat e një sistemi përjashtues. Kjo traditë antike përjashtuese, koncept, i cili përfaqëson përjashtimin kategorik të thesareve të tjera të qytetërimit, për shekuj me radhë, ka luajtur një rol të rëndësishëm në mendimin perëndimor, përjashtueshmëri, që bazohet në bindjen se të gjitha virtytet njerëzore, i takojnë vetëm një qytetërimi dhe se ky ‘qytetërim’ i veçantë, zotëron të drejtën absolute për t’i përcaktuar kufijtë e njerëzimit si dhe ardhmërinë.

Perëndimi, veten e konsideron si ofruar të modelit unikal, i domosdoshëm për të gjitha kombet e tjera. Atyre kulturave, të cilat nuk duan ta imitojnë, Perëndimi iu kërcënohet me marginalizëm. Francis Fukuyama, në vitin 1991, pas kolapsit të Bashkimit Sovjetik, proklamoi

⁴⁹¹ I. Sulo & LL.Filo, *po aty*, f. 29

⁴⁹² A. Davutogllu, *po aty*, f.14

“fundin e historisë”. Kjo, ka rëndësi, për faktin se pretendohet se, i ashtuquajtur “projekti i modernizimit”, i njohur si “mënyra amerikane e jetës”, ose si “mekdonalizimi”, është kulmi i civilizimit, i pakapërcyeshëm për të gjitha kohërat. Për njerëzit e tillë, bota e ardhmërisë, do të jetë e ndarë vetëm në Perëndimin e përparuar dhe botën e prapambetur.⁴⁹³

Shembull, par excellence, të një përjashtueshmërie të tillë të qytetërimit, kemi ndarjen kategorike të Huntingtonit, West-Rest (Perëndimi dhe të tjerët) . Sipas këtij përjashtimi kategorik, “të tjerët”, paraqesin një variabël pasiv, ‘Perëndimi’-një variabël absolut aktiv. Koncepti “të tjerët”, përfshin tërësinë e bashkësive, kombeve, feve dhe qytetërimeve të ndryshme. Domethënë, nuk është një përjashtim njëdimensional, por universal. Një përfytyrim i tillë përjashtues, përgatit bazat e teorisë së shpëtimit, për të cilën Mathewsi⁴⁹⁴ dhe Huntingtoni⁴⁹⁵ kanë folur haptas, kurse Fukuyama⁴⁹⁶ e prek në formë të aluzionit: Pellgjet e qytetërimeve të tjera, duhet t’i japin fund përpjekjeve dhe pretendimeve për vazhdimësinë e qenieve të veta dhe duhet t’u përshtaten parametrave bazë të qytetërimit perëndimor. Ky, perceptim përjashtues universal, shihet edhe në tezën e Rudyard Kipling-ut, “të misionit të njeriut të bardhë”, dhe ndarjes kategorike ‘Perëndimi dhe të tjerët’, që paraqet kontinuitetin e mendësisë së Kipling-ut dhe Huntingtonit.

As pushtimi antik arian, as ekspansioni imperialist, as globalizmi nuk i japin hapsirë sintezës qytetërimore

⁴⁹³ Murad W.Hofmann, *Muslimanët midis Perëndimit dhe Lindjes*, Univers, Tiranë, 2003, Nr. 3, f. 231

⁴⁹⁴ Young Islam on Trek: *A Study in the Clash of Civilizations*, Londër, 1926

⁴⁹⁵ *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York, 1996.

⁴⁹⁶ *The End of History and the Last Man*, The free Press, New York, 1992

ose pluralizmit. Përkundrazi, kemi një mentalitet, që i përjashton pellgjet autentike të qytetërimit, që është fryt i një qytetërimi monolist, hegjemonist dhe forcë-centrist, që bazohet në superioritetin e shoqërive që ndajnë ngjyrën, gjuhën, racën dhe qytetërimin e njëjtë.⁴⁹⁷

Historia njih raste të qytetërimeve, ku ndryshimet e mënyrës së jetesës dhe mundësitë e formave kulturore për riprodhimin e vet, zhvilloheshin nën patronazhin politik të qytetërimit dominant, duke u ngritur mbi të drejtat për koekzistencën krah për krah dhe horizontale të kulturave të ndryshme dhe jo mbi rregullat e një stili jetësor hierarkik. Shembull i një qytetërimi të tillë, është pellgu qytetërimor eklektik i formuar nën pushtetin politik të Aleksandrit të Madh, si dhe qytetërimi islam. Por, qytetërimi islam dallon nga ai i kohës së Lekës së Madh, sepse botëkuptimi i tij, bazohet në një sistem besimor me një konsistencë të brendshme të lartë, duke ruajtur fushën e jetës, ku thesaret e ndryshme kulturore të vendeve të ndryshme, të futura nën ombrellën politike, do të mund ta ripërtërinin vetveten.” Këtë tipar integrues, internacionalizues të qytetërimit islam, Toynbee e quan “Shteti islam universal”. Si rrjedhojë e këtij tipari të qytetërimit islam, për herë të parë në histori, pellgjet e mbyllura të qytetërimeve i janë hapur njëri-tjetrit; ‘globalizmi’ i kohës së Aleksandrit të Madh, i bazuar në njohje të ndërsjellë afatshkurtër, u transformua në ‘globalizëm’ kompleks, të bazuar në interaksion afatgjatë.⁴⁹⁸

Pushtimet e Lekës së Madh, për herë të parë, bashkuan të gjitha territoret e Mesdheut Lindor, në një fabrikë të përkryer politike. Për fat të keq, kjo fabrikë, megjithë përparësinë e gjuhës dhe kulturës greke, pati një the-

⁴⁹⁷ A. Davutogllu, *po aty*, f. 37-39

⁴⁹⁸ A. Davutogllu, *po aty*, f. 42, f.43

mel të pasigurtë politik, dhe me vdekjen e Aleksandrit pësoi rënie të menjëhershme.⁴⁹⁹

Ndërkaq, Perandorisë Islame të halifëve, i është dashur, përafërsisht, një mijë vjet të rrënimt të ngadalshëm. Mësimi religjioz i Kur'anit ishte ai, i cili, i ka dhënë bazë solide dhe, i cili, përbënte hallkën e çeliktë, rreth asaj strukture madhështore shoqërore.⁵⁰⁰

Qytetërimi islam, nuk bazohej në bindjen se një racë, fis ose grup social është i zgjedhur ose superior dhe u krijoi mundësi bashkësive të ndryshme fetare, që në kuadër të statutit të posaçëm juridik, ta ripërtërijnë stilin e tyre jetësor.

“Të gjitha ato fise ballkanike, mbi të cilat ai (Bizanti) kishte sunduar e mbi të cilat tani mbretëronin sulltanët, ruajtën, – falë ortodoksisë së tyre, – përvojën e kulturës, të artit, së fundi të qytetërimit, që i detyronin perandorisë greke. Politika e sulltanit, e zhdërvjelltë e përgjithësisht zemërgjerë, e lejoi këtë mbijetesë, duke u lënë të drejtën të praktikonin besimin fetar, në të cilin i kishte kthyer Bizanti, duke pranuar për ta një patriark, duke respektuar hierarkinë e kishës.”⁵⁰¹

Brenda kufijve të qytetërimit islam, kanë jetuar popuj të besimeve të ndryshme. Domosdoshmëria e koekzistencës, i hapi rrugë lindjes së një atmosfere tolerance. Si ata, që e kishin pranuar Islamin, ashtu edhe grupet e besimeve të tjera, e ruajtën kontinuitetin e qenies së vet. Pushteti, nuk ndërhynte asnjëherë, në ritualet fetare të qytetarëve jomuslimanë.

Në këtë periudhë, në prani të halifit Me'nun, zhvilloheshin debate fetare dhe filozofike, ku merrnin pjesë katolikët, adhuruesit e zjarrit, sabinjtë dhe apolegjetët islam.

⁴⁹⁹ Ferdinand Schevill, BALLKANI, *Historia dhe Qytetërimi*, Tiranë, 2002, f. 13

⁵⁰⁰ Muhammed Asad, *po aty*, f. 37

⁵⁰¹ Ogyst Baji, *Epopeja e një qytetërimi të magjishëm, Perandoria e Bizantit, Arbri*, Tiranë, f. 275-276, pa vit botimi.

Në “Civilization Past & Present” arrihet në përfundimin, se “Islami ishte një nga fetë më të efektshme në heqjen e pengesave të shkaktuara nga larmia e nacionaliteteve dhe racave. Feja e re, mund të përqafohej nga popujt e ngjyrave e të kulturave të ndryshme. Pa dyshim, në shtrirjen e islamit, ndihmoi shumë tipari barazues i tij.”⁵⁰²

Kultura islame dhe perëndimore

Për të kuptuar më mirë dallimin midis kulturës perëndimore dhe asaj islame, le të analizojmë qëndrimin e Galtungut⁵⁰³, i cili, formësimin e njeriut perëndimor (Homo Occidentalis Oeconomicus Axiomaticus), e studion brenda kornizës së gjashtë kritereve: hapësira, koha, dituria, njeriu-natyrë, njeriu-njeriu dhe Zoti-njeriu, dhe duke e krahasuar, këtë sistematizim, me mendësinë e njeriut të qytetërimit islam (Homo Islamikus)⁵⁰⁴.

1. Sipas Galtungut, premisa themelore e njeriut perëndimor, në lidhje me hapësirën, është: “Perëndimi, e në veçanti Evropa Perëndimore dhe Amerika Veriore janë qendra e botës, kurse të gjitha rajonet e tjera paraqesin periferinë e kësaj fuqie kryesore”.

Sipas këtij koncepti, ekziston dallim midis sistemit të vlerave të njeriut të Evropës Perëndimore dhe Amerikës Veriore - toka këto që përfaqësojnë qendrën e botës- dhe sistemit të vlerave të tokave të tjera. Gjatë përhapjes së

⁵⁰² I.Sulo *po aty*, f. 145

⁵⁰³ Galtung, J. “*On the Dialectic Between Crisis and Crises Perception*”, S. Musto and J. F. Pinkele, *Europe at the Crossroads*, Praeger, New York, 1985

⁵⁰⁴ Trajtimi i mëposhtëm, i bërë sipas gjashtë pikave të përcaktuara nga Galtungu, është një pëmbledhje sintezë, e nxjerrë nga Ahmet Davutoglu, *Vetëperceptimet e Qytetërimit*.

qytetërimet perëndimor, kanë dominuar dy metoda: ose vendet e reja janë shndërruar në vazhdimësi të qendrës, duke shkaktuar falimentimin e tërësishëm të qytetërimeve autentike të atyre trojeve, ose në ato vende është shkuar për hir të transferit të burimeve ekonomike. Rezultat i këtij koncepti është aplikimi i kriterëve të ndryshme vis-à-vis vendeve që u përshkruhen vlera të ndryshme.

‘Amerika Latine ka pasur qytetërime të lulëzuara, (majatë, rreth vitit 100 deri 900 e.s. dhe Aztekët e Inkasit, rreth vitit 1200 e.s.), krejt të pavarura prej ndikimit perëndimor, deri në kohën kur u pushtuan prej Spanjës, rreth vitit 1500. Kulturat vendase u zhdukën prej të sapo ardhurve evropianë. Në shumicën e vendeve të botës, perandoritë evropiane nuk i mënjanuan popullsitë vendase, por i përfshinë si pjesë të tyre. Këto perandori, i shkretuan popullsitë e kulturat vendase, duke shkaktuar vuajtje shumë të mëdha. Pasuria e krijuar eksportohej në Evropë, ku monarkët e përdornin për të blerë armë dhe ndërtuar shtete.’⁵⁰⁵

“Kolonizimi ka një ndikim shkatërrues mbi një popull e kulturën e tij. Banorët detyrohen që të flasin gjuhën e kolonizatorëve, të zbatojnë praktikën e tyre kulturore. Këtyre banorëve u thuhet që, ata, nga pikëpamja e racës, janë më të ulët, se sa të huajt e ardhur atje. Pushtuesit evropianë i trajtuan kolonitë e tyre si zotërime, të cilat mund të tregëtoheshin e të pushtoheshin si plaçkë lufte.”⁵⁰⁶

Erich Fromm, mendësinë e botës perëndimore, përfaqësues i së cilës është, e shpreh kështu: ‘Në qoftë se shohim në veten tonë, në sjelljen pothuajse të të gjithë njerëzve, të udhëheqësve tanë politikë, atëherë nuk mund të mohojmë, se, pikëpamjet tona mbi të mirën

⁵⁰⁵ Joshua S. Goldstein, *po aty*, f. 38, f.42

⁵⁰⁶ Joshua S. Goldstein, *po aty*, f.508

dhe vlerat tona, përputhen me ato të heroit pagan, qëllimi i të cilit është pushtimi, fitorja, shkatërrimi, grabitja, kurse realizimi i plotë i jetës qëndron te krenaria, te pushteti, te lavdia dhe zotësia për të vrarë. E gjithë historia evropiane dhe e Amerikës së Veriut, është historia e pushtimeve, e nënshtrimeve dhe e veprimeve për fitim e interes; vlerat më të larta të jetës sonë janë që të jesh më i fortë se të tjerët, të nënshtrosh të tjerët dhe t'i shfrytëzosh ata.⁵⁰⁷

Qytetërimi islam, vendet në të cilat është zgjeruar, i sheh si fusha të përbashkëta të ekzistencës. Muslimanët, që depërtuan në Indi, Evropën Lindore dhe në Spanjë, zgjodhën rrugën e koekzistencës me elementet autentike të vendeve përkatëse, pa i falimentuar ose eliminuar ato, përkundër metodës së eliminimit dhe zhdukjes së tërësishtme, që kishin përdorur arianët pasi depërtuan në Indi, apo metodës së zhdukjes totale të qytetërimit islam kur spanjollët pushtuan Andaluzinë, dhe të inkasve dhe majasve kur pushtuan Amerikën Jugore.

Në Islam, nuk ekziston dallimi i tipit qendra – periferia, sepse: “Të Allahut janë edhe Lindja edhe Perëndimi, ngado që të ktheheni atje është ana e Allahut.” (el Bekare, 2:115)

Klasifikimi, që bën qytetërimi islam, në kuadër të së drejtës klasike Darul-Islam dhe Darul-Harb, nuk i përngjan ndarjes qendra-periferia, por paraqet një ndarje praktike, të cilën e ka nxjerrë në skenë domosdoshmëria juridike dhe është orientuar nga përcaktimi i fushave të zbatueshmërisë të së drejtës islame. Duke u mbështetur në përkthimin etimologjik të fjalës Darul-Harb: shtëpi, vend i luftës, pretendohet se Islami, disa toka, i sheh si fusha të vazhdueshme të luftës, në vend që të nisen nga

⁵⁰⁷ Erich Fromm, *Të kesh apo të jesh*, Tiranë, 2001, f. 166

procesi i lindjes së këtij koncepti juridik. Ndarja klasike Darul-harb dhe Darul-Islam, e cila gradualisht po zbehet ose fshihet, duhet të kapërcehet duke e riformuar në kuadër të një strukturi të ri njohës.

2. Sipas Galtungut, teza themelore e perëndimorit, në drejtim të perceptimit të kohës, është kjo: “Proceset shoqërore zhvillohen në kuadër të një zhvillimi linear, nga poshtë-lart, nga e thjeshta drejt së zhvilluarës dhe, ky përfundim, domosdo, mbaron me një fund pozitiv”.

Ky vlerësim, përgatit një sfond të përshtatshëm, për legalizimin filozofik të idesë, së qarqeve politike dominante të kohës së fundit, për mbrojtjen e status-quo-së.

Teza e Fukuyamës, për Fundin e Historisë, paraqet refleksion tipik të kësaj trajte të perceptimit të kohës.

Qytetërimi perëndimor, në mendjen e individëve të qytetërimeve të tjera, mbjell tezën se ai është qytetërimi i vetëm, që e rrethon dhe përfshin edhe të kaluarën edhe të ardhmen. Një përkushtëzim i tillë, në lidhje me të kaluarën, që buron nga ndjenja West-centriste mbi kohën, me vete sjell një përkushtëzim tjetër në lidhje me të ardhmen. Meqë historia e njerëzimit, në tërësi, është rezultat i qytetërimit perëndimor, edhe e ardhmja e njerëzimit do të formësohet ‘në dorën’ e këtij qytetërimi. Kur bashkohet kohë-perceptimi linearist me konceptin mbi Fundin e Historisë, në plan të parë, si një hipotezë e fshehtë, del përsosmëria absolute e qytetërimit dominant të periudhës përkatëse.

Mendimtarët muslimanë të periudhës klasike, të cilët i kanë thirrur njerëzit në përsosmëri, nuk i janë referuar mbretërisë qiellore (si kristianët), por praxisit të Asr-i Saadet-i t (Shekulli i Lumturisë), i cili është realitet historik i përjetuar.

Vetëm hadithi i vetëm i pejgamberit, Muhammedit a.s., i cili pohon se brezi më i mirë i muslimanëve, janë

ata që janë bashkëkohës të tij, pastaj brezi pas tij, pastaj brezi tjetër, deri në fund të kohës, mjafton të mohohet, nga pikëvështrimi islam, ideja e evolucionit linear dhe e progresit në histori.⁵⁰⁸

Premisa themelore, mbi të cilën mbështetet qytetërimi islam, është: “Procesi shoqëror nuk mund të kuptohet vetëm në kuadër të një logjike lineare, por, për kuptimin e këtij procesi, është i pashmangshëm referimi i dimensionit ciklik, i cili i inkadron parimet e pandryshueshme. Koncepti e drejta, e vërteta, që shpreh vlerat barazi, drejtësi, dhe koncepti jo e drejta, jo e vërteta, që shpreh tiraninë, padrejtësinë, paraqesin konstante, që nuk zhvillohen e as nuk ndryshojnë, me kalimin e kohës.

3. Galtungu e shpreh kështu tezën themelore të njeriut perëndimor, në lidhje me dijen: “Bota mund të kuptohet me një pikëpamje pakdimensionale ose si përfundim njëdimensionale.” Kjo pikëpamje njëdimensionale është bërë mbështetja më e rëndësishme e ndarjes së dijes. Botëkuptimi dogmatik, burimin e dijes, në trajtë njëdimensionale, e redukton në autoritetin e dijes së kishës, i cili, e përjashton mendimin racional, ndërsa dija shkencore shekullore, luftën kundër dogmës e ka shndërruar në monopolizim të burimeve të dijes.

“Nga këndvështrimi i metafizikës, e gjithë lëvizja e mendimit në Perëndim, që nga periudha pas Nikolasit të Kuzës deri te Hegeli, e të mos flasim për filozofinë e shekullit XX, është një lëvizje ndaj “anti metafizikës”.”⁵⁰⁹

Njeriu jeton në shumë sisteme dhe për çdo sistem është i nevojshëm çelës tjetër për të kuptuar. Hegeli ka vërejtur që “çdo vetëdije kërkon vdekjen e vetëdijes tjetër”. Dialogu tolerant ndërmjet shkencës dhe religjionit

⁵⁰⁸ Sejjid Husein Nasr, *Islami dhe brenga e njeriut modern*, Shkup, 2000, f.302

⁵⁰⁹ Sejjid Husein Nasr, *Islami...* f. 77

duhet bërë pa tjetër, pra, të zërë fill në supozimin themelor: edhe shkenca edhe religjioni duhet të vihen në pozitë të barabartë dhe asnjërës paraprakisht nuk guxon t'i mohohet racionaliteti dhe funksionaliteti. Shkenca, si zëvendësim i religjionit, dhe arsyeja, si zëvendësim i fesë, gjithnjë janë shkatërruar.⁵¹⁰

Me metodat shkencore, nuk mund të fiksohet as ekzistenca, e as mosekzistenca e Zotit. Ndërmjet shkencës dhe fesë, midis racios dhe besimit, nuk ekziston fërkim ose konflikt, por përkundrazi, mund të bëhet fjalë vetëm për bashkëpunim.

Shkenca, për tema studimi, merr vetëm fenomenet e observueshme, ndërsa subjektet, që s'mund të vrojtohen, i lë jashtë fokusit të hulumtimit. Përderisa shkenca është metodë hulumtuese, doktrina scientiste paraqet një qëndrim metafizik, i cili ngërthen pretendime lidhur me temat përtej vrojtimit, që mbeten jashtë fushës së shkencës. Themeli mbi të cilin bashkohen të gjitha sistemet mendimore që nuk bazohen në shkencë, por në scientizëm, si: darvinizmi, bihejviorizmi, psikoanaliza frejdiane, materializmi dhe pozitivizmi etj., të cilat e kanë dhënë kontributin e vet në formimin e modernizimit evropian, është refuzimi i fesë me burim nga revelata dhe i urdhëresave dhe ndalesave të Zotit.⁵¹¹

Në këndvështrimin e Islamit, Bota është një koleksion i shumëllojshëm realitetesh të ndërlidhur ngushtë me njëri-tjetrin, të cilët kanë ardhur në ekzistencë përmes vullnetit të Një Zoti të Vetëm.⁵¹²

Në besimin islam, ndarja e qartë që është bërë midis tekstit të shenjtë nga njëra anë dhe ekzegjezës (tefsir) e

⁵¹⁰ Gjuro Shushnjiq, *Fuqia dhe pafuqia e shkencës në kritikën e religjionit*, Prizren, 2000, f.9-10, f.34

⁵¹¹ J. Ozakpionar, *pa aty*, f. 141, 142

⁵¹² Beheshti & Bahonar, *Filozofia Islame*, Tiranë, pa datë botimi, f. 30

përpyjekjes shkencore (ixhtihad) nga ana tjetër, ka penguar që, devijimet dhe gabimet e mundshme në komentim, të konsiderohen për pjesë të dijes hyjnore. Në këtë mënyrë, në kuadër të mendimit islam, nuk ka lindur ndonjë konflikt, si ai ndërmjet dijes hyjnore të kishës dhe dijes shkencore të shkencëtarit, por përkundrazi, në plan të parë kanë dalë përpjekjet për homogjenizim, kohezion vertikal që mbështetet në dallimin në rrafshin epistemologjik.⁵¹³ Kjo në Islam, ka penguar lindjen e institucioneve si kisha e të ngjashme, të cilat duke e shenjtëruar dijen subjektive që vetë e prodhojnë, e përdorin atë si mjet të hegjemonisë shoqërore.

Përkundër përvojës së perëndimit, në botën islame, dija fetare nuk ka shkaktuar një retorikë antishkencore, e as dija shkencore një retorikë antifetare. Krahas të gjitha fërkimeve të përjetuara në botën islame, asnjherë nuk është shënuar një konflikt i tipit kisha-Galileu.

Dijetari (si një model sui generis i liderit shkencor), në kuadër të qytetërimit islam, fitoi legjimitet si në sferën e diturive fetare (si fikhu, hadithi dhe tefsiri), ashtu edhe në sferën e shkencave racionale (si astronomia, matematika dhe mjekësia). Pra, sentenca diturore e qytetërimit islam, është: "Bota mund të kuptohet vetëm në sajë të përputhshmërisë së burimeve diturore shumëdimensionale. Dituria nuk mund të reduktohet në një burim të vetëm." Mendja, pesë shqisat dhe vrojtimi janë konsideruar burime të dijes, që nuk konfrontohen me burimin epistemologjik hyjnor-revelacionin (vahj).⁵¹⁴ Dija e bazuar në arsye dhe vrojtim, që librin e gjithësisë mundohet ta

⁵¹³ Ahmed Davutogllu, *po aty*, f. 87.

⁵¹⁴ Ahmet Davutogllu, *po aty*, f. 87.

kuptojë në mënyrë analitike, dhe dija e revelacionit-paraqesin nyjën kyç të ngritjes së qytetërimit islamik.⁵¹⁵

4. Qëndrimi i perëndimorit në lidhje me natyrën, sipas Galtungut, është: "Njeriu dominon mbi natyrën". Kjo sentencë e qytetërimit perëndimor, i hap rrugë relacionit të sundimit vertikal dhe natyrën e shtyn në një pozitë statike, pasive, pësore dhe e privon nga thelbi metafizik. Ky relacion, ka një anë të dominimit vertikal vis-à-vis të natyrës, dhe tregon se ekziston një përjashtueshmëri në një formë të ashpër, ndërmjet unit dhe natyrës. Kjo karakteristikë e ashpër përjashtuese e qytetërimit perëndimor karshi natyrës, paraqet një rën nga pikat dalluese më të rëndësishme midis tij dhe qytetërimit islam. Përkundër qytetërimit islam i cili natyrën, si sfond të ekzistencës ontologjike të unit, e percepton si një mëshirë, favor hyjnor, - botëkuptimi modernist e sheh si një objekt, mbi të cilin duhet sunduar.

"Por, edhe kur popujt perëndimorë nuk kanë qenë në luftë njeri me tjetrin, ata janë sjellur dhunshëm: ndaj natyrës, kundër florës dhe faunës, shtazëve, bimëve dhe mineraleve, gjer në pikën në të cilën ka ndodhur zhdukja e resurseve dhe katastrofës ekologjike, sikurse është ndotja e ambientit që kërcënon ekzistencën e njerëzimit."⁵¹⁶

Kriza ekologjike që ka dalë në skenë, ka treguar se në fakt, sentenca "njeriu sundon mbi natyrën", në vete, ngërthen një kontradiktë të brendshme, që e zhduk sigurinë ontologjike, atë të një kataklizme ekologjike, që e rrezikon ekzistencën universale.

⁵¹⁵ Në Islam feja dhe shkencë, besimi dhe arsyeja qëndrojnë përkrah njëra tjetrës. Zoti i dhuroi njeriut dy libra, Kur'anin dhe universin. I pari, është fjala, kurse, i dyti, është krijimi i Tij. Me plot të drejtë është thënë: Kur'ani është universi që hesht, kurse universi është Kur'ani që flet.

⁵¹⁶ Murad W. Hofmann, *Muslimanë midis Perëndimit dhe Lindjes, po aty*, f. 231

“Derdhjet e naftës, ndotja e ajrit të qyteteve, mbeturinat e pesticideve dhe vështirësitë në uzinat energjitike bërthamore, ndër probleme të tjera, e renditën mjedisin në krye të ditës të problemeve ndërkombëtare. Për shkak të shkatërrimit të ekosistemeve nga njerëzit, një numër i madh specimesh tashmë janë zhdukur. Meqenëse, ekosistemet mbështeten në ndërmarrëdhënie të ndërlikuara ndërmjet specieve, të cilat, shpesh, janë të brishta e të harmonizuara deri në imtësi, zhdukja e pak specieve mund të shkaktojë ndryshime më të thella në mjedis.”⁵¹⁷

“Njeriu bashkëkohor i ka djegur duart në zjarrin, të cilin ai vetë e ka ndezur, për të harruar kush është ai vetë. Duke e shitur shpirtin në mënyrë faustiane, për të fituar mbisundim mbi ambientin natyror, ai ka krijuar një gjendje, në të cilën kontrolli i ambientit, po kthehet në mbytje, tek e fundit edhe vetëvrasje. Kriza e ambientit dhe mungesa e ekuilibrit psikologjik të shumë njerëzve në Perëndim, janë rezultat i përpjekjes së njeriut që të “vrasë të gjithë zotat” dhe të shpallë pavarësinë e tij ndaj botës hyjnore... E vetmja shpresë e tij, është të mos jetë më krijesë rebeluese siç është bërë, të lidhë paqe me botën hyjnore dhe me tokën dhe t’i nënshtrohet hyjnore.”⁵¹⁸

Vetëperceptimi i qytetërimit islam, natyrën e sheh si tërësi të shenjave, ku manifestohet fuqia e Krijuesit dhe ky pozicion, midis njeriut dhe natyrës, nuk lind një relacion subjekti-objekti, por një relacion ekzistencial. Natyra, e cila përmban shenjat e Zotit, është një fushë ekzistence për njeriun, i cili është mëkëmbës i Zotit në sipërfaqe të tokës. Pra, njeriu dhe natyra, janë në një shkallë të barabartë të ekzistencës dhe, nga aspekti i të qenit të krijuar, kanë status të objekteve të Subjektit të njëjtë. Ajo, çka e dallon njeriun

⁵¹⁷Joshua S. Goldstein, *po aty*, f.452 & f. 460.

⁵¹⁸Sejjid Husein Nasr, *Islami ...* f. 18, f. 38.

nga dukuritë natyrore, është aftësia për të perceptuar dhe kuptuar realitetin që shfaqet në natyrë. Kështu, natyra nuk është objekt statik dhe pasiv, por është objekt aktiv, që në çdo aspekt e përkujton Krijuesin dhe flet me njeriun me anë të shenjave të veta: “Atë (All-llahun) e madhërojnë shtatë qiej dhe toka, edhe gjithçka ekziston në to, dhe nuk ka asgjë që nuk e madhëron me lëvdata, por ju nuk e kuptoni madhërimin e tyre. Ai është me të vërtetë i butë dhe fal shumë.” (el Isra, 44)

Të ndërhysh kundër ekuilibrit natyror, do të thotë të ndërhysh kundër Ligjit të Tij. Botëkuptimi i qytetërimit islam nuk i përngjan, as identifikimit panteist të Spinozës, Deus siva natyra (Zoti baraz natyra), e as konceptit të metafizikës deistike mbi natyrën, mbi të cilën mbështetet mekanika newtoniane, sipas së cilës, Zoti njëherë e ka krijuar rendin dhe më nuk ndërhysh në të. Përfundimisht, koncepti islam, në lidhje me natyrën, është: “Natyra, ku në çdo moment shfaqet fuqia krijuese e Allahut (xh.sh.), është një dhunti e të Lartmadhëruarit, dhuruar njeriut për të vazhduar ekzistencën e vet ontologjike.”

5. Galtungu, mendësinë e perëndimorit, në lidhje me raportin ndërmjet Zotit dhe njeriut, e shpreh kështu: “Zoti ose disa ideologji që e shpikin Atë në kohën moderne, dominojnë mbi njeriun”. Kështu, Galtungu, kalimin nga autoriteti i Zotit në autoritetin e ideologjive dhe shtetit, e sheh si një proces, ku aktorët kanë ndryshuar, kurse struktura ka mbetur e njëjtë. Me të vërtetë, ekziston një ngjashmëri e madhe dhe kontinuitet, midis dogmatizmit kishtar, i cili duke u mbështetur në pretendimin se përfaqëson vullnetin e Zotit, në emër të Zotit krijon hegjemoni mbi njerëzit e tjerë, dhe metodave të ideologjisë fashiste dhe socialiste, që mundohen që jetës së njeriut t’i japin formë vetëm nga një burim, duke cënuar kështu në të dyja rastet të drejtat në lidhje me per-

sonalitetin e njeriut. Nga ana tjetër, ajo çka është më specifike për qytetërimin islam është dallueshmëria në të konceptuarit e relacionit ndërmjet Zotit dhe njeriut.

“Islami është pluralistik, madje, ai nuk i njeh sakramentet, të cilat klerikët duhet t’i kryejnë. Nuk ka papë në Islam. Pa mundësi ndërmjetësimi, duke iu drejtuar Allahut drejtpërsëdrejti në vendqëndrimin e faljes, muslimani është besimtari më i lirë që mund të mendohet.”⁵¹⁹

Relacioni i hierarkisë ontologjike ndërmjet Zotit dhe njeriut, nuk rrjedh nga largësia në një rrafsh të njëjtë, por nga dallueshmëria e rrafsheve të ekzistencës absolute. Pikërisht, kjo karakteristikë themelore, e veçon besimin islam, nga të gjitha lëvizjet religjioze dhe filozofike.

Fakti se Zoti i Lartmadhëruar me emrat dhe atributet hyjnore i përfshin të gjitha rrafshet ekzistenciale dhe, në njërin nga ato rrafshet të ekzistencës njeriut, i është më i afërt se aorta, individin musliman e mbush me ndjenjë të lartë të sigurisë dhe lirisë. Njeriu, i cili pa ndërmjetësimin e ndonjë personi ose institucioni, në çdo moment dhe vend, e ndjen praninë e Zotit, ka mundur që në mënyrë të drejtpërdrejtë ta perceptojë misionin e të qenit mëkëmbës i Zotit. Kjo ka qenë pengesë, që institucionet fetare dhe politike, si kisha dhe shteti, të dalin në plan të parë me përpjekjet për t’i dhënë kuptim jetës së njeriut. Përkundër zbehjes së vetëdijes fetare, e cila ka ndjekur një vijë paralele me dobësimin e kishës katolike perëndimore, në botën islame dekadencia e shënuar në nivel institucional nuk ka arritur të formojë një fushë shekullare absolute, që do ta shfaroste vetëdijen fetare.

6. Galtungu mendësinë e qytetarit perëndimor, në lidhje me raportin e njeriut ndaj njeriut, e përkufizon kështu: “Një grup njerëzish, individësh, klasash dhe

⁵¹⁹ Murad W. Hofmann, *Muslimanët midis Perëndimit dhe Lindjes, po aty*, f. 240

kombesh, sundojnë mbi njerëzit e tjerë, disa janë më të privilegjuar në krahasim me të tjerët.” Qytetërimi perëndimor, i cili përmes sintezës së shenjtë romake-zhermene, elementet e këtyre dy traditave i ushqente në themelin e thesarit romak, mosbarazinë në raportin njeriu-njeriu, e përcolli në periudhën shekullore. Ideologjitë ekstreme raciste janë përhapur pikërisht në rajonet ku është e përqëndruar kjo sintezë. Kjo është pika e përbashkët midis feve që e legalizojnë segregacionin ekzistencial dhe ideologjive moderne që bazohen në diskriminimin etnik.

“Miti për Evropën, ai miti i vjetër grek, është mit për dhunën. Zeusi, në formë të demit të bardhë, në bregun e detit grabiti princeshën fenikase Evropën, e dërgoi në Kretë dhe atje bëri me të disa fëmijë. Kjo ngjarje i skandalizoi etërit krishterë, të cilë e shfrytëzuan për të kritikuar paganizmin. Mirëpo, Gerhadus Merkator e lavdëroi demin mitik dhe pohoi: ‘se ai mishëron, vërtet, virtytet e mira dhe specifitetin e evropianëve.’”⁵²⁰

Në bërthamën e krijimit të Evropës ndodhet ideja e pastrimit etnik. Evropa, si bashkësi, është ndërtuar mbi bazë të përjashtimit. Të përjashtimit absolut të muslimanëve dhe të përjashtimit relativ të evropianëve. Vetëm Evropa perëndimore është evropiane, domethënë Evropë e vërtetë. Gjithçka tjetër është e dorës së dytë, më pak e vlefshme.”⁵²¹

Pika kryesore, që e dallon qytetërimin islam, në këtë aspekt është mosdhënia e privilegjit asnjë personi, asnjë institucioni, asnjë organizate dhe asnjë kombi. Përhapja e islamit me shpejtësi të madhe, duke përfshirë njerëz të çdo ngjyre dhe race, ka ndodhur vetëm në sajë të karakterit liberal dhe depërtueshmërisë me lehtësi në dimen-

⁵²⁰ Tomazh Mastnak, *Zoti i blasfemuar dhe demokracia perëndimore*, Prizren, 2000, f. 25

⁵²¹ Tomazh Mastnak, *po aty*, f. 27-28

sionin njeriu – njeriu, që bëri të mundur që grupet e ndryshme të njerëzve, që hynë nën flatrat e Islamit, të arrijnë menjëherë në qendër të qytetërimit, si pasojë e të qenit të islamit identitet i depërtueshëm me një përfshishmëri johegjemonike. Rrafshi egalitarist, që buron nga origjina e njëjtë e njerëzve bëri të mundur përhapjen me përmasa botërore të këtij sistemi, që nuk pranon diskriminimin hegjemonist.

Qytetërimi perëndimor dhe krishtërizmi.

Nuk ka gabim më të madh, se sa të konsiderohet se civilizimi perëndimor është pasojë e kristianizmit, pasi, gjatë kohës së Mesjetës, kur Kisha ishte e plotfuqishme, Evropa nuk kishte vitalitet dhe kurrfarë roli në fushën e hulumtimit shkencor.

Arritjet materiale të Perëndimit, nuk mund të imagjinohen pa luftën historike të forcave intelektuale evropiane, kundër vetë parimeve të Kishës kristiane. Perceptimi evropian materialist i jetës është hakmarrja e Evropës ndaj “spiritualitetit’ kristian”.⁵²²

Kristianizmi, në shoqëritë perëndimore nuk ka funksion tjetër veç lidhshmërisë emocionale të njerëzve dhe dekorit social. Tipari më karakteristik i sistemit të besimit dhe moralit, të quajtur “qytetërim perëndimor”, është shekullarizimi. Pas daljes nga kisha e së dielës, shpirti dominant i njeriut në jetën e përditshme, nuk është shpirti i kristianizmit, i cili imponon butësi dhe mëshirë, por mentaliteti i shprehur në thënien e filozofit të çmuar të

⁵²² Muhammed Asad, *po aty*, f. 44-45

kohës së iluminizmit, Hobees-it, homo homini lupus, që do të thotë “njeriu për njeriun është ujk”.⁵²³

Fakti se “Krishterimi e pranon paraqitjen e figurshme të njeriut dhe të Zotit nën një trajtë antropomorfe”⁵²⁴, bëri që mendimtarët evropianë të mos pajtohen me Hyjin – Atin e humanizuar dhe pasi, ky antropomorfizëm, ishte koncepti i vetëm i paraqitur në mësimet e Kishës, ata filluan që ta refuzojnë edhe vetë idenë mbi Zotin e me këtë, edhe vetë religjionin.⁵²⁵

Civilizimi perëndimor nuk e mohon Zotin kategorikisht, por thjesht nuk ka vend, as aplikim për të, në përbërjen e tij të sotme intelektuale.⁵²⁶

Qytetërimi perëndimor është aliazh ose përzierje me sisteme të besimit dhe moralit, të formuara gjatë një periudhe të gjatë kohore. Në këtë aliazh, pas qytetërimit grek dhe atij romak, është inkuadruar edhe kristianizmi. Lëvizjet e Renesansës dhe të Reformacionit, të nxitura nga Humanizmi, fillimi i zhvillimit të metodës së shkencës moderne, Revolucioni Francez i vitit 1789, Revolucioni Industrial, Revolucioni i vitit 1848, Lufta e Parë Botërore, zhbërja e perandorive dhe lindja e shteteve nacionale, Revolucioni komunist i vitit 1918 dhe themelimi i Ruisë Sovjetike, Aleanca e Nato-s dhe ajo e Varshavës, Kombet e Bashkuara, Lufta e Ftohtë midis bllokut të Perëndimit dhe atij të Lindjes, zhbërja e Bashkimit Sovjetik dhe ardhja e SHBA-ve në pozitë të liderit botëror - të gjitha këto, paraqesin pikat kyç të historisë, në mesin e të cilave është formuar qytetërimi perëndimor.⁵²⁷

⁵²³ J. Ozakpinar, *po aty*, f. 151

⁵²⁴ Jacques Le Goff, MESJETA. *Në zanafillat e identitetit evropian*, Tiranë, (pa vit botimi), f. 95

⁵²⁵ M.Asad, *po aty*, f.44

⁵²⁶ M.Asad, *po aty*, f.38

⁵²⁷ J. Ozakpinar, *po aty*, f.132

Nuk mund të mohohet se, prosperiteti material nga shekulli i nëntëmbëdhjetë e më tej, është i ndërlidhur në mënyrë të pazbërthyeshme me shkëputjen graduale nga feja krishtere. Forca motivuese prapa shkencës aq të suksesshme dhe pozitivizmit të këtij “shekulli pa Zot” ishte, nëse jo çdo herë ateizmi, atëherë agnosticizmi, që predikuan Feuerbachu, Marxi, Darwini, Nietzsche dhe Freudi...Kjo humbje e transhedencës, çonte nga hedonizmi lakmues i njerëzve pa kufizime, që emocionet e veta i marrin si masë për të gjitha gjërat.⁵²⁸

Kristianizmi e humbi ndikimin e vet si një sistem besimi, që formëson jetën e përditshme të njeriut. Te njerëzit, u mboll shpirti individualist, ideja për lirinë e individit dhe besimi se, individi paraqet një vlerë të posaçme në shoqëri. Por, koha do të tregonte se individualizmi, që nuk ushqehet me moralin kristian, ishte i përshtatshëm të shndërrohet në egoizëm.⁵²⁹

“Në mes të shekullit të tetëmbëdhjetë, njerëzit seriozë filluan ta ndjejnë që kisha po bëhej një institucion i lidhur me pasurinë materiale dhe me një status të përcaktuar dhe mbronte interesat e saj, me anë të shtypjes dhe të padrejtësisë. Asnjë nuk e ndjeu këtë kaq fort sa Voltaire-i.” *Ecrasez l'infame*” – është një shprehje e papërkthyeshme. Mbase :”Dërrmojeni ndyrësirën!”⁵³⁰

Kisha ishte shndërruar në institucion hierarkik. Shpirti i Romës për dominim me çdo kusht, që bazohej në fuqi, kishte depërtuar në Kishë (paneklezianizmi). Kërkesat joracionale të institucionit të Kishës nuk paraqisnin fetarësi, por despotizëm të bazuar në kuazireligjion.

“Kthim në paganizëm, luftë midis klasës së priftërinjve dhe asaj të luftëtarëve, paralizë të dyanshme të

⁵²⁸ Dr. Murad Hofmann, *Islami si alternativë*, Shkup, 2000, f.17

⁵²⁹ J Ozakpinar, *po aty*, f. 147

⁵³⁰ Kenneth Clark, *po aty*, f. 243

pushtetit klerikal dhe të pushtetit mbretëror, këto paralajmëronte ndër të tjera Mesjeta. Dhe ndoshta mbi të gjitha ajo paralajmëron prirjen e Kishës për të vendosur një klerikalizëm që është zot i krishterimit, vetëm për të rrotulluar problemet e shekullit.⁵³¹

Në një atmosferë errësire nga bota e legjendarizuar dhe e hegjemonisë absolute të Kishës, kristianët me një sy të ri, në veprat greke dhe romake, zbuluan imazhin e njeriut natyror dhe të lirë dhe shkaktuan lindjen e një drejtimi ideor të quajtur humanizëm. Humanistët krijuan vepra duke u nisur nga reaksioni i tyre kundër Kishës.⁵³²

Europa u bë kampion i çdo gjëje antireligjioze në parim dhe në aksion. Kështu, ajo iu kthye trashëgimisë së saj të vjetër romake. Romakët, në të vërtetë, kurrë nuk e kanë njohur religjionin. Hyjnitë e tyre tradicionale ishin imitim i zbehtë i mitologjisë greke, shpirtëra të thjeshtë akromatik.⁵³³

Kultura e zhvilluar nga hulumtuesit humanistë dhe piktorët e Renesansës, duke e marrë për epiqendër shpirtin pagan të antikitetit, njeriun e vinte në plan të parë dhe në një pozicion qendror.

Evropa, me anë të Rilindjes, ka dashur të zgjohet nga ankthi i Kishës mesjetare, e cila përmes bestytnisë, ekstremizmit dogmatik, terrorit, jotolerancës, eksploatimit fetar, inkuizicionit, mbytjes së mendimit etj., e kishte bërë jetën të padurueshme. Realizuesit e Rilindjes, për të gjetur një burim të besimit, zbritën deri në traditën ideore greke dhe romake.

Në veprat greke dhe romake në plan të parë ishin natyra dhe njeriu, ndërsa zotat ishin si njëfarë dekori in-

⁵³¹ Jacques Le Goff, *Qytetërimi i Perëndimit Mesjetar*, f. 53

⁵³² J. Ozakpinar, *po aty*, f. 136 & f. 138

⁵³³ M. Asad, *po aty*, f. 37

teresant i ngjarjeve, që njeriu i formësonte përmes mendjes dhe pasioneve të veta.⁵³⁴

Në Renesancën e Perëndimit, u bë rilindja e disa elementeve të paganizmit greko – romak, e vdekur nga pikëvështrimi shpirtëror dhe jo e elementeve pozitive të asaj tradite të lashtë, e cila tashmë ishte integruar në Krishterim nga etërit kishtarë, sidomos nga Shën Agustini – duke i bërë një goditje marramendëse qytetërimit të krishterë dhe duke e penguar atë të arrinte periudhën e tij të natyrshme të lulëzimit si qytetërim krishterim. Ardhja edhe njëherë në jetë e shpirtit prometian dhe titanesk, në artin dhe arkitekturën e Renesancës dhe të Barokut, i cili qëndron pikërisht në antipod të Islamit,⁵³⁵ është pasqyrim i revoltës kundër botës hyjnore, që ia doli të shkatërronte në Perëndim konceptin tradicional të njeriut si *imago Dei*.⁵³⁶

Pra në mënyrë të përmledhur mund të themi se: Sistemi i besimit dhe i moralit të qytetërimit perëndimor bazohet në (1) kristianizëm, (2) në orientim pagan, që është përcjellë nga qytetërimi grek dhe ai romak dhe, i cili, kristianizmit i ka futur elemente të politeizmit dhe (3) në humanizëm e në individualizëm, i cili është dorë e zgjatur e humanizmit. Në këtë sistem, elementi i kristianizmit, nuk e ka kryer funksionin e vet.

Humanizmi, nuk arriti që ta bëjë dallimin midis dritës në thelbin e fesë dhe territ të hierarkisë së Kishës. Humanizmi, në luftën kundër kësaj hierarkie, në vend që ta pastronte kristianizmin nga legjendat dhe bestytnitë, iu qas shkatërrimit të kësaj feje. Ndërkaq, Reformacioni, njëherë rrënjë e ka në humanizëm, ndërsa rrënjën tjetër,

⁵³⁴ J. Ozakpinac, *po aty*, f.137, f.138

⁵³⁵ S.H.Nasr, *Islami dhe brenga e njeriut modern*, f. 269.

⁵³⁶ S.H.Nasr, *po aty*, f. 280

në luftën e perandorisë antipapiste dhe papëve, që mbronin pushtetin romak.

Reformacioni, organizimet dhe formacionet politike dhe fetare, i kahëzoi në drejtim të kushtetutshmërisë, duke hapur rrugë në këtë mënyrë që, komponente e pashmangshme e autoritetit, të jetë mendja e njeriut, e bazuar në përvojën individuale të njeriut.

Esenca e individualizmit, si ide dhe shpirt, ka ekzistuar edhe në lëvizjen humaniste dhe në kryengritjen e reformacionit, edhe pse burimet thonë se termi individualizëm, nuk është hasur deri në botimin e veprës së Tocqueville-it 'Demokracia në Amerikë'.

Edhe pse ndikimi i humanizmit, përfundoi me një formalizëm dhe snobizëm intelektual, ndikimi i tij në shoqërinë evropiane që i gjerë dhe i thellë. Reformacioni lindi në atmosferën e orientimit humanist.

Humanizmi, me pamje të shkencës dhe influenca mashtruese e sistemeve metafizike scientiste, religjionin e zbritën nga froni shpirtëror i njeriut. Ai e humbi tërësinë e vet të personalitetit dhe kështu lindi arena e konfliktit të panevojshëm midis arsyes (racios) dhe besimit.

Individualizmi humanist, i cili pretendon se është vlera më e madhe e njeriut dhe i cili nuk njeh dhe nuk pranon kurrfarë burimi mbinjerëzor të vlerave, në ombrellën e qytetërimit perëndimor, ka lejuar që njerëzit të masovizohen në një trajtë ku nuk mund ta përdorin arsyen e vet. Njerëzit janë hutuar në një gjendje të tillë të galimatiasit. Bota shekulare, pasi nuk është ndriçuar me dritën e Zotit të Lartmadhëruar, është larguar nga interesimi për të Drejtën dhe të Vërtetën. Kjo gjendje shpjegohet me një shprehje moderne: "E vërteta është relative". Filozofia e vetme, e cila i drejtohet "shpirtit" të SHIBA-ve, fuqisë më të madhe politike dhe ekonomike të kohës së sotme, është pragmatizmi. Sipas pragmatizmit e vërteta është aq

relative, saqë ndryshon, jo vetëm ndërmjet individëve, por edhe vetëm për një individ. E vërteta vazhdimisht ndryshon, sipas llogarisë së fitimit ose humbjes. Çdo individ, të vërtetën, e ndërton me veprat e tij, duke e pasur gjithmonë parasysh fitimin sa më të madh.

Qytetërimi perëndimor, është ai, i cili, kristianizmin e ka reduktuar në dekor shpirtëror, i cili, e mohon faktin se Islami është feja e vërtetë, i cili, në vete bart racizmin biologjik dhe kulturor, i cili, çdo gjë brenda qytetërimit të vet e tregon si shkallë të fundit të përparimit të njerëzimit, i cili, pretendon se shoqëritë jashtë këtij rrethi do të mund të qytetërohen vetëm nëse u përngjajnë shoqërive perëndimore, i cili, i del zot shpirtit të botës politeiste greko-romake, shpirt ky adhurues i fuqisë. Shpirti i qytetërimit perëndimor, është nxirë deri në atë shkallë, saqë nuk mund të sigurojë paqen dhe drejtësinë e të gjithë individëve dhe shoqërive.⁵³⁷

Qytetërimi perëndimor dhe qytetërimi islam

Në periudhën kur retorika mbi globalizmin ka arritur kulmin, ringjallja dhe zgjimi i identiteteve kulturore të qytetërimeve të tjera, tregon se, përkundër pohimit të Fukuyamas, procesi kërkues i njeriut nuk ka mbaruar, por buron nga kërkimet autentike për “rigjenerimin” e vlerave të humbura universale. Etika islame, konceptet e saj mbi moralitetin shoqëror dhe individual, mbi drejtësinë, mbi lirinë etj, i ka shumë më të larta dhe më të përsosura se konceptet përkatëse të civilizimit perëndimor.

⁵³⁷ J. Ozakpinar, *po aty*, shih f. 139-145, f. 152-153, f. 157

Në qasjet e shumta kritike, globalizmi, nuk shikohet si një proces neutral, brenda të cilit qytetërimet i kanë gjasat e barabarta të pjesëmarrjes dhe ndikimit. Globalizmi aktual, konsiderohet si një proces, që shpie drejt dominimit të njërit qytetërim, atij perëndimor dhe atë, në dëm të qytetërimeve të tjera. Globalizmi, në të vërtetë, paraqitet si një emër i ri për atë që më parë është quajtur imperializëm politik, ekonomik dhe kulturor.⁵³⁸

Kriza e thellë shpirtërore, që është prodhim i qytetërimit perëndimor ka shkaktuar ndotjen dhe fishkjen graduale të vetë rrënjëve të shpirtit, që prej çastit, kur njeriu i perëndimit, vendosi të luaj rolin e Hyjnisë mbi sipërfaqen e tokës dhe vendosi ta përjashtojë dimensionin transhedent nga jeta e tij.

Shumë sisteme filozofike, morale, ideologji, mediu-
met, psikoanaliza, anarkizmi, spiritualizmi, materializmi, komunizmi, nihilizmi, ekzistencializmi, pozitivizmi, darvinizmi, demokracia, nazizmi, feminizmi etj., paraqesin kandidaturën e tyre për të kahëzuar jetën. Si pasojë njerëzit, fetë me burim hyjnor i shohin me skepticizëm. Kjo zbrazetirë shpirtërore, në të cilën kanë rënë njerëzit, ka shkaktuar destabilitet në jetën shoqërore.⁵³⁹

Sot, po vihet re tëhuajsimi, gjithnjë më i madh i njeriut, nga natyra e tij vetjake, e përhershme, dhe harresa e kësaj natyre.

Pikëpamja mbizotëruese normative, tek intelektualët e Perëndimit, është se feja është një rravim irracional, keqveprues dhe në rënie.⁵⁴⁰

Kishat kanë mbetur zbrazët, pastori apo predikuesi nuk janë më zëri i komunitetit dhe rënia e vlerës publike të vetëpërmbytjes, ka sjellë zhvleftësimin e mënyrës më

⁵³⁸ *Dialogu mes Civilizimeve*, , diskutime, Shkelzen Maliqi, f. 76

⁵³⁹ J.Ozakpint, *po aty*, f.149

⁵⁴⁰ Zbigniev Brzhezinski, *Jashtë kontrollit*, Tiranë, 1995, f. 216

të dukshme të identifikimit të individit me një kulturë puritane dhe me komunitetin e saj.⁵⁴¹

Rreth vitit 1880, kur disa profesorë francezë, u përpoqën të krijonin një moral laik, ata thanë pak a shumë kështu: “Zoti është një hipotezë e padobishme dhe që na hap shumë punë, ne do ta heqim, por, që të ketë një moral, një shoqëri, një botë të qytetëruar, është e nevojshme që disa vlera të merren seriozisht dhe të konsiderohen sikur ekzistojnë a priori”.⁵⁴²

Njeriu fetar i kohëve paramoderne, i lëshoi udhën fanatikut shekullar, tejet të prirë për t’ia zënë vendin Zotit, në përpjekjet për të ndërtuar parajsën në tokë, duke i nënshtruar vizionit të tij utopik jo vetëm natyrën, po edhe vetë njerëzimin.⁵⁴³

“Njeriu e ka shndërruar veten në Zot, sepse ai ka gjetur mundësinë teknike për të krijuar botën e dytë, në vend të asaj bote, e cila, siç thekson feja, u krijua për herë të parë nga Zoti. Njerëzit, duke u ndodhur në gjendjen e pafuqisë më të lartë reale, imagjinojnë, sikur gjoja, në sajë të shkencës dhe të teknikës, janë në të vërtetë të gjithfuqishëm... Fundi i civilizimit, aq më fatal bëhet, nën ndikimin e kësaj feje të re. Ne pushojmë së qeni zotër të teknikës dhe, përkundrazi, bëhemi skllëvër të saj, ndërsa teknika – dikur element jetik i rëndësishëm i krijimit – bëhet pasqyrë e perëndisë së shkatërrimit. Njerëzimi kibernetik i mbyll sytë para faktit, që ai tashmë është shndërruar në një adhurues i perëndisë së shkatërrimit.”⁵⁴⁴

Njerëzit, duke i kufizuar ambiciet e tyre intelektuale në shpikje dhe ndërtime makinash, përfunduan duke u

⁵⁴¹ E.J.Hobsbaum, *Kombet dhe nacionalizmi që nga 1780- a, Programi Miti, Realiteti*, Tiranë, 1996, f.172

⁵⁴² Jean – Paul Sartre, *Ekzistencializmi është humanizëm*, Tiranë, 1997, f. 24.

⁵⁴³ Zbigniew Brzezinski, *po aty*, f. 203

⁵⁴⁴ Erich Fromm, *po aty*, f. 178

shndërruar vetë në makina, apo duke qenë asgjë më shumë se shërbëtorë të makinës.⁵⁴⁵

“Fashizmi teknokratik, në mënyrë të pashmangshme, të shpie drejt katastrofës. Njeriu i ç’humanizuar, do të bëhet kaq i çmendur, sa në fund do të dalë se, ai, s’do të jetë në gjendje të ndihmojë ekzistencën e një shoqërie të aftë për jetë dhe, në një të ardhme të afërt, nuk do të mund të përmbahet nga përdorimi vetvrasës i armës bërthamore apo biologjike...Një numër gjithnjë më i madh njerëzish e ndjejnë la malaise du siècle (sëmundjen e shekullit); ata po kalojnë një gjendje depresioni dhe e kuptojnë atë. Ata e ndjejnë veten fatkeq nga izolimi vetjak, nga mungesa e “bashkimit” të tyre; ata e ndjejnë pafuqinë e vet, absurditetin e jetës së tyre”⁵⁴⁶, në këtë proces, që Frommi e quan “feja e industrializimit dhe e erës kibernetike”⁵⁴⁷.

Lulëzimi i kulturës së Mesjetës së vonë, lidhet me atë që njerëzit i frymëzonte shembulli i Qytetit të Zotit. Lulëzimi i shoqërisë së sotme lidhet me faktin se njerëzit i ka frymëzuar modeli i Qytetit Tokësor të Përparimit. Megjithatë, në shekullin tonë, ky model është kthyer në modelin e Kullës së Babelit, e cila tashmë, ka filluar të rrëzohet dhe në gjermadhat e së cilës, në fund të fundit, do të vdesin, do të shkatërrohen të gjithë dhe gjithçka.⁵⁴⁸

“Mund të pohohet se: “Në qytetërimin modern, po të krahasojm përparësitë dhe të metat që janë sjellë, rezultati mund të tregohet se është negativ”.⁵⁴⁹

Për të përshkruar krizën shpirtërore, që mbërtheu Perëndimin shekullin e kaluar “asnjëherë nuk janë

⁵⁴⁵ Rene Guenon, *Kriqja e botës bashkëkohore*, Gjilan, 1997, f.149

⁵⁴⁶ E. Fromm, *po aty*, f. 226

⁵⁴⁷ E. Fromm, *po aty*, f. 168

⁵⁴⁸ E. Fromm, *po aty*, f. 231

⁵⁴⁹ Rene Gueno, *po aty*, f.154

shkruar kaq shumë libra me tituj si: “Revolta e masave”, “Rënia e Perëndimit”, “Ku është e keqja e botës moderne”, “Rrugëdaljet nga gracka e bollëkut”, “Goditja e ardhshme”, “Dekadenca e botës moderne”, “Lartësimi dhe zvetërimi i kombeve”, “Pakënaqësia e modernitetit”, “Shoqëria pa rritje”, “A mund të mbijetojmë të ardhmen”, etj”⁵⁵⁰

Në syrin dhe mendjen e shumë njerëzve, qytetërimi perëndimor, bazohet në shkencë dhe teknologji. Shkenca dhe teknologjia, luajnë një rol shumë të rëndësishëm në kulturën perëndimore, por, megjithatë, ato nuk janë themel i qytetërimit. Shkenca dhe teknologjia, nuk janë as sistem i besimit e as i moralit, ato janë produkt i intelektit të njeriut dhe janë elemente kulturore.⁵⁵¹

Shumë muslimanë të ‘modernizuar’, si dhe shumë njerëz të tjerë të Lindjes, duke marrë për kriter sistemin e vlerave të përvetësuar nga Perëndimi, e barazojnë shkencën me qytetërimin dhe gjykojnë vlerën e çdo shoqërie njerëzore dhe të kulturës së saj, nga ajo, nëse ajo ka prodhuar apo s’ka prodhuar shkencë.⁵⁵²

Fakti se shumica e shteteve islame nuk bëjnë pjesë në botën e industrializuar, dhe se pas dridhjes së prangave të religjionit do të arrihet një hov i madh ekonomik, është një arsye e gabuar, sepse liria për dituri, e cila është pionere e hovit shkencor, është një nga komponentet më të domosdoshëm të islamit.⁵⁵³

Superioriteti i ndonjë kulture apo civilizimi ndaj një tjetri, nuk konsiston në posedimin e sasisë më të madhe

⁵⁵⁰ Librat janë shkruar (sipas radhës) nga Jose Ortega Gasset, Oswald Spengler, Michael Shanks, Peter Atteslander, Alvin Toffler, I. Robert, Sinai, Mancur Olson, Peter Berger, G.R.Urbau dhe Mancur Olson, shih Ralf Dahrendorf. *Konflikti shoqëror modern*, Tiranë, 1997, f. 144.

⁵⁵¹ J. Ozakpinac, *po aty*, f.133

⁵⁵² S.Nasr, *Islami...* f. 266

⁵⁵³ Christian Hoffman, *po aty*, f. 52

shkencore (ndonëse kjo është mjaft e dëshiruar), por në energjinë e tij etike dhe aftësinë e tij për të koordinuar aspektet e ndryshme të jetës njerëzore. Në këtë aspekt Islami e tejkalon çdo kulturë tjetër.⁵⁵⁴

Lindja nuk duhet të përsërisë gabimet që çuan në dështimin e shoqërisë perëndimore, por duhet t'a vështrojë atë si rast studimi prej të cilit të mësojë më mirë. Rilindja, në kuptimin islam, ka kuptim vetëm të rikthimit parimeve dhe normave islame. Për aq sa dështon pikëpamja dhe paradigma sekulariste perëndimore, po aq shtohen shanset e Islamit, që në botën moderne ta vërtetojë sërish identitetin e vet, e kjo posaçërisht, vlen për erën postindustriale dhe postmoderniste, ngaqë resurset intelektuale dhe shpirtërore të Islamit, janë akoma thuajse të paprekura.⁵⁵⁵

Bota islame, posedon forcë dhe aftësi, për të ofruar një sistem të ri, i cili ka filozofi tjetër jetësore. Islami, nuk duhet t'ju prezantohet njerëzve, vetëm si religjion, por si sistem i gjithëpërfshirshëm i jetës së njeriut, pasi në këtë mënyrë, do të mund të bëjë rilindjen dhe emancipimin e njerëzve, në bazë të doktrinës islame. Muslimanët, duhet ta kenë të qartë, se fati i tyre nuk është jashtë tyre, por tek ata dhe tek vullneti i tyre për aksion: "All-llahu nuk do ta ndryshojë gjendjen e një populli, përderisa ai popull nuk e ndryshon vetveten..." (Kur'an, es- Saf :2-3).

Qytetërimi bashkëkohor, duke filluar me mbarimin e normales shpirtërore të vet ka shkuar nga 'rilindja' në shmangie, në dekadencë. Janë dy forma të dekadencës (rënie nga norma e përsosur), njëra pasive, të cilën e ka pasuar qytetërimi islam gjatë disa shekujve, dhe tjetra aktive, të cilën e ka ndjekur Perëndimi, dhe që për shkak të

⁵⁵⁴ Muhammed Asad, *po aty*, f. 75

⁵⁵⁵ Sejid Husein Nasr, *Islami tradicional dhe problemi i shkencës moderne*, Gjilan 1996, f. 20

cilësisë aktive dhe dinamike u bë shmangie (largim i plotë prej normës). Për të mos kaluar në shmangie, njeriu duhet të mbetet besnik ndaj parimeve të pandryshueshme të Islamit. Njeriu, duhet të ringjallet shpirtërisht dhe të bëjë ripërtëritjen e jetës, por ajo duhet të jetë përtëritje, rrënjët e së cilës zhyten thellë në botën hyjnore.⁵⁵⁶

Drejtimi i njeriut perëndimor, nga Islami, do të jetë me qëllim të gjurmimit ndaj identitetit të tyre të humbur, si dhe dëshirave dhe emocioneve të tyre të humbura. Thënë ndryshe: kthimi i tyre nga ai, do të jetë sikurse njeriu i cili kthehet prapa në shtëpi të familja e vet, pas një largimi, bredhjeje dhe braktisjeje të gjatë.”⁵⁵⁷

Fakti se, sot në perëndim, ka aq shumë interesim për metafizikën dhe spiritualizmin oriental, është provë e tërthortë e faktit se, tek njeriu ekziston një natyrë e thellë, e cila nuk “evolon”, një natyrë, nevojat e së cilës mbeten të pandryshuara, një natyrë e përhershme, e cila mund të eklipsohet përkohësisht, por nuk mund të zhduket përgjithmonë. Filozofët racionalistë të shekullit të 18-të dhe të shekullit 19-të, nuk kanë ëndërruar kurrë, që kaq shumë njerëz në botën perëndimore, do të tregojnë përsëri interesim për religjionin, për metafizikën dhe kozmologjinë dhe, se veprat mbi këto tema, do të lexoheshin më me lakmi se vetë shkrimet e tyre.⁵⁵⁸

Për shumicën dërrmuese të muslimanëve, edhe tani, kultura islame, është realitet i gjallë, në të cilin ata jetojnë, marrin frymë dhe vdesin.

Struktura politike dhe ekonomike e qytetërimit islam, ka përjetuar një tronditje. Përsëri kësaj, fuqia e Islamit, për të ndikuar te besimtarët, edhe në kohën aktuale, është shumë e madhe.

⁵⁵⁶ Sejjid Husein Nasr, *Islami ...* f. 75

⁵⁵⁷ M. Seid Buti, *Evropa prej teknologjisë drejt spiritualitetit*, f. 21

⁵⁵⁸ S. Nasr, *Islami...* f. 117

Burimi i këtij qytetërimi është Kur'ani Famëlartë, i cili gjendet para nesh, pa humbur aspak dhe asgjë nga shenjtëria dhe vërtetësia e vet primordiale.

Përkundër disa negativiteteve në botën islame, rrënja e Islamit është e gjallë. Edhe pse struktura politike dhe ekonomike e tij është e tronditur, fenomeni, që Islamin e bën një qytetërim të gjallë, vital dhe që e sjell atë në pozitën e konkurrentit më të madh të qytetërimit perëndimor, është gjallëria e kësaj rrënje dhe potenciali që bart ajo.⁵⁵⁹

Qëllimi që i është vënë njeriut, në të gjithë librat e shenjtë, është të dijë të kthehet në normë, në natyrën origjinale, të përhershme të njeriut.

Përfaqësuesi i botës islame, homo islamicus, jeton në një botë ku është i pranishëm dimension i transhendent. 'Një ndër elementet tragjike, që e pengon njeriun perëndimor, të kuptojë mësimet orientale, është se ata dëshirojnë ta studiojnë njeriun tradicional, në dritë të modelit të njeriut bashkëkohor, dy-dimensional, të privuar nga dimension i transhedent. Njeriu tradicional, ka qenë dhe vazhdon të jetë i vetëdijshëm për qendrën, por edhe për rrafshet e shumëfishta të ekzistencës dhe për shkallët e dijes së arritshme për të.'⁵⁶⁰

Kufizimet, që imponon ligji islam (Sheriati), nuk janë kufizime të lirisë së individit, por ndihmë e domosdoshme, që bën të mundshme arritjen e lirisë së vërtetë. Koncepti, i lirisë së vërtetë, është ai, që i bën njeriut të mundur të arrijë atë përsosje, që i lejon atij të afrohet dhe më në fund të bashkohet me Atë, që është njëkohësisht domosdoshmëri absolute dhe liri absolute, koncept ky tepër i largët me nocionin e lirisë në Perëndim.

⁵⁵⁹ J. Ozakpinar, *po aty*, f.129-130

⁵⁶⁰ Sejfid Husein Nast, *Islami ...* f. 75

‘Nocioni i shekullarizmit, nga aspekti institucional, është vështirë të kuptohet për muslimanin, pasi për të, Zoti është Krijues Absolut, por njëherit edhe më afër se damari i qafës, dhe ai nuk mund të mendojë për vete, ndarje midis fesë dhe jetës.’⁵⁶¹

Ajo çka i duhet njeriut bashkëkohor është thirrja për t’u bërë i vetëdijsëm për atë shkëndijë të amshimit që e ka brenda vetes.

Sipas ligjeve të Zotit, kulturat dhe civilizimet njerëzore i ngjasojnë qenieve të gjalla dhe ato kalojnë nëpër të gjitha fazat e jetës organike: lindin, lulëzojnë, piqen dhe kalbëzohen, duke ia lënë vendin kulturave të tjera të posalindura: “...Ditët e atilla i ndërrojmë ndërmjet njerëzve,...” (Ali Imran, 140)

Ky është ligji i All-llahut, sipas të cilit, çdo gjë i nënshtrohet ndryshimit dhe asgjë, dhe as qytetërimin perëndimor, nuk i është përcaktuar amshueshmëria dhe përhershmëria.⁵⁶² “Sipas ligjit të All-llahut, i cili ka qenë i vlefshëm edhe më parë! Pra, ti nuk mund t’i gjesh ndryshime ligjit të All-llahut.” (el Ahzab, 62)

Shumë qytetërimet të hershme, që kishin arritur majat e fuqisë dhe dominimit duke mbisunduar ndaj të tjerëve, si fuqi të padiskutueshme, për disa dekada apo shekuj, pas një periudhe kohe u zhdukën duke lënë pas vetes disa gjurmë të zbehta.

Qytetërimi perëndimor, nuk zë ndonjë vend të privilegjuar në historinë e botës dhe lehtë mund të pësojë të njëjtin fat si shumë qytetërimet⁵⁶³, të cilat janë zhdukur

⁵⁶¹ Christian H. Hoffmann, *po aty*, f. 116

⁵⁶² Ebul Ala el Mewdudi, *Nabnu vel Hadaretul Islamijeh*, Xhude, 1407/1987, f. 77.

⁵⁶³ Para qytetërimin të sotëm perëndimor, kemi shumë qytetërimet si: qytetërimi islam, romak, grek, persian, egjiptian, etj. Kur’ani ua tërheq vëmendjen njerëzve se, edhe pse shumica e popujve të mëparshëm, (si populli i Nuhit, Adit, Ubarit, Themudit etj) kishin arritur një gradë të lartë zhvillimi, për shkak se ishin larguar nga rruga e Zotit, nuk mundën t’i shpëtonin ndëshki-

në periudhat pak a shumë të hershme, duke mos lënë prapa asgjë më shumë se disa gjurmë të zbehta apo rudimente të panjohura më.⁵⁶⁴

A ndodh kjo edhe me Islamin? A është në të vërtetë Islami 'forcë e harxhuar' dhe a i ka dhënë botës tërë atë që ka mundur t'i japë? Në shikim të pare, sipërfaqësor, mund të duket ashtu.

Por, në të vërtetë, Islami, nuk është kulturë ndër shumë të tjera, s'është prodhim i ideve dhe përpjekjeve njerëzore, por, fuqi, që prodhon kulturë, është Ligj, të cilin e ka sjellë Zoti i gjithëfuqishëm për ta pasuar njerëzimi në të gjitha kohët dhe në çdo vend. Njerëzimi, kurrë nuk ka qenë dhe s'do të jetë në gjendje të prodhojë sistem më të mirë etik nga ai që ka shprehur Islami. Lulëzimi i tij i sërishëm është plotësisht i mundshëm. Që të realizohet ringjallja islame, nuk duhen kërkuar nga jashtë principe të reja të sjelljeve, por duhen zbatuar ato të vjetrat e të harruarat. Gjithsesi, mund të pranohen impulse të reja nga kulturat e huaja, por kurrsesi të zëvendësohet indi i përkryer islam, me çfarëdo lloj indi tjetër.⁵⁶⁵

"Feja islame bashkëkohore, është duke u bërë forcë udhëheqëse në mohimin e pabarazisë, me anë të hedhjes poshtë të modernizimit të tipit perëndimor... Mendimtarët islamikë, janë duke u përpjekur të zhvillojnë konceptin e një moderniteti islamik, i cili do t'i lejonte sho-

mit të Zotit: "Sa shumë breza shkatërruam para tyre! Ata ishin më të fuqishëm se ata (idhujtarët e Mekës) dhe (kur u erdhi dënimi Ynë) ata vrapuan për t'u fshelur nëpër tokë! Por, a mund të gjejnë vend për t'u fshelur?" (Kaf, 36). Ata popuj, pra, ishin 'të fuqishëm' dhe kishin themeluar qendra të mëdha banimi, që shquheshin për mjeshtrinë arkitekturale. Edhe fundi i qytetërimit të sotëm, nuk ka si të jetë i ndryshëm nga ai i shumë qytetërimeve të mëhershme, për sa kohë që do të vazhdojë të bazohet mbi mohimin fetar dhe degjenerimin moral. Shih Harun Jahja, *Popujt e shukur*, Istanbul, mars 2002, f. 14).

⁵⁶⁴ R.Gueno, *po aty*, f.9

⁵⁶⁵ M.Asad, *po aty*, f.101, f.102, f.103

qëritë muslimane të gëzonin frytet teknologjike të modernitetit, por pa mangësitë kulturore të tij... Feja dhe politika, bashkohen kështu në një përpjekje për të ofruar një alternativë islamike, në të cilën moderniteti teknologjik, por jo ai kulturor, përthithet nga një sistem vlere i udhëhequr nga kritere fetare.”⁵⁶⁶

“Islami, duhet të jetojë, jo vetëm në traditat e tij, por në parimet dhe frymën e tij, sepse nuk duhet harruar kurrë se të jesh besnik i vatrës së stëgjyshërve, nuk do të thotë të ruash hirin e tyre, por të bartësh flakën.”⁵⁶⁷

Sipas Islamit, prej krijimit të njeriut e deri më sot, ekziston vetëm një fe autentike. Zoti është Një dhe feja e Tij është një. Ajo fe është Islami. Islami është fe universale, që i drejtohet gjithë njerëzimit. Asnjë sistem i besimit dhe moralit, sa Islami, nuk ka këshilluar, duke iu drejtuar shpirtit, zemrës dhe mendjes së njeriut dhe nuk e ka vënë theksin te drejtësia, dashuria e ndërsjellë, paqja dhe harmonia e të gjithë njerëzve. Shpirti i Islamit, nuk lejon, që feja të shndërrohet në despotizëm ideologjik. Islami është zgjidhja e vetme, që mund të sigurojë shpëtimin, kohezionin dhe paqen shoqërore. Islami është qytetërimi i vetëm autentik.

“Islami është lidhja jonë me përhershmërinë. Ai na ndihmon, që mundësitë e kufizuara të veprimtarisë sonë, t’i vemë në konstelacion me fuqinë e Allahut, kurse të tanishmen tonë të kufizuar në konstelacion me përhershmërinë.”⁵⁶⁸

All-llahu i madhërishëm në Kur’anin fisnik thotë:

“Sot përsosa për ju fenë tuaj, plotësova ndaj jush dhuntinë Time, zgjodha për ju Islamin fe” (el Maide, 3).

⁵⁶⁶ Z. Brzhezinski, *po aty*, f.190

⁵⁶⁷ R. Garodi, *po aty*, f.99

⁵⁶⁸ K.Hoffmann, *po aty*, f.184

Bibliografi:

Ahmet Davutogllu, *Vetëperceptimet e qytetërimeve*, Prishtinë, 2002.

Ilira N. Sulo & Llambro Filo, *Ngritja dhe rënia e qytetërimeve*, Tiranë, 2002.

Muhammed Asad, *Islami në udhëkryq*, Prizren, 2002.

Kenneth Clark, *Qytetërimi, Shtëpia e Librit*, Tiranë.

Sejjid Husein Nasr, *Islami dhe brenga e njeriut modern*, Shkup, 2000.

Jacques Le Goff, *Qytetërimi i Perëndimit Mesjetar*, Tiranë, 1998.

Dr. Murad Hofmann, *Islami si alternativë*, Shkup, 2000.

Dr. Ali Sheriati, *Kultura dhe ideologjia*, Tetovë, 1992.

Jacques Le Goff, MESJETA, *Në zanafillat e identitetit evropian*, Shtëpia e Librit, Tiranë.

Sami Frashëri, *Qytetërimi Islam*, Shkup, 2002.

Rozhe Garodi, *Gjallërimi Islamik*, Gjakovë, 1991.

Christian H. Hoffmann, *I shtrirë nga të gjitha anët*, Tetovë, 2003.

Prof. Hani el-Mubarek & dr. Sheuki Ebu Halil, *Roli i civilizimit arabo – Islam në Renesansën Evropiane*, Shkup, 1999.

Zbigniev Brzhezinski, *Jashtë kontrollit*, Tiranë, 1995.

Rene Guenon, *Kriza e botës bashkëkohore*, Gjilan, 1997.

Erich Fromm, *Të kesh apo të jesh*, Tiranë, 2001.

Gashpar Miklosh Tomash, Ferenc Feher – Agnesh Heler, *Filozofia dhe tranzicioni, Ese të zgjedhura*, Tiranë, pa vit botimi.

E. J. Hobsbaum, *Kombet dhe nacionalizmi që nga 1780-ta*, Programi, Miti, Realiteti, Tiranë, 1996.

Lawrence C. Mayer, *Politikat Krabasuese, Kombet dhe teoritë në një botë që ndryshon*, Tiranë, 2003.

Ogyst Baji, *Epopeja e një qytetërimi të magjishëm, Perandoria e Bizantit*, Tiranë, pa vit botimi.

Alija Izetbegović, *Islami ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit*, Shkup, 2000.

Jean – Paul Sartre, *Ekzistencializmi është humanizëm*, Tiranë, 1997.

Ralf Dahrendorf, *Konflikti shoqëror modern, Ese për politikën e lirisë*, Tiranë, 1997.

Ferdinand Schevill, BALLKANI, *Historia dhe qytetërimi*, Tiranë, 2002.

Joshua S. Goldstein, *Marrëdhëniet ndërkombëtare*, Tiranë, 2001.

Mikel Ndreca, *Fjalor fjalësh e shprehjesh të huaja*, Prishtinë, 1986.

Teufik Muftić, *Arapsko-Bosanski Riječnik*, Sarajevë, 1997.

Muhammed Kutub, *Sa jemi muslimanë*, Shkup, 1999

Nerkez Smajlagić, *Klasicna kultura islama II*, Zagreb, 1976.

M. Seid Buti, *Evropa prej teknologjisë drejt spiritualitetit*, Shkup, 2000.

Tomazh Mastnak, *Zoti i blasfemuar dhe demokracia perëndimore*, Prizren, 2000.

Beheshti & Bahonar, *Filozofia Islame*, Tiranë, pa vit botimi.

Gjuro Shushnjiq, *Fuqia dhe pafuqia e shkencës në kritikën e religjionit*, Prizren, 2000.

Dialogu mes civilizimeve, Shkup, 2003.

Jillmaz Ozakpinar, *Kultura dhe qytetërimi / një teori mbi qytetërimin/*, Logos A, 2003.

Sejid Husein Nasr, *Islami tradicional dhe problemi i shkencës moderne*, Gjilan, 1996.

Ebul Ala el Mewdudi, *Nahnu vel Hadaretul Islamijeh*, Xhide, 1407/1987.

Harun Jahja, *Popujt e zhdukur*, Istanbul, 2002.

Nerkez Smailagiq, *Klasicna Kultura Islama*, II, Zagreb, 1976.

Daniel Bučan, *Realistički Racionalizam Ibn Halduna, Ibn Haldun iz Mukkadime*, Zagreb, 1976.

Dr. Mustafa esh Shukah, *Mealimul Hadaretul Islamijeh*, *Darul Ilm*, Bejrut, 1987.

Ebul Ala el Mewdudi, *el Hadaretul Islamijeh, ususuha ve mebadiuha*, *Darul Hilafe*, Aleksandri.

Shënim i autorit

Tekstet e paraqitura në këtë vepër janë marrë nga publikacionet vijuese ose janë tekste ende të pabotuara:

Nexhat Ibrahimimi, *Aspekte të marrëdhënieve islamo-kristiane / shekujt 7-15/*, Prishtinë, 2004, fq. 67;

Nexhat Ibrahimimi, *Pengesat dhe perspektiva e dialogut ndërmjet Islamit dhe Kristianizmit*, botuar në: Shtresimet e identitetit kulturor shqiptar, Prishtinë, 2003, fq. 27-36, përmbledhje punimesh nga “Tryeza shkencore” në Prishtinë më 19. 04. 2003;

Nexhat Ibrahimimi, *Fundamentalizmi si krijesë kristiane*, në: *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998 (botohet me ndryshime);

Nexhat Ibrahimimi, *Aspekte të fundamentalizmit katolik: Jezuitizmi dhe Shën Tereza*, në: www.zeriislam.com (botohet me ndryshime dhe plotësime);

Nexhat Ibrahimimi, *Fundamentalizmi dhe Kisha ortodokse serbe*, *Edukata islame*, nr. 69/2002, Prishtinë;

Ahmed Abdu's-selam, *E drejta e popujve islamë në lirinë e besimit dhe në vetëqeverisje*, në: Dorëshkrim i autorit: *The Right of Peoples in Islam to Religious Liberty and Self-Determination*, referat i lexuar në Akademinë e Mbretërisë së Marokos më 27. 10. 1984;

Aleksandar Popović, *Radikalizmi islamik në Jugosllavi*, në: *Radicalismes islamiques*, L'Harmattan, Paris, 1986;

Ismail Raxhi El-Faruki, *Islami dhe cionizmi*, në: *Voices of Resurgent Islam*, (ed. John L. Esposito), Oxford, 1983;

Y. M. Choueiri, *Neorientalizmi dhe fundamentalizmi islamik*, në: *Nationalism and Islamism*, London, 1988;

Shahrough Akhavi, *Irani – aplikimi i shtetit islam*, në: *Islam in Asia, Religion, Politics, Society*, (ed. John L. Esposito), New York, 1987;

Ismail Bardhi, *Hermeneutika e pluralizmit religjioz*,

Syed Muhammed al-Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur, 1978. Përkthimi shqip nga: *Islam i Sekularizëm*, Sarajevë, 2003;

Xhemaludin Llatiq, *Islami si alternativë shpërtimore politike për epokën moderne, parathënie në: Ali Bulaç, Islami dhe demokracia – teokracia dhe totalitarizmi*, Shkup, 1998.

Ajni Sinani & Mimoza Sinani, *Kultura dhe civilizimi*.

Nexhat Ibrahimi

ISLAMI SI PROVOKIM GLOBAL

Boton: **Logos-A**

Biblioteka: **Mendimi islam**

Për botuesin: **Adnan Ismaili**

Kryeredaktor: **Husamedin Abazi**

Redaktor biblioteke: **Nexhat Ibrahimi**

Recensues: **Ajni Sinani**

Redaktor gjuhësor: **Majlinda Hysa**

Redaktor artistik: **Edi Agagjyshi**

Redaktor teknik: **Afrim Gashi**

Mbikëqyrës i shtypit: **Imer Gogjufi**

Përgatitja kompjuterike: **Focus Pro - Shkup**

Shtypi: **Focus - Shkup**

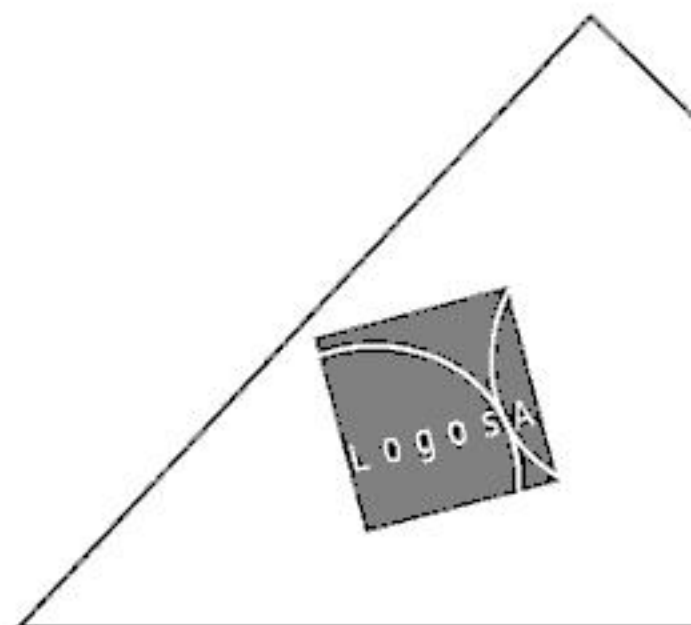
Copyright©Logos-A, 2006

Shënimi i CIP katalogut i këtij libri gjendet

në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare

ISBN 9989-58-185-1

www.logos-a.com.mk





ISBN 998958185-1



9 789989 581854