

Nexhat S. Ibrahimimi

LOGOS-A ■ MUSLIMANËT NË KËRKIM TË ISLAMIT



Muslimanët në kërkim të Islamit

Nexhat S. Ibrahimimi





© LOGOS - A
2 0 0 7



S H K U P
PRISHTINË
TIRANË



Nexhat S. Ibrahim

Muslimanët në kërkim të Islamit

I - II

(Perceptimi teologjik - kulturor - filozofik)





Nexhat S. Ibrahim

Muslimanët në kërkim të Islamit

I - II

(Perceptimi teologjik - kulturor - filozofik)



Të gjitha të drejtat janë të rezervuara.
Ky libër mund të kopjohet pjesërisht për qëllime personale dhe jofitimpraktike.
Të gjitha referencat për autorin përfshihen në libër nga autorja për informim të
lexuesit në lidhje me projektin. Për të gjitha kopjet referencat,
komunikimet ose kopjimet të tjera të librit në format pa kopje përfshihen të logonit L.

Përmbajtja:

Hyrje	11
Rruga e hapur e Islamit	11
PJESA I.....	17
Të kuptuarit teologjik të përmbajtjes dhe të natyrës së fesë.....	19
Njoftimet pejgamberike për ardhjen e Muhammedit a.s.	27
Hyrje.....	27
Muhammedi a. s. ndërmjet të djathtëve dhe të majtëve	28
Shkrimet e shenjta mbi ardhjen e Muhammedit a.s.	32
Njoftimi për ardhjen e Muhammedit a. s. deri në kohën e Biblës	35
Bibla njofton për ardhjen e Muhammedit a.s.	38
Në vend të përmbylljes.....	44
Personaliteti shumëpërmasash i Muhammedit alejhi's-selam	46
<i>Sunneti</i> (tradita) dhe bashkërenditja e tij me <i>aklin</i> (mendjen) në historinë e mendimit islam.....	58
Hyrje.....	58
Si të kuptohet <i>sunneti</i> dhe arsyeja.....	59
Kuptimet e <i>sunnetit</i> dhe arsyes në botën bashkëkohore	61
A e përbën <i>arsyeja</i> apo <i>e shenjta</i> thelbin e <i>sunnetit</i>	63
Aktualizimi i <i>sunnetit</i> / <i>tradicionales</i> si modernitet	64
Si të kuptohet kthimi te <i>sunneti</i> / <i>tradicionalja</i>	65
Procesi i dialogut kulturor-filozofik i proveniencës perëndimore dhe i kulturës, traditës dhe filozofisë orientale islame	67
Niveli i perceptimit dhe i njohjes së mendimit filozofik islam ndër ne	68

Konceptet e moralit islam.....	70
1. Perceptimi i koncepteve të moralit islam.....	70
2. Imani Besimi në Allahun e madhëruar.....	71
3. Islami Kushtimi ndaj Allahut të madhëruar.....	73
4. Takva-llëku Vetëdija mbi Allahun e madhëruar.....	75
5. Ihsani Devotshmëria e mirëfilltë.....	77
Përqasjet ndërmjet moralit dhe fesë.....	80
A. Vizioni etik i botës.....	80
B. Morali, dituria dhe feja.....	89
Porositë polisemike dhe domethënëse të agjërimit gjatë historisë.....	94
Hyrje.....	94
Agjërimi në histori.....	95
Agjërimi në fetë e shpallura.....	100
Përmbyllje.....	108
Emërtimi i filozofisë islame.....	110
1. Filozofia arabe.....	111
2. Filozofia arabo-islame.....	112
3. Filozofia islame.....	113
Përçapje mbi disa probleme në historinë e filozofisë islame	120
Hyrje.....	120
Fillimet e para.....	121
Disa probleme themelore të kritikës së filozofisë.....	122
Filozofia ndërmjet pranimet dhe refuzimit.....	124
Nga “dituri e huaj” në “dituri autoktone”.....	126
Çështjet të cilat e ruajtën trajtën fillestare.....	127
Ndërrimi i përmbajtjes.....	128
Në vend të përmbylljes.....	128
Zhvillimi i terminologjisë filozofike islame në mesjetë.....	130
I. Shqyrtimet hyrëse.....	131
II. Burimet për hulumtimin e terminologjisë filozofike islame.....	133
III. Prejardhja e terminologjisë filozofike islame.....	140

IV. Karakteristikat e terminologjisë filozofike islame	143
V. Prapavija historike e sajimit të terminologjisë filozofike islame	147
VI. Në vend të përfundimit & përmbylljes	149
E ndryshueshmja dhe e pandryshueshmja në Islam përballë sfidave perëndimore	150
1. Vlerat islame përballë sistemit perëndimor	150
2. Ndërmjet tradicionales dhe bashkëkohores	153
Përfundim	160
Aspekte të bashkërenditjes së modernizmit dhe Islamit.....	162
Hyrje	162
Fillet e modernizmit	165
Frytet e modernizmit	168
Në vend të përmbylljes.....	172
Aspekte të krizës së identitetit religjioz në botën bashkëkohore	174
1. Religjioziteti i reduktuar si shprehje e krizës së identitetit religjioz.....	174
2. Perceptimi modern i nocionit 'të religjionit' & religjioziteti i ri apo i ndryshuar	179
3. Modelet e mundshme për kapërcimin e krizës	183
Përfundim	190
Përgjigjja muslimane sfidave moderniste dhe pasmoderniste...192	
1. Hyrje	192
2. Pikëpamjet religjioze, shpirtërore dhe intelektuale të jetës së njeriut	193
3. Dallimi ndërmjet mësimi burimor islam dhe atij historik tradicional	200
4. Vlerat tradicionale islame kundrejt modave të njëpasnjëshme perëndimore	206
5. Stili autentik islam i jetës përballë stilit magjepsës modern të jetës	208

6. Faktorët themelorë si ndikues në perspektivën e mendimit bashkëkohor teologjik në Islam.....	209
7. Përfundim.....	210
Koncepti islam për zgjidhjen e krizës ekologjike	212
1. Shqyrtimi hyrës	213
2. Përkufizimi i ekologjisë dhe rrënjët shpirtërore-historike të krizës ekologjike.....	215
3. Parimet islame të ekologjisë	220
4. Shfrytëzimi racional i tokës	226
5. Mbrojtja e ujit.....	227
6. Mirësjellja dhe veprimi ndaj shtazëve	228
7. Përfundim.....	230
Shtojcë:.....	232
Mendimi teologjik musliman në të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen	234
I. Gjuha e Shpalljes dhe e Traditës	240
II. Personaliteti i Pejgamberit të All-Ilahut, Muhammedit a.s.	242
III. Ummeti - shembulli i shoqërisë së re	244
IV. Preokupimi i teologjisë bashkëkohore muslimane: liria dhe çlirimi.....	247
PJESA II.....	250
Islami fe paqeje e dashurie e jo fe dhune e terrori	252
1. Hyrje.....	252
2. Fillet e terrorizmit.....	255
3. Domethëniet e fjalës terrorizëm	259
4. Islami dhe terrorizmi	266
5. Islami është fe e paqes dhe e sigurisë e jo fe e dhunës dhe e vrazhdësisë	269
6. Islami është fe e nderit, fisnikërisë, virtyteve të shpirtit njerëzor dhe drejtësisë.....	270
7. Përfundim.....	272
Shtojcë:	278

Ahd-Nameja e Fatih Sulltan Mehmetit II	
mbi të drejtat e njeriut	278
Islami ka vend edhe për të tjerët.....	280
I. Hyrje	281
II. Shqyrtime paraprake metodologjike	282
III. Bazat teorike të bashkëjetesës së religjioneve në Islam.....	285
IV. Pozita e të tjerëve në të drejtën islame	295
V. Tekstet dhe çështjet kontestuese	316
VI. Përfundim	319
Jo përplasje qytetërimesh, por përplasje ndërmjet	
<i>fesë dhe pafesë.....</i>	322
Hyrje.....	322
Faktorët destabilizues botëror	323
Luftërat lokale si faktorë vendimtarë të paqes botërore	327
Shekulli XXI – jo luftë ndërfetare, por luftë ndërmjet	
<i>fesë dhe pafesë.....</i>	329
Dialogu ndërmusliman.....	331
Perspektiva e botës muslimane	334
Standardet e dyfishta	335
Perspektiva e problemit: Të respektohet e drejta e Zotit	
dhe e drejta ndaj të gjithë të tjerëve.....	337
Perspektiva e popullit shqiptar si urëlidhjeje ndërmjet	
Lindjes dhe Perëndimit.....	339
Përmbyllje.....	340
Evrocenzimi në fokus të kritikës	342
Hyrje.....	342
Evrocenzimi si masë unike e vlerësimit.....	344
Evrocenzimi një stad i kapërcyer nga vetë evropianët	345
Në vend të përfundimit	349
Dialogu ndërfetar si imperativ kohe	352
1. Hyrje.....	352
2. Islami si model	353

3. Esenca dhe forma e fundamentit të përbashkët	
monoteist.....	354
4. Në vend të përmbylljes.....	355
Drejt dialogut ndërfaqetor	358
Domosdoshmëria e dialogut dhe e mirëkuptimit ndërmusliman	364
1. Hyrje.....	364
2. Kur'ani dhe Sunneti - Burime të të përsiaturit dhe veprimit të muslimanëve	365
3. Mirëkuptimi dhe marrëveshja ndërmuslimane	366
4. Përse nevojitet mirëkuptimi ndërmjet muslimanëve	368
5. Shqiptarët si paradigmë e një perspektive të ndritshme	369
Përfundim!	372
Faktorët e formimit të sekteve në historinë e mendimit islam	374
A. Faktorët e jashtëm	374
B. Faktorët e brendshëm	384
Orientalizmi dhe orientalistët ndërmjet miratimit dhe refuzimit	398
Hyrje	398
Fillet e orientalizmit	399
Perceptimet e orientalizmit nga muslimanët	401
Synimet, fushat e interesimit dhe mjetet për sendërtimin e synimeve të orientalizmit gjatë historisë.....	402
Kontributi i orientalistëve gjatë historisë.....	407
Orientalizmi ndër shqiptarët	408
Disa konstatime	410
Përfundim	411
Roli i Kishës Ortodokse Serbe gjatë historisë në Ballkan.....	412
Aktiviteti i Kishës Ortodokse Serbe nëpër shekuj	412
Burimet hyjnore dhe historike të dhunës serbe kundër shqiptarëve dhe fqinjëve në rajon	416
Pasojat e dhunës serbe për shqiptarët dhe për rajonin.....	419
Në vend të përfundimit	421

Vendi dhe roli i Kur'anit në sistemet bashkëkohore politike dhe shtetërore në disa vende muslimane	422
Hyrje	422
Trajtimi i Kur'anit në botën muslimane në shekullin XX	424
Trajtimi i Kur'anit në sistemet politike dhe juridike të vendeve muslimane sot	427
Trajtimi i Kur'anit në diasporën muslimane	432
Modernizimi i sistemeve dhe sektorëve juridikë, gjyqësorë, arsimorë . . .	434
Veprimi institucional i shtetit musliman me Kur'anin dhe Sunnetin	437
Përfundim	438
Kthimi i muslimanëve në Perëndim	440
Hyrje	440
Takimi dhe bashkëjetesa e Islamit dhe Perëndimit	442
Bashkësitë muslimane në Perëndim dhe politikat emigruese perëndimore	445
Muslimanët dhe sfida e jetesës në Perëndim	449
Jeta e muslimanëve në Perëndim - modeli i kulturës së xhamisë	452
Zhvillimi organizativ dhe arsimit islam	454
Marrëdhëniet ndërfaqetare: islamofobia dhe ksenofobia	457
Dallimet kulturore dhe njohja e aplikimit të së drejtës islame	461
Prania e muslimanëve në Perëndim - sfida	463
Si të ecet përpara – perspektiva e problemit?	466
Natyra, manifestimet, problemet dhe perspektiva e zgjimit islam në Ballkan	468
Hyrje	468
Rrethanat shoqërore-historike dhe treguesit statistikorë të numrit të muslimanëve në Ballkan	469
Pasqyrë e gjendjes së muslimanëve në Ballkan	472
Natyra, faktorët dhe manifestimi i zgjimit islam në Ballkan	479

Orientimet fetare dhe organizatat e muslimanëve	
në Ballkan	484
Politika e antiterrorizmit global pas 11 shtatorit 2001 - Islami	
dhe muslimanët në Ballkan	486
Pengesat dhe vështirësitë e zgjimit islam në Ballkan	486
Teprimi medial i zgjimit islam në Ballkan	489
Problemet, sfidat dhe kërcënimet për mbijetesën	
e muslimanëve në Ballkan	490
Raportet e bashkësive islame zyrtare kundrejt organizatave	
e lëvizjeve /pro/islame	493
Përmbyllje.....	494
Literatura:.....	496
Treguesi i emrave:	524



Përkushtim

I falënderohem Allahut të lartësuar që më ndihmoi ta bëj këtë punë dhe të shpreh salavate mbi Muhammedin a.s. dhe mbi familjen e tij të ndritshme, nga bujaria e të cilit të gjithë besimtarët do të frymëzohen, orientohen dhe veprojnë deri në Ditën e fundit!

Kërkoj mëshirën e Allahut të lartësuar për shpirtin e prindërve të mi, që më bënë të ndjek rrugën e ndritshme e të drejtë – rrugën islame!

Hyrje

Rruga e hapur e Islamit

*“Vërtet në të Dërguarin e All-llahut keni shembullin më të mirë....”*¹

Islami dhe muslimanët në dhjetëvjetëshat e fundit janë në epiqendër të opinionit botëror. Për Islamin dhe muslimanët jepen vlerësime dhe gjykime si brenda botës muslimane ashtu edhe jashtë saj. Ato janë një sfidë dhe një provokim për teologjinë, filozofinë, sociologjinë, politikën dhe ekonominë botërore, por edhe për njeriun e zakonshëm.

Ky interesim për Islamin dhe muslimanët rezultoi nga mbijetimi i Islamit tradicional në botën bashkëkohore, depërtimi i modernizmit në Shtëpinë e Islamit dhe shfaqja e lëvizjeve me attribute islame, qoftë me emër qoftë me realitet, gjatë dekadave të fundit.²

Herë-herë duket se bota përreth qëndron e habitur para Islamit dhe muslimanëve. Habinë e manifestojnë edhe ata që kanë prirje simpatie për Islamin edhe ata me prirje antipatie për Islamin. Habi shprehin edhe ata që e njohin edhe ata që nuk e njohin. Si duket, habia e tyre konsiston në paaftësinë që Islamin ta kategorizojnë, ta vendosin në ndonjë formë, në ndonjë klishe tashmë të njohur, në ndo-

¹ El-Kur'an, El-Ahzab, 21. Përkthimi i ajeteve kur'anore është marrë kryesisht nga përkthimi i dr. Feti Mehdiut, *Kur'ani dhe bija e tij shqip*, botimi II, Shkup - Stamboll, 1999.

² Seyyed Hossein Nasr, *Tradicionalni islam u modernom svijetu*, Sarajevë, 1994, fq. 279.

një ideologji apo parti të mundshme, në kornizë nacionale apo gjeografike, në diç që do të mund të quhej *fillim* apo *fund*, fund në kuptimin “*hegelian si evolucion i përgjithshëm i shoqërisë njerëzore, i cili hapëron drejt synimit të vet skajor*”, apo fund në kuptimin fukujamian, i cili do të thotë “*fund i kuptimit të historisë njerëzore dhe fillim i ndonjë historie absurde*”.³

Shtrohet pyetja, i konsumoi njeriu të gjitha idetë e tij, gjithë thesarin e tij, gjithë trashëgiminë njerëzore, pasi përjetoj edhe monarkinë edhe fashizmin, demokracinë liberale dhe komunizmin dhe të gjithë ...izmat e tjerë? Është e qartë se qënrojmë pëpara një udhëkryqi historik. Nga t’ia mbajnë muslimanët, rrugës së vet të njohur vetëm në fillimin e Islamit, apo edhe më tej rrugëve të huaja që i kanë rrahur të tjerët! A ka umeti musliman aftësi shpirtërore dhe intelektuale të bartë amanetin e Allahut, të cilin e refuzuan edhe qiejt edhe toka nga droja e përgjegjësisë? ⁴ E para, umeti duhet ta ofrojë përgjigjen e vet: o për lirinë o për robërinë! Nuk ka tjetër rrugë përveç Islamit⁵, i cili *fundin* e sheh si *fillim* të ri.⁶

* * *

Periudha moderne, të cilën muslimanët e mbijetuan si aktivizëm⁷ intensiv për ta ruajtur ekzistimin e vet biologjik dhe historik, ishte angazhim për ta ruajtur fjalën e amshueshme të Zotit, për t’i siguruar Islamit hapësirë në histori dhe për ta ruajtur historinë në Islam. Duke iu falënderuar këtij aktivizmi, muslimanët kundërshtuan përvetësimin dhe pushtimin e vlerave të tyre kulturore dhe

³ M. Cerić, *Islam izmedju aktivizma i intelektualizma*, në: Islamski svijet danas, Zagreb, 1995, fq. 15.

⁴ El-Kur’an, El-Ahzab, 72.

⁵ El-Kur’an, Ali imran, 85.

⁶ M. Cerić, op. cit., fq. 15.

⁷ Shih: E. Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, Prishtinë, 1995, fq. 25-26.

nacionale nga të tjerët dhe kundërshtuan jomoralin, ngecjen dhe varfërinë. Islami tregon se shekullarizmi dhe nacionalizmi, si vlera perëndimore që u imponohen muslimanëve, nuk janë vetvetiu modernizëm. Islami tregon se mendimi islam është organizëm i gjallë, i përshkuar me forcë hyjnore për rritjen dhe zhvillimin e tij. Për këtë shkak, Islami nuk mund të konservohet as të vulozet. Domethëniet e tij janë të gjalla, të hapura për eksploatim dhe të kapshme për ata që mendojnë dhe thellohen. Mendimi islam zbulon vetvetiu rrugën e vet pikërisht kur nuk shpresojmë dhe atje ku nuk e presim. Islami nuk mund të pushtohet as të përvetësohet, por ai i pushton dhe i bën për vete njerëzit. Islami nuk mund t'i imponohet dikujt me forcë, sepse ai pushton me frymën e vet, me mendimin e vet, me domethënien e vet, me dinamizmin e vet, me magjinë dhe me sharmin e vet të brendshëm dhe të jashtëm. Shpata, që aq shumë u atribuohet muslimanëve, kurrë nuk ka shërbyer për t'i futur jomuslimanët në Islam, por, përkundrazi, pikërisht për t'i nxjerrë muslimanët nga Islami. Dhuna të cilën gjatë shekullit XX në Ballkan, por edhe në vendet e tjera në botë, e ushtruan kristianët kundër muslimanëve është treguesi më i mirë.⁸

Për shkak të shtangimit, ngecjes, letargjisë dhe paralizimit të Islamit zyrtar, institucional në botën muslimane, për shkak të amullisë dhe apatisë, për shkak të sterilitetit dhe anemisë së njerëzve zyrtarë të organizatës së fesë islame, në vend dhe në botë, më herët dhe në ditët tona, pasoi paraqitja e lëvizjeve muslimane. Mendimi islam, duam apo s' duam, ka dalë nga kontrolli i institucioneve zyrtare. Jo vetëm lëvizjet muslimane që nuk kanë mundur të kontrollohen, por as bartësit e tyre nuk

⁸ M. Cerić, op. cit., fq. 16.

kanë mundur të përkufizohen qartë e saktë për nga profili dhe karakteri. Është e qartë se lëvizjet e karakterizojnë vullnetin, emocionet, sinqeriteti, fanatizmi dhe lëvizshmëria e gjallë. Por, këtyre lëvizjeve, në të shumtën e rasteve, iu mungonte përkrahja dhe bazamenti intelektual. Ky aktivizëm i gjallë, me përmasa të pakufizuara, u përball me intelektualizmin⁹ islam. Me këtë gjendje dhe në këtë gjendje, aktivizmi e vështirësoi zgjidhjen e pengesave dhe të vështirësive të shumta në rrugën e synimeve përfundimtare. Kësaj lëvizjeje, më shumë kënaqësi i ka sjellur shikimi në të kaluarën se sa shikimi në të tashmen dhe në të ardhmen. Ky shikim *prapai në histori shkaktoi* aktivizmin e pakufizuar dhe intelektualizmin e pamjaftueshëm musliman. Ky aktivizëm i pakufizuar islam zinte fill në parimin se Islami posedon të vërtetën të cilën s'ka nevojë ta shpjegojmë. Kjo e vërtetë është e qartë për të gjithë besimtarët, ndaj s'ka nevojë të interpretohet. Ata që i hyjnë interpretimit të Islamit dhe gjetjes së rrugëve të reja, përballen me anatemen tashmë të njohur të puritanistëve se kanë shtrembëruar rrugën e të parëve. Sipas tyre, ka nevojë vetëm për lëvizje, aksion, protestë, lëvizje në botë dhe në histori, protestë kundër botës. Mirëpo, ky aktivizëm musliman ka afatin e tij të kohëzgjatjes. Refuzimi i intelektualizmit të përkufizuar musliman mund ta përfundojë jetën e tyre dhe kjo lëvizje do të konsumohet shumë shpejtë.¹⁰ Ndonëse krahasimet janë të pakëndshme, fati i 'konsumimit' e gjeti më herët edhe Kishën kristiane, e cila u tregua e ngurtë, u mistifikua dhe u fortifikua para dijes dhe mendimit dhe vetëm Rilindja (nën ndikimin musliman) e shpërtheu

⁹ E. Murtezai, op. cit., fq. 291-292.

¹⁰ M. Cerić, op. cit., fq. 17.

këtë fortifikim.¹¹ Duke mos pasur dëshirë të prejudikojmë, shembull të shkëlqyeshëm për të gjithë sa thamë kemi shkollën hanefite-maturidite, shembull ideal i simbiozës së tradicionales dhe racionales, intuitive dhe formales, interiores dhe eksteriores.¹²

Për fat të keq, intelektualizmin muslimanët pjesërisht e kanë harruar, pjesërisht e kanë shpërfillur dhe pjesërisht e kanë shtrembëruar. Si pasojë e kësaj harrese, shpërfillja e shtrembërimi, muslimanët janë shndërruar nga pronarë të thesarit intelektual botëror në fukarenj, pasues të verbër të vlerave intelektuale, kulturore dhe qytetëruese të padronëve të tyre.¹³ Edhe historinë, edhe teologjinë, edhe gjuhën, edhe filozofinë, edhe sociologjinë, edhe politikën e shkruajnë dhe e komentojnë orientalistët, antropologët, filozofët, sociologët, politologët evropianë.

Por, kur disa prej muslimanëve aktivistë e kuptojnë se janë viktimë e vlerave intelektuale të vetvetes dhe të huaja, e kuptojnë dobësinë e tyre intelektuale, dhe si apologji, fillojnë të idealizojnë pa mbulesë të kaluarën e tyre intelektuale për gjendjen e së tashmes dhe të së ardhmes së tyre. Me këtë veprim shkurtëpamës dhe anti-islam, antikur'anor, antihadithor dhe antisunetik, zbulojnë pasigurinë e tyre kulturore, e cila pastaj kalon në aktivizmin e papërkufizuar islam, që përballlet me intelektin dhe rrënon ecjen natyrore të Islamit në histori. Në të vërtetë, fjala është për përtacinë intelektuale të një pjese të muslimanëve, e cila po zgjat që prej disa shekujsh. Si-

¹¹ M. Asad, *Islami në udbëkryq*, Prizren, 2002, fq. 40-41.

¹² N. Ibrahim, *Imam Ebu Hanifeh dhe Imam El-Maturidiu - perla të akaidit islam*, libër në dorëshkrim.

¹³ Një nga arsyet e prapambetjes është edhe ndarja e Islamit në shpirtërore dhe fizike, duke kopjuar mësimet e feve dhe doktrinave të huaja. Islami në esencë nuk e njeh këtë ndarje. Namazi, agjërimi, haxhi dhe ibadetet e tjera janë shembulli më i mirë: angazhimi shpirtëror, ideor, fizik i besimtarit. M. Asad, op. cit., fq. 19 e tutje.

pas M. Asadit “që Islami të mund të bëhet sërish fuqi kreative në jetën e muslimanit, duhet të rishikohet vlerësimi i parimeve islame në dritën e perceptimit tonë vetjak të burimeve origjinale, i liruar nga shtresa e trashë e shpjegimeve konvencionale, të cilat me shekuj janë grumbulluar dhe vazhdojnë të grumbullohen edhe sot.”¹⁴

Nuk mund ta përfundoj këtë shkrim me ngjyrë defetiste. Historia e gjatë e Islamit jep shpresë se Islami, me instrumentariumin e tij intern, ka aftësi dhe potencial që t’i përballojë me sukses sfidat e tanishme: të materializmit dhe të konservatorizmit.¹⁵ Këtë e pohon edhe Muhammed Abduhu, por edhe Muhammed Ikbali, duke thënë se me ardhjen e Kur’anit, njerëzia ka mundësi ta njohë të vërtetën edhe pa ndërhyrjen e drejtpërdrejtë nga ‘Lart’¹⁶, por duke e pasur prioritet në çdo gjë fenë.¹⁷

Së këndejmi, dëshirojmë që ky shkrim dhe kjo veper, duke pasur parasysh kontributet e mëdha të kolosëve muslimanë (Afganiut, Abduhusë, Iballit, Nasrit, Atasit, etj. në dy shekujt e fundit), të nxisë mendjet e urta, të hapi shtigje të mundshme dhe të ndihmojë, sadopak, për kapërcimin e problemeve aktuale doktrinare dhe praktike dhe të ndihmojë konceptimin e drejtë e të urtë të Islamit dhe të trashëgimisë së tij të pasur.

Edhe pse vepra në tërësi trajton shumë tema, nga pikëpamje të ndryshme dhe mund të krijohet një heterogjeni mendimesh, mendojmë se kjo hyrje do të na udhëzojë drejt një të kuptuari, të hapur dhe aktiv.

O Allah, vetëm Ty të adhurojmë dhe vetëm prej Teje ndihmë kërkojmë.

¹⁴ Sipas: M. Asad, op. cit., fq. 101-107.

¹⁵ Shih gjerësisht: Fazlur Rahman, *Duh islama*, Beograd, 1983, fq. 338-341.

¹⁶ Fazlur Rahman, op. cit., fq. 304-305.

¹⁷ Muhammed Ikbali, *Ripërtëritja e mendimit fetar në Islam*, Shkup, 2006, kapitulli “Njohja dhe përvoja fetare”.

PJESA I

Të kuptuarit teologjik të përmbajtjes dhe të natyrës së fesë

Nocioni i besimit (el-imanu) është një prej nocioneve thelbësore të Shpalljes hyjnore dhe Traditës pejgamberike. Kjo vërehet qartë në Kur'an dhe Hadith. Shpallja hyjnore në tërësi dëshmon vullnetin e pandikuar hyjnor që në çdo kohë dhe me çdo brez të lidhë *aleancë* të vazhdueshme të besnikërisë të besimit të ndërsjellë. Këtë e kumtoi Muhammedi a.s. me rastin e përfundimit të shpalljes së Kur'anit në Haxhin lamtumirës në Mekë:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا
فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

“... *Sot përsosa për ju fenë tuaj, plotësova ndaj jush dhuntinë Time, zgjodha për ju Islamin fe. E kush detyrohet nga uria (të hajë nga të ndaluarat), duke mos anuar dhe duke mos patur qëllim mëkatin, All-llahu falë shumë dhe është mëshirues.*” (, El-Maideh, 3).

Tradita konstitutive e Islamit flet mbi *besimin* si për një dhuratë të mrekullueshme, me mirëdashje, të lirë dhe të pakthim nga Zoti¹⁸:

¹⁸ Gjerësisht: Rešid Hafizović, *O načelima islamske vjere*, Zenicë, 1996, fq. 8. Ky burim ka shërbyer si shtyllë edhe për punimin tonë.

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا
 آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ
 بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
 وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

“Nuk gjen popull që e beson All-llahun dhe ditën e gjykimit, e ta dojë atë që e kundërshton All-llahun dhe të Dërguarin e Tij, edhe sikur të jenë ata (kundërshtarët) prindërit e tyre, ose fëmijët e tyre, ose vëllezërit e tyre, ose farefisi i tyre. Ata janë që në zemrat e tyre (Ai) ka skalitur besimin dhe e ka forcuar me shpirt nga ana e Tij dhe ata do t'i shpjerë në xhenete, nëpër të cilat rrjedhin lumenj. Aty janë, përgjithmonë. All-llahu ua ka pëlqyer punën dhe ata janë të kënaqur me shpërblimin e Tij. Të tillët janë palë (grup) e All-llabut, ta dini pra, se ithtarët e All-llabut janë ata të shpëtuarit.” (El-Muxhadeleh, 22).

Duke krijuar dhe shpjeguar botën, besimin Zoti e bëri natyrë fundamentale të botës, të të gjitha krijesave dhe sidomos e bëri natyrë thelbësore të njeriut. “Ajo nuk mund të korruptohet dhe të rirregullohet.”¹⁹ Pikërisht në këtë fakt zë fill arsyeja bazore për ç’shkak vetëm nga perspektiva e besimit mund të lexohet synimi autentik i vullnetit veprues hyjnor në botë.²⁰

Ashtu sikundër që është e paperceptueshme natyra e besimit të përkufizohet jashtë udhëzimeve kompetente konstitutive të Kur’anit dhe Hadithit, ashtu do të ishte e paperceptueshme të përcaktohej vëllimi përmbajtësor i nocionit besim. Pasi besimi, nga natyra e tij autentike,

¹⁹ “Besimi i lindur është antitezë e kufrit dhe shirkut...”. Sipas: Muhammed Jasin, op. cit., fq. 30.

²⁰ Muhammed Ikbali, *Obnova tjerske misli u Islamu*, botim i II-të i plotësuar dhe i ndryshuar, Sarajevë, 2000, fq. 19.

është mbinatyror, sepse ka prejardhje nga Zoti²¹, dhe në këtë botë është natyror, sepse është shekullarizuar nëpër ligjësitë kozmike dhe nëpër të gjitha poret e jetës së njeriut, edhe vëllimi i tij përmbajtësor është i shtrirë dypjesësh dhe njëkohësisht shtrihet në kozmos dhe metakozmos, në rendin qiellor dhe tokësor. Polet qartë të perceptueshme të horizontit përmbajtësor të besimit janë Zoti dhe njeriu, ndërsa ndërmjet tyre shtrihen bota engjëjlore, animale, bimore dhe minerale, me të cilën edhe mbaron vertikala ekzistenciale e rendit zbritës-dëshmuës, të perceptueshëm në dimensionin përmbajtësor të nocionit të fesë.²²

Sa i përket shtrirjes horizontale të fesë, në të nuk dominon vetëm diktati i simpatisë hyjnore ndaj botëve, ritmi i thirrjes zanafillore në marrë/veshje për besnikëri (*mithak*), por është i pranishëm edhe ritmi i për/gjigjes njerëzore në sfidën e fesë si dhuratë të Zotit, ritmi të cilin e profilizon gjeniu shpirtëror njerëzor nga jashtë dhe nga brenda të vërshyer dhe të rrezatuar me fuqinë e fesë. Duke qenë se dimensionin horizontal të besimit paraqet hapësirë nyjore dhe teatër tokësor brenda të cilit ndodh manifestimi historik i fesë si akt qendror i të qenit, vetëdijes dhe ndërgjegjes së njeriut, ky domen i besimit në një unike lidh traditën konstitutive të fesë si të tillë dhe traditën interpretative të përparimit universal historik dhe rritjes e degëzimit të gjenit shpirtëror të njeriut. Ky domen, po ashtu, nuk është i orientuar fuqishëm në vijë të drejtë, çfarë është rasti me domenin vertikal të fesë.²³

²¹ Edhe Muhammed Asad në tefsirin e tij *Porosia e Kur'anit* mendon se besimi i njeriut buron nga paraekzistenca e tij. Muhammed Asad, *Poruka Kur'ana*, Sarajevë, 2004/1425 h., fq. 222, fusnota 139.

²² Rešid Hafizović, op. cit., fq. 10.

²³ Ibid., op. cit., fq. 10-11. "Besimi, në format më të lartësuar, ngrihet mbi poezinë. Ai shkon nga individualja drejt shoqërores dhe qëndrimi i tij u

Mozaiku shpirtëror që fitohet nga natyra dhe përmbajtja e besimit të njeriu krijon përshtypjen se besimi është *druri i përkryer i jetës*, damarët e së cilës zënë fill në Qiell, kurse filizat dhe sythat mbulojnë horizontet e shumta jetësore të mjedisit kozmik. Kjo metaforë për *drurin e përkryer të jetës* mbështetet në traditën e Pejgamberit a.s.²⁴, e cila për fenë flet si për një proces të gjallë shpirtëror, të pranishëm dhe kongjenital në çdo çast dhe brez historik. Këtë e vërejmë edhe në burimet e traditës islame nëpërmjet katër nocioneve bazore me të cilat përcaktohen dhe komunikohen katër dimensionet vendimtare të vetë fesë: Iman-i (Besimi), Islam-i (Feligji), Din-i (Feja) dhe Ihsan-i (Rruga e njëmendësisimit të plotë shpirtëror).²⁵ Për praninë e besimit të njeriu, intelektual i M. Jasin thotë se “instinkti për njohjen dhe adhurimin e Krijuesit të gjithçka ekzistueses është i ndërtuar në natyrën njerëzore dhe nuk mund të shkatërrohet me forcën e shekullarizimit...”²⁶

Imani / besimi është shenjë për vetë fenë. Ai është dritë në zemrën e njeriut, por edhe në shpirtin njerëzor. Si dritë hyjnore imani është i pranishëm vetëm në zemrën e njeriut dhe ai aty manifeston vetë pastërtinë e Frymës hyjnore, derisa prania e tij në shpirt manifestohet në mënyrë të dritës së thyer e të ndarë. Imani është gjendje e brendshme e Frymës hyjnore, njëmendësia e tij e brendshme, e pakrijuar dhe e pakrijueshme, të cilën Zoti e derdh në Makrokozmos dhe në Mikrokozmos si natyrë

kundërvihet kufizimeve të njeriut; ai zgjeron fushën e kërkesave të tij dhe i ofron perspektivë të një vizioni të drejtpërdrejtë të Realitetit.” M. Ikbal, op. cit., fq. 19.

²⁴ Ebu Davudi, *Suneni*, kreu 14; Sujuti, *El-Xhamiu's-sagir*, 1306 h., sipas: Rešid Hafizović, op. cit., fq. 11

²⁵ Rešid Hafizović, op. cit., fq. 11. Shih: Nexhat Ibrahim, *Bazat e etikës islame*, Shkup, 2005, fq. 68-77.

²⁶ Muhammed Jasin, *Priroda čovjeka u islamu*, Sarajevë, 2003/1424 h., fq. 9.

bazore të njeriut dhe botës.²⁷

M. Jasin e pohon kongjenialitetin e besimit: “Fitretu’ll-lahu – Natyra e Allahut, e cila është tewhidi apo njësia e Tij, është gjendja nga e cila është krijuar fitra e njeriut. Prandaj, njeriu lind me këtë dije dhe fe të lindur në njësinë e Allahut. Allahu e ka furnizuar me këtë dije të lindur tërë njerëzimin, që në periudhën e tij paraekzistenciale.”²⁸ Kjo gjen mbështetje edhe në ajetin kur’anor:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ .

“Përkenjto kur Zoti Yt nxori nga shpina e bijve të Ademit pasardhësit e tyre dhe i bëri dëshmues të vetes së tyre (duke u thënë): “A nuk jam Zoti juaj?” Ata thanë: “Po, dëshmuam!”. Të mos thoni në ditën e kiametit: “Ne nga ky (dëshmim) ishim të panjohur”. (El-A’raf, 172).²⁹

Natyrën bazore të vertikales së Frymës hyjnore e njohim në nocionin *Sophia perennis* (el-hikmeh el-lâdunij-jeh), i cili shënon rrënjën qiellore të besimit (iman) dhe merret thelbësisht me përmbajtjen e përgjithshme, që është dritë e Frymës hyjnore, intuitë qiellore e natyrës burimore të njeriut, ligj i besimit sipas kriterit të Frymës hyjnore, që në traditën interpretative ne e njohim si *gjashtë shartet e imanit*, derisa natyrën bazore të vertikales së frymës së njeriut e njohim në nocionin *Religio perennis* (ed-din ed-dâim), i cili shënon vendbanimin tokësor të besimit dhe është ngrohtësi e Frymës hyjnore, institucioni historik i imanit, që në traditën interpretative e njohim

²⁷ Rešid Hafizović, op. cit., fq. 12.

²⁸ Al-Raghib al-Isfahani, *Kitab ad-Dhari’ah ila Makarim al-Shari’ah*, Cairo, 1987, fq. 226-227, sipas: M. Jasin, op. cit., fq. 58.

²⁹ Shih gjerësisht elaborimet rreth kësaj teme: M. Jasin, op. cit., fq. 58 e tutje.

si *pesë shartet e islamit*.³⁰

Duke analizuar idetë religjioze të Ikbali Annemarie Schimmel pohon se te M. Ikbali “religjioni është përshkruar si forcë që ka rëndësinë më të madhe në jetën e individit dhe të popullit, për të pohuar se kjo forcë “shërben që të gjendet uni i tij”³¹, apo si e thotë këtë vetë M. Ikbali: “Rezultati i hulumtimit të egos nuk është fshirje e kufijve të individualitetit, ky është, përkundrazi, përkufizim më i saktë. Akti përfundimtar nuk është akt intelektual, por akt jetësor, i cili përshkon tërë qenien e egos, dhe e mpreh vullnetin e tij duke iu falënderuar bindjes kreative se bota nuk është diç që shihet ose njihet thjesht me anë të nocioneve, por diç që duhet ndërtuar dhe të zbatohet sërish me veprim të pandërprerë.”³²

Vështirësitë e të kuptuarit e plotë të polimesisë së nocioneve *iman* dhe *islam* mund të perceptohen vetëm me nocionin *ed-din*, i cili shënon religjionin si të tillë në pastërtinë primordiale (*ed-din el-hanif*³³) dhe religjionin pozitiv, respektivisht religjionin të manifestuar në rrafshin historik.³⁴ Religjioni primordial (*ed-din el-hanif*) është i amshueshëm dhe gjithnjë i pandryshueshëm (*religio perennis et universalis*)³⁵. Format e tjera të religjionit primordial, jashtë *din’ul-islam-it*, të cilat pretendojnë rrë-

³⁰ Rešid Hafizović, op. cit., fq. 13-15. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, 2001, fq. 41 e tutje.

³¹ Annemarie Schimmel, *Religijski motivi Muhammeda Ikbala*, në: M. Ikbali, op. cit., fq. 242.

³² Muhammed Ikbali, op. cit., fq. 226.

³³ *Hanif* (sing. Nga *hunefa*) është dikush që natyrisht refuzon politeizmin dhe idhujtarinë derisa ka prirje për pranimin e tewhidit. Në kontekstin kur’anor *hanif* janë ata që ndjekin besimin e Ibrahimit a.s., sikurse edhe ata që e kanë pranuar tewhidin në kohën e xhahilijetit. Shih: Muhammed Jasin, op. cit., fq. 32.

³⁴ Imam Ebu Hanifeh, *El-Fikh’ul-ekber – Thelbi i besimit islam*, Prizren, 2005, fq. 78-80.

³⁵ Syed Muhammad Naquib al-Attas, op. cit., fq. 51 e tutje.

njën burimore religjioze ibrahimiane, konsiderohen forma religjioze teologjikisht të moduluara, të cilat dallojnë nga natyra edhe përmbajtja, sikurse janë religjioni judaist dhe kristian. Religjioni primordial islam mund të quhet edhe *Religia theosophica* me dallim nga të tjerat të cilat mund të quhen *Religia theologica*.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ.

“Feja e pranueshme tek All-llahu është Islami”. (Ali Imran, 19) dhe:

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.

“E kush kërkon fe tjetër përveç Islamit, atij kurrësi nuk do t’i pranohet dhe ai në botën tjetër është nga të humburit.” (Ali Imran, 85).

Forma primordiale religjioze e besimit islam e njohur me nocionin *ed-din*, përfshin tri shtresa thelbësore shpirtërore: 1) Njëmendësinë parimore të gjeniut të fesë si të tillë (hakikah); 2) Njëmendësinë e manifestuar të Feligjit universal islam (Sheriatu); 3) Praktikën amshuese religjioze si metodë shembull të njëmendësimit të plotë shpirtëror të fesë dhe Feligjit (Tarikah). Nga tri shtresat e theksuara njohim 1) Mësimin metafizik dhe kozmologjik të besimit (el-iman); 2) Mësimin etik dhe aplikimin e Feligjit (el-islam); 3) Metodën shpirtërore të njëmendësimit të gjithmbarshëm të përmbajtjes së tërësishme religjioze (el-ihsan).³⁶

Besimi si veprim shënon nxjerrjen e shpirtit tonë në botën jashtë dhe portretimin e gjeniut tonë të brendshëm të besimit në pëlhurën e njëmendësisë sonë të përditshme jetësore. Kjo mund të arrihet me integrimin e aftësisë mendore dhe të fuqisë së kapërcimit tonë metafizik dhe me forcën e virtytit tonë në fushën e Islamit

³⁶ Rešid Hafizović, op. cit., fq. 18.

dhe të Dinit (religjionit praktik), të cilat kanë gjetur manifestim në jetën morale dhe peygamberike të Muhammedit a.s.³⁷

³⁷ Ibid., op. cit., fq. 24-25.

Njoftimet pejgamberike për ardhjen e Muhammedit a.s.

*“Para se të të sajoj në barkun e nënës,
unë të kam ditur; para se të dalësh nga
krabërori i nënës, unë të kam kushtuar, për
të dërguar të të gjithë popujve të kam
vendosur...”*.(Dhjata e vjetër, Jeremia, 1, 1-5).

**“Isha i dërguar edhe atëherë kur shpirti i
Ademit pezullonte në horizontin e tokës dhe
detit.”** (Muhammedi a.s.).

Hyrje

Qysh në orët e para të mësim-besimit apo të leximeve të para të librave islamë për fillestarë, muslimanët mësojnë se Islami është feja më e vjetër dhe njëkohësisht feja më e re. Kur’ani mëson se Islami është që nga Ademi a.s. deri te Muhammedi a.s.. Çdo pejgamber mëson se pas tij do të pasojnë pejgamberë të tjerë për vazhdimin e misionit pejgamberik deri te Muhammedi a. s. – vula e pejgamberisë (hatem’ul-enbijai). “Ardhja e Muha-

mmedit a.s. është lajmëruar si sihariq nga kulla e pejgamberisë së të gjithë pejgamberëve të ardhur para tij”.³⁸ Muhammedi a. s. unjëson në tërësi shumicën e sunnetit (traditës) të pejgamberëve të kaluar. Ai agjëron agjërimet e tyre të obligueshme dhe të paobligueshme, bën hixhretin, sepse këtë e bën edhe Ibrahim, Musai dhe shumë të dërguar të Zotit për të arritur suksesin e fesë së tyre. Me dërgimin e Muhammedit a. s. u përmbyll periudha e gjatë e shpalljes hyjnore, e cila do të manifestohet si mëshirë hyjnore deri në Ditën e Fundit për njerëzinë dhe botën.

Muhammedi a. s. ndërmjet të djathtëve dhe të majtëve

Muhammedi a.s. ishte personifikim i tri synimeve zanafillore, të cilat i njohim nëpërmjet Musait, Isait dhe vetë Muhammedit a.s.³⁹ Derisa Judaizmi në mesin e këtyre tri religjioneve paraqiste *tendencën e majtë*, Zotin e drejtësisë dhe Shpëtimtarin e botës së dukshme, kurse Kristianizmi *tendencën e djathtë* dhe Zotin e dashurisë, Islami me Muhammedin a.s. do ta bëjë simbiozën e tyre fatlu-me, duke u bërë religjion i botës dhe i shpirtit.⁴⁰

Kur’ani i pranon, në parim, të gjitha këto konvergjencia-divergjencia me vetë aktin e urdhëresës që Mu-

³⁸ M. Fethullah Gylen, *Dritë e pasbuar – Hz. Muhammedi s.a.v.s.*, Tiranë, 2004, fq. 12.

³⁹ Shih observime interesante rreth tri feve qiellore, Judaizmit, Kristianizmit dhe Islamit: Alija Izetbegović, *Islam izmedju Istoka i Zapada*, Beograd, 1988, fq. 183 e pas.

⁴⁰ Alija Izetbegović, op. cit., fq. 185-186 dhe 188.

hammedi a. s. me pjesëtarët e vet në namaz të kthehet një kohë drejt Jerusalemit. Të kuptohet ky akt si duhet do të thotë të bëhemi të vetëdijsëm se Jerusalemi me Tempullin e vet, është trashëgimtar i madh i monoteizmit dhe se urdhëresën e të kthyerit në namaz drejt Mekës Islami nuk e ka obliguar derisa paraprkisht, me respekt të madh, nuk ua ka bërë me dije muslimanëve se Ibrahim, Musai, Isai dhe pejgamberë të tjerë, kanë sjellë nga Zoti të vërtetën e njëjtë, unike dhe të amshueshme në boshtin e saj.

Mirëpo, ndriçimi i kësaj çështjeje do të hasë në disa probleme, në disa vështirësi të pakapërcyeshme sikurse është përcaktimi i suazës historiko-kohore dhe kulturore-tradicionale, meqë tema e *lajmit, njoftimit të gëzueshëm* është shprehje e përbashkët e të tri traditave të shpallura shpirtërore, kurse gjurmë të caktuara do të gjejmë edhe në religjionet e pashpallura dhe traditat shpirtërore, si në Brahmanizëm, Zoroastrizëm etj. Në anën tjetër, çështja e *lajmit, njoftimit të gëzueshëm* është ngushtë e lidhur edhe me problemin e pritjes mesianiste në atmosferën e mjedisve të ndryshme religjioze-kulturore.

Vështirësi tjetër paraqet edhe historicizmi, i cili është i pranishëm në shumicën e librave të shenjtë. Duke u përpjekur të vendosë rregull logjik dhe koherent në periodizimin e të vërtetave të shpallura, ky historicizëm ka krijuar një radhitje kronologjike artificiale të përmbajtjes së librave të shenjtë, dhe në këtë mënyrë një konfuzion dhe paqartësi edhe më të madhe në vlerat themelore të besimit të shpallur, ndër të cilat radhitet edhe *lajmi i gëzueshëm* në lidhshmërinë e vet me *mesianizmin*⁴¹.

Vështirësi jo më të vogla ka sjellë edhe përkthimi i

⁴¹ <http://www.mm.co.ba/art42.html> (Rešid Hafizović, Poslanička navještenja Radosne Vijesti o dolasku Poslanika Muhammeda a.s.).

teksteve biblike nga gjuha e shenjtë e Shpalljes në një gjuhë të traditës dhe të një kulture krejt tjetër, duke ndikuar drejtpërdrejt në një synim dhe interpretim tjetër. Kjo ishte edhe shenjë e ndarjes esenciale të traditës së re shpirtërore me të vjetrën, kurse janë ruajtur vetëm konceptet formale të jashtme të huazuara nga tradita para-prake shpirtërore.

Këtë konstatim mund ta vërejmë në shumë aspekte, të cilat ne nuk do t'i trajtojmë këtu, por do të theksojmë se çarjet janë më shumë të jashtme dhe artificiale, që kanë ndikuar në format e ndryshme të mesianizmit. Këtë 'dallim', këtë diversitet të mesianizmit në esencë e shohim brenda arketipit unikal të shpalljes dhe traditës, të portretizuar dhe të paraqitur në klima të llojllojshme shpirtërore dhe të përcaktuar tjetrazi me nocione, shifra dhe emra. Ashtu sikundër gjatë tërëhistorisë Zoti është shpallur Një dhe i Vetëm dhe është quajtur Jehova, Elo, Elohim dhe Allah, ashtu edhe në të gjitha shpalljet e shenjta është paralajmëruar po i njëjti peygamber - përmbarues i shpalljeve të Zotit dhe peygamberisë - Muhammedi a.s.⁴²

Arketipi unikal i të gjitha Shpalljeve dhe traditave shpirtërore është fakti se të gjitha gjuhët e shenjta të Shpalljeve janë shkruar me alfabet i cili shkruhet nga e djathta në të majtë, gjuha sanskrite, aramite, hebraike dhe arabe.⁴³

Edhe fakti se të dërguarit e Zotit janë zgjedhur për misionin e tyre peygamberik qysh në periudhën paraekzistenciale dhe se me ardhjen e peygamberëve në botë kemi vetëm konfirmimin formal të kësaj zgjidhjeje, tregon rrënjën unikale dhe të përbashkët të të gjitha shpalljeve të Zotit. Në të tri traditat e shpallura shpirtërore,

⁴² Shih gjerësisht: <http://www.mm.co.ba>

⁴³ Sipas: <http://www.mm.co.ba>

Ademi a. s. është vetëm parimi singularo-plural i ekzistencës së gjinisë njerëzore, por jo edhe njeriu i parë, sepse para tij janë përmendur dhe janë paracaktuar felajmëtarët – të përzgjedhurit e Zotit.

Në Dhiatën e Vjetër thuhet:

“Para se të të sajoi në barkun e nënës, unë të kam ditur; para se të dalësh nga krabërori i nënës, unë të kam kushtuar, për të dërguar të të gjithë popujve të kam vendosur ...”. (Jeremia, 1, 1-5).

Muhammedi a.s. ka thënë:

“Isha i dërguar edhe atëherë kur shpirti i Ademit pezullonte në horizontin e tokës dhe detit.” (Hadith).

Punimi nuk ka për qëllim zhvlerëzimin e doktrinave joislame, por prezantimin e pikëpamjes islame mbi fenomenin e *njoftimit të gëzueshëm*. Këtë temë e trajton edhe Kur’ani, por edhe shumë shkencëtarë islamë të religjioneve komparative, që prej kohësh e deri në ditët tona. Për shkak të qëndrimeve diametralisht të kundërta me hebrenjtë dhe të krishterët nuk besojmë se së shpejti këto tri tradita shpirtërore do të takohen dhe do t’i njësojnë qëndrimet rreth fenomenit të *njoftimit të gëzueshëm* dhe të *mesianizmit*. Nuk mendojmë se problemi do të zgjidhet me këtë punim. Por, mendojmë se ky punim do të japë shkas për biseda komparative që traditat shpirtërore të shpallura nga Zoti por të ndara nga faktorët e jashtëm, një ditë të ulen dhe të krijojnë urë pajtimi dhe mirëkuptimi ndërmjet tyre.

Shkrimet e shenjta mbi ardhjen e Muhammedit a.s.

Paralajmërimet peygamberike për *lajmin e gëzueshëm* mbi peygamberinë e Muhammedit a.s.:

“Ai është përmendur në librat e profetëve të mëparshëm.” (Esh-Shuara, 196).

“Kurse ty të kemi dërguar vetëm nga mëshira ndaj botëve.” (El-Enbija`, 107).

“Ne në Zebur, pas Teveratit, kemi shkruar se token do ta trashëgojnë robërit e mi të mirë.” (El-Enbija`, 105).

“Sikur të mos ishte ti, O Muhammed, Unë këtë botë nuk do ta krijoja.” (Hadith kudsij).

Posa Zoti vendosi ta nxjerrë nga xheneti Ademin dhe Havën si mëkatarë, ua dhuroi edhe mëshirën dhe mirësinë e Tij. Zoti nuk deshi që fatin e njerëzve t'ua lënte mashtrimeve të shejtanit, por u premtoi atyre shpallje nëpërmjet të dërguarve të tij, dfuke filluar nga Ademi a.s..⁴⁴ Nëpërmjet engjëllit, Xhibrilit, Zoti i ftoi të gjithë popujt e botës në rrugën e drejtë, të gëzimit dhe bujarisë, që të bëhen të barabartë në jetën e amshueshme shpirtërore në mëshirën e Zotit. Kjo ndodhi në historinë njerëzore. Peygamberët një pas një i ftonin njerëzit në besim të drejtë, kurse aleancat e vjetra prisheshin e të rejat vendoseshin, që flet për dashurinë e pafund të Zotit Krijues e Mëshirues. Këto aleanca janë të ditura në-

⁴⁴ Se Muhammedi a. s. është takuar me Ademin a.s. dhe me peygamberë të tjerë ka shumë tekste. Shih: Walter Beltz, *Mitologjia Kur'ana - Çeznja za rajem*, Zagreb, 1982, fq. 56-58. Shih edhe: Muhammed Asad, *Poruka Kur'ana*, Sarajevë, 1425 h./2004, fq. 409-410.

përmjet shenjave të njohura për njerëzinë: Molla e Ademit (në fyt), Ylberi i Nuhit, Synetimi i Ibrahimit, Deveja e Salihut që del nga shkëmbi, Pllakat e Musait me Dekalogun, Libri i dashurisë (Inxhili) i Isait dhe *La ilabe il-la'll-llab* e Muhammedit a.s. etj. Të gjitha këto shenja janë në shërbim të shenjës së fundit: *La ilabe il-la'll-llab*, e cila paraqet përfundimin dhe përkryerjen e të gjitha misioneve pejgamberike. Të gjithë pejgamberët kanë paralajmëruar se Muhammedi a.s. do të jetë përfundimi, përsosja dhe shenja universale e ardhjes së të dërguarit më të zgjedhur të Zotit, Muhammedit a.s.

Ndonëse popujt e zgjedhur të Zotit tregoheshin jobesnikë, sikurse hebrenjtë, Zoti megjithatë, nuk i braktisi dhe gjithnjë sharton filiza të rinj, Shpallje të reja, përfundimisht me Isain a.s., duke iu përmbajtur premtimit të Tij të dhënë që moti në xhenet Ademit a.s. dhe Ibrahimit a.s.:

“Dhe i pranoi disa fjalë të Zotit të vet.” (El-Bekaretu, 37).

“... Nga unë do t’u vijë një udhërrëfim ...” (El-Bekaretu, 38).

“O izraelitë! Kujtojeni dhuntinë time që ju kam dhuruar dhe plotësojeni besën që ma dhatë, t’ju plotësoj edhe unë besën time. Frikësohmuni vetëm mua!

Besojeni asaj që po jua shpall, e cila ua vërteton atë çka e keni ju, dhe mos jini të parët që nuk i besoni! Dhe mos blini sundërrina me fjalët e mia dhe frikësohmuni vetëm mua! “ (El-Bekaretu, 40-41).

“Faleni namazin dhe jepeni zekatin dhe përkuluni me ata që përkulen.” (El-Bekaretu, 43).

“Ata që pasojnë Pejgamberin, ferrëfyes analfabetë (ummij), të cilin e gjejnë të paralajmëruar në librat e vet, në Tevrat dhe Inxhil ...” (El-A’raf, 157).

Zoti, nga mëshira e Tij, në fund nuk lidhi kontratë me hebrenjtë, por zgjodhi ta dërgonte pejgamberin e fundit, jo vetëm për hebrenjtë, por për tërë njerëzinë, që

rrjedh nga loza e Ibrahimit a.s.

Esenca e natyrës së fjalëve të shpallura të Zotit, sipas traditës islame, nuk është kurrfarë akti i personifikimit. Fjala e Zotit nuk është plotësia e individualizimit fizik të Zotit, por shenjë e plotësisë së pranisë së Zotit, e cila, herë-herë manifestohet në apoteozat antropomorfe dhe dëftimet e llojllojshme vizuele (rrufeja e cila godet izraelitët frikacakë, bubullima e flaka e Musait, rrënimi i malit, dëftimi vizuel i Xhibrilit) e të tjera si këto. Prania e Zotit është e përhershme dhe e ngahershme, por gjithnjë tjetërfare nga perceptimet e krijesave. Asnjë shpallje e Zotit gjatë historisë nuk ka qenë manifestim tekstual i personifikimit të Zotit në trup e gjak. Çdo shpallje e Zotit ka qenë e sendërtuar në mënyrë të veçantë, kurse zbulimi i Zotit gjithnjë ka qenë larg syrit të njeriut:

“Nuk ka njeri me të cilin ka folur Allahu, përveçse me frymëzim ose pas ndonjë perdeje ose të dërgojë ndonjë të deleguar dhe i shpall me lejen e Tij çka dëshiron Ai. Me të vërtetë Ai është i urtë.” (Esh-Shura, 51).

“Askush nuk është si ai!” (Esh-Shura, 11).

“Atë nuk mund ta arrijnë shikimet, e ai i mbërrin shikimet.” (El-En'am, 103).

Pejgamberët e Zotit shkonin njëri pas tjetrit, gjithnjë duke dëshmuar Një të vetmin Zot, dhe kështu kalonin edhe misionet e tyre pjesërisht të suksesshme apo të pasuksesshme, për të ardhur në fund të ciklit pejgamberik Muhammedi a.s.. Ai konfirmoi vërtetësinë dhe burimësinë e të gjithë pejgamberëve të deritashëm, të cilat pjesërisht ishin humbur, zhdukur, fshehur, ndërruar apo ndryshuar.

Shumë pejgamberë para tij, me plot vrull në zemër, të motivuar nga pëshpëritja misterioze e Xhibrilit paralajmërojnë emrin e gjallë të Zotit në shpirtin e molisur dhe jobesnik të njeriut, duke mbjellë gëzimin dhe shpre-

sën për ardhjen e shpejtë të peygamberit të fundit:

“Dhe Unë të zgjedha për vete.” (Ta Ha, 41).

“...Unë të kam bërë të dashur nga gjithkush dhe të rritesh nën mbikqyrjen time.” (Ta Ha, 39), dhe duke krijuar bërthamën shpirtërore për gjenium universal shpirtëror të misionit të ardhshëm të suksesshëm të Peygamberit të Islamit, emrin e të cilit Zoti e ka përmendur gjatë shpalljeve peygamberike mijëvjeçare.

Njoftimi për ardhjen e Muhammedit a. s. deri në kohën e Biblës

Qysh peygamberi i parë, Ademi a.s., në dyert e xhenetit ka parë emrin e Muhammedit a.s.: “ku emri mbi dyert e xhenetit me shkronja prej dritës ishte i shkruar.”⁴⁵

Paralajmërimet peygamberike për Muhammedin a.s. ishin të shkruara edhe në Vede dhe Purane, shkrime në bazë të të cilave shkencëtarët komentuan dhe konstatuan se ato kanë të bëjmë me Muhammedin a.s. Këto paralajmërimet shkencëtarët i gjejnë edhe në Dhiatën e Vjetër dhe të Re.

Në vazhdim do t'i cekim tekstet e disa librave të shenjtë. Në **Atharva Veda** shkruhet:

“O popull, dëgjoje këtë me kujdes! Njeriu i vlefshëm për falënderim (i lavdëruari, d.m.th. Muhammedi, kuptimi i emrit të Peygamberit në gjuhën arabe) do të ngrihet nga populli. Ne do ta marrim të Mërguarin nën mbrojtjen tonë nga 60 mijë e 99 ar-

⁴⁵ Sipas: <http://www.mm.co.ba> Krlhs.: Walter Beltz, op. cit., fq. 56.

miq, transporti i të cilit është 20 deve ... Ai i dba Maham Rishit 300 kuaj arabë, 10 mijë lopë, 100 dukatë dhe 100 rrathtë. (Atharva Veda, Kanda 20, Sukta 127, Mantra 1-3).

Sama Veda, fragmenti 6 dhe 8, në pjesën e dytë të këtij libri të shenjtë në parafrazim të tekstit kemi: Ahmedi (Muhammedi) pranoi Ligjin nga Krijuesi i tij, i cili është plotë urtësi. Nga ai shkëlqen drita sikurse **rrezet e Diellit**.

Disa komentatorë hindu të Vedave mbetën të hutuar para këtyre lajmeve, e sidomos para fjalës “*Ahmed*” dhe domethënien e saj e kanë ngatërruar me disa kuptime hindu dhe ka marrë këtë kuptim: “*Me të vërtetë unë jam i vetmi i cili e ka pranuar urtësinë e vërtetë nga Ati.*” Por, shumica e komentuesve të vedave kanë konfirmuar autenticitetin e këtij teksti dhe nocionin “*Ahmed*” e kanë përkthyer si emër të përveçëm.

Në **Phavishya Purane**, në autenticitetin e të cilit ka dyshuar Arija Samaj, por Sanatanist Pandit dhe shumica e hindusëve e kanë konfirmuar se ajo është autentike, lajmërimi është si vijon:

“... Malechha (i cili i përket vendit të buaj dhe flet gjubë të buaj) mësuesi shpirtëror do të lajmërohet me shokët e tij. Emri i tij do të jetë Mubammed. Ragja (Bhaj) pas larjes së këtij Maba dev Arab në ‘Panchgavya’ dhe në ujërat e Gangut (d.m.th. Pas pastrimit të tij nga të gjitha mëkatet), i ofroi dburatat e admirimit të tij të singertë, duke i treguar çdo respekt, i tha: “Të nënshtrohem!” “O ti, nderi i njerëzisë. Banor i Arabisë, ti ke mbledhur forcë të madhe ta mbysësh djallin, kurse ti ke qenë i mbrojtur nga armiqtë e tu. O ti, fotografia e Zotit më të

shenjtë, Krijuesit më të madh, unë jam robi yt, më merr si atë që shtribet në këmbët e tua.”⁴⁶

Në tekstin original të këtij profetizimi, fjala e pestë nga e majta në të djathtë është emri i Pejgamberit tonë. Aty madje shkruan edhe emri i vendit në të cilin është lindur Pejgamberi.

Pasuesit e religjionit parsi kanë dy lloje librash të shenjtë: “Dasatir” dhe “Zend Avesta”, të cilët janë të njohur si Dhiata e Vjetër dhe e Re e religjionit parsi.

Në “Dasatir” me nr. 14, i cili është i lidhur me emrin Sansahil, jo vetëm që ekziston konfirmimi i mësimit të Islamit, por edhe lajmi i qartë mbi ardhjen e Muhammedit a.s.:

“Kur persianët të bien poshtë në moral, do të lindet një njeri në Arabi pasuesit e të cilit do ta rrëzojnë fronin dhe fenë e tyre, kurse pushtetarët renarë do të ngadhënjeben. Shtëpia e cila ka qenë e ndërtuar dhe në të cilën shumë idhuj janë vendosur, do të pastrohen nga ata dhe njerëzit do t’i drejtohen asaj gjatë kohës së lutjes. Pasuesit e saj do t’i nënshtrojnë qytetet e Persisë dhe përreth saj. Njerëzit do të përzihen ndërmjet veti. Njerëzit e ndersbëm të Persisë dhe të tjerët do t’u bashkohen pasuesve të tyre.”⁴⁷

Profetizmi është përfshirë në librin i cili gjithnjë ka qenë në duar të parsëve kurse fjalët e tij nuk lejojnë komentim të dyfishtë.

⁴⁶ Sipas: <http://www.mm.co.ba> Phavishya Purana, Parv 3, khand 3, adhya 3, shalok 5-8, sipas: Mustafa Spahić, Pogovor, në: Martin Lings, *Muhammed s.a.v.s.*, Sarajevë, 1996, fq. 431.

⁴⁷ Dasatir, 14, sipas: Martin Lings, op. cit., fq. 431.

Bibla njofton për ardhjen e Muhammedit a.s.

Në bazë të njoftimeve kur'anore, hulumtuesit islamë, sikurse edhe disa të tjerë, pohojnë se edhe Dhiata e Vjetër dhe Dhjata e Re njoftojnë për pejgamberinë e Muhammedit a.s. Mirëpo, këto njoftime nga disa autorë kristianë interpretohen ndryshe, si prototipa të hershëm të Jezuit historik dhe Krishtit të besimit, të cilët sërish do të kthehen me mbarimin e kohës. Ndërkaq, shkencëtarët muslimanë janë kategorikë se njoftimet e mëhershme pejgamberike sigurisht kanë të bëjnë me Pejgamberin e Islamit, Muhammedin a.s. Kështu mendojnë edhe emrat e mëdhenj të shkencës islame, si: Muhammed Asad, Sa'id Havva, Mawlana Abdul Haqq, Mahmud Abbas Akkad, Ahmed Deedat dhe shumë të tjerë.

Për këtë arsye, e me qëllim sqarimi, do t'i theksojmë në mënyrë kronologjike njoftimet pejgamberike toriane dhe ungjillore mbi Muhammedin a.s..

Bibla, Ligji i Përtërirë, 18, 15-18, flet qartë mbi dërgimin e pejgamberit, i cili do të jetë sikurse Mojsiu, midis vëllezërve izraelitë, d.m.th. midis Ismailit ose arabëve:

“Më tha Zoti mua (Mojsiut): E mirë është e gjithë ajo çka thane, e Unë do t'u dërgoj atyre një të dërguar të ngjashëm me ty (Musanë) nga mesi i vëllezërve të tyre, e fjalët e mia do t'i vendos në gojën e tij (atij të dërguari) dhe ai do t'ju flasë me çdo gjë që Unë e urdhëroj, e ai që nuk u bindet fjalëve të atij i cili flet me emrin Tim, Unë do të jem hakma-

rrës i tij për atë (kryeneçësi). Ndërsa i dërguari që merr guxim të bëjë mendjemadbësi dhe të flasë në emrin Tim çka unë nuk e urdhërova ose që flet në emër të zotave të tjerë përveç Meje, le të vritet (ai i dërguar). Nëse përgjigjesh e thua në zemrën tënde: Si mund t'i dalloj fjalët me të cilat Zoti nuk foli, atëherë ky është argumenti yt: Atë çka i dërguari e tha në emrin Tim dhe nuk u realizua, nuk është fjalë e Zotit, por ai i dërguar e bëri atë që ta madhërojë vetveten, prandaj ti mos iu frikëso atij.”

48

Në fragmentin e cituar më lartë Muhammedi a.s. është lajmëruar pa dyshim si pejgamber, sepse fraza *vëllëzërve izraelitë* nuk mund të ketë kurrfarë kuptimi tjetër, pos janë ismailitët, të cilët kurrë nuk kanë pasur pejgamberë deri në kohën e Muhamedit a.s. Në *Ligjin e Përtëritë* (34, 10) gjejmë po ashtu se në Izrael nuk është paraqitur kurrë më pejgamber i barabartë me Mojsiun, që ua bën të mendojmë se pejgamberi i premtuar është ndër ismailitët, pra ndër arabët:

*“Nuk doli më në Izrael një profet i ngjashëm me Mojsiun, me të cilin Zoti fliste sy më sy.”*⁴⁹

Dhiata e Vjetër thekson edhe këtë:

“Ajo pa qerre dhe çifte kalorësish, disa prej të cilëve kisbin hipur mbi gomarë dhe të tjerë mbi deve, dhe i vëzhgoi me kujdes, me shumë kujdes.” (Isaia, 21, 7).

⁴⁸ Krahaso edhe përkthimin sipas: *Bibla – Dhiata e Vjetër dhe Dhjata e Re*, Tiranë, 1995, fq. 222. Krahaso komentin: Rahmetullah El-Hindi, *Triumfi i së vërtetës*, Shkup, 1426/1996, fq. 136-137.

⁴⁹ Sipas: *Bibla – Dhiata e Vjetër dhe Dhjata e Re*, Tiranë, 1995, fq. 242. Krahaso komentin: Rahmetullah El-Hindi, op. cit., fq. 137-138; Hasan Baxhil, *Dialog ndërmjet të krishterit dhe muslimanit*, Prishtinë, 2001, fq. 55-59.

Isaia në vision ka parë dy kalërues: njëri nga ata ishte mbi gomar, kurse tjetri mbi deve. Ai në gomar ishte Jezu Krishti, sepse ashtu hyri në Jerusalem, kurse ai në deve ishte Muhammedi a.s., sepse deveja ishte mjeti kryesor transportues në Arabi.⁵⁰

Në librin e Dhiatës së Vjetër *Kantiku i Kantikëve* (5, 16) është teksti vijues (i transkribuar nga gjuha hebraike):

“Hikko mamittadim vikullo Mabamadim zebdudi vezem raai benute yapus balam.”

Përkthimi:

“Goja e tij është vetë ëmbëlsia; po, ai është Muhammedi, më i dashuri. Ky është i dashuri im, ky është miku im, o bija të Jerusalemit.”⁵¹

Mbreti Samueli e quajti pejgamberin që do të vijë “Muhamadim”. Në hebraishte sufiksi “lah” është përdorur për të shprehur respektin, sikurse shprehja “Eloha”, që do të thotë Zot, i theksuar në Bibël si “Elohim”. Së këndejmi është e qartë se Solomoni ka përmendur emrin e Pejgamberit që do të vijë si “Muhammed”. Por, si duket, një gabim është bërë, me/pa qëllim, në përkthimin e emrit të përveçëm si *më i dashuri*. Madje edhe përkthimi *më i dashuri* është i tillë që i përshtatet shumë mirë Muhammedit a.s.

Përkthimi i këtij vargu në gjuhën kroato-serbe në botim të vitit 1968 është:

“Të folurit i është i ëmbël dhe i tëri është prej dashamirësisë. I tillë është i dashuri im, i tillë është

⁵⁰ Hasan Baxhili, op. cit., fq. 62-63. Ibn Kethiri në historinë e tij të pejgamberëve pohon se trashëgimtar i Ismailit është vetëm Muhammedi a.s. Gjerësisht: Ibn Kethir, *Kazivanja e vjerovjesnicima*, Zenica, 1420 h./1999, fq. 194-195.

⁵¹ Në Biblën e përkthyer në Tiranë, 1995, fjalën në origjinalin hebraisht MAHAMADIM (Muhammedi) e përkthejnë “ai është tërheqës në çdo pikëpamje”, për t’iu shmangur primit të pejgamberisë së Muhammedit a.s. Shih: <http://www.mm.co.ba>

miku im, o bija të Jerusalemit".⁵²

Ekzistojnë edhe njoftime të tjera peygamberike mbi Muhammedin a.s. në Dhiatën e Vjetër,⁵³ por për shkak të hapësirës nuk do të qëndrojmë aty.

Hulumtuesit muslimanë kanë pohuar se edhe në Dhiatën e Re gjenden disa njoftime të llojit të tillë.

Është interesant të përmendet edhe rasti i monakut kristian Behira, i cili gjatë një vizite tregtie të Ebu Talibit dhe Muhammedit (mbase 9- apo 12- vjeçar) në Siri u poq me karvanin, Ebu Talibin dhe Muhammedin a.s.. Monaku Behira kishte trashëguar ca libra nga priftërinjtë më të vjetër dhe në bazë të përshkrimeve të tyre dhe të asaj që shihte te Muhammedi i ri, dalloj se djaloshi do të jetë i dërguar i Zotit ndër arabët, ashtu siç është premtuar dhe njoftuar në librat e shenjtë.⁵⁴ Këtë ndjenjë e kishte edhe Vereka, i cili besonte se ardhja e peygamberit të ri do të ndodhte gjatë jetës së tij.⁵⁵

Edhe qëndrimi i mbretit abisinas (etiopias) Negus kundrejt emigrantëve muslimanë dhe delegacionit kurejshit politeist vërteton se tekstet biblike e njihnin njoftimin për ardhjen e peygamberit, Muhammedit a.s.⁵⁶

⁵² "Govor mu je sladak i sav je od ljupkosti. Takav je dragi moj, takav prijatelj moj, o kćeri jerusalimske". Shih gjerësisht: <http://www.mm.co.ba>

⁵³ Këto tekste i ka përpunuar sidomos Seid Havva dhe Mawlana Abd Al Haqq. Shih: Bibla, Zanafilla, 17, 20 dhe 49, 10; Psalmi 45; Isaia 42; 54; 65, 1-6; Danieli 2. R. El-Hindi, op. cit., fq. 140.

⁵⁴ Monaku Behira pas një dialogu me njerëzit e karvanit dhe me Ebu Talibin tha: "Largojeni këtë djalosh prapa në vendin e tij dhe ruajeni nga bebrenjtë, sepse, për Zotin, nëse ata mësojnë atë çka di unë, ata sigurisht do t'i bëjnë keq. Djalit të vëllait tënd do t'i ndodhin gjëra madhështore." Ibn Hişam, *Poslanikov životopis, Sarajevë, 1998, fq. 35-37. Krhs.: Ebu Bekr Siradžuddin, op. cit., fq. 37-38.*

⁵⁵ Ibn Hişam, *Poslanikov životopis, Sarajevë, 1998, fq. 35-37. Krhs.: Ebu Bekr Siradžuddin, op. cit., fq. 37-38.* Muhammed Huseju Hejkel, *Život Muhammedov a.s., Sarajevë, 1425 h./2004, fq. 157-160.*

⁵⁶ Ibn Hişam, *Poslanikov životopis, Sarajevë, 1998, fq. 61-64.* Ebu Bekr Siradžuddin, op. cit., fq. 105 e tutje. Muhammed Husein Hejkel, op. cit., fq. 176 e tutje.

Edhe Isai a.s. e paralajmëron dhe garanton ardhjen e Muhammedit a.s. si fund të hierohistorisë, ose si fund të peygamberisë dhe dërgueshmërisë:

*“Kam edhe shumë të tjera për t’ju thënë, por tani s’mund t’i kuptoni. E kur të vijë ai – Shpirti i së Vërtetës – Ai do t’ju udhëzojë ta njihni tërë të vërtetën.”*⁵⁷

Isai a.s., në Ungjill, pohoi:

“Unë po shkoj që të vijë i zoti i kobës”. (Gjoni, 16, 8).⁵⁸

Fenomeni dhe personaliteti i Muhammedit a. s. është i papërshkrueshëm. Të jesh njeri i zakonshëm dhe Felajmëtar-Përmbarues i shpalljes së Zotit dhe të jesh objekt i njoftimeve peygamberike mijëvjeçare, të jesh shkak themelor i krijimit të botës dhe shenjë e lavdishme për shkak të së cilës është derdhur mëshira dhe bujaria e Zotit mbi të gjitha botët, është fenomen që njeriun e vë para provave të dhembshme lajthimi me pasoja tragjike.

Të jesh njeri-peygamber, i dashur nga Zoti më shumë se të gjithë njerëzit dhe engjëjt, të jesh i zgjedhuri i Zotit e të mos jesh skutë misterioze, as shenjtor, as biri i Zotit, është fenomen të cilin mund ta kuptojnë vetëm besimtarët e sinqertë. Vërtet, Muhammedi a.s. asnjëherë nuk pretendoi të bëhej personalitet i mistifikuar, as entitet bashkëhyjnor, me gjithë faktin se tërë shpallja hyjnore ishte zbuluar nëpërmjet tij.

Pra, Muhammedi a.s. ishte: *“Thuaj: ‘Unë jam një njeri sikurse ju, që po më shpallet se Zoti juaj është – Një Zot.”*

⁵⁷ Gjoni, 16, 12, 13, sipas: Uffe Azizussamed, *Islami dhe Kristianizmi*, Tetovë, botimi II, 1997, fq. 19-20. Krahiso: Ungjillin e Shën Barnabës i përkthyer nga dorëshkrimi i Imperial Library në Vjenë. Oxford.

M. Fethullah Gylen, *Dritë e pasbuar*, op. cit., fq. 12-13.

⁵⁸ Shih: Letra e Apostullit Judë, 1-25; Ungjilli sipas Mateut: 13, 31-33; 20, 1-16; 13, 21-43; 3, 1-2; Zbulesa: 2, 17 dhe 26; Ungjilli i Gjonit: 14, 24-26. R. El-Hindi, op. cit., fq. 140.

El-Kehf, 110.

Në vend të përmbylljes

Muhammedi a.s. është peygamberi i fundit i Zotit. Ai ishte ‘nebij’, ‘resul’ dhe ‘ulu’l-adhmi’, dhe simbolikisht ishte simbiozë e tërë asaj që ishin të gjithë peygamberët një nga një nga fillimi i peygamberisë.

Nëpër të gjitha misionet peygamberike para Kur’anit për të është njoftuar si përmbarues i shpalljeve të Zotit (hatem’ul-enbija`) për të gjithë njerëzit e botës dhe përsosës i udhëzimit hyjnor. Ajeti kur’anor *“Ty nuk do të thuhet asgjë që nuk u është thënë peygamberëve përpara teje”* (Fussilet, 43), duhet komentuar edhe ashtu se të gjithë të dërguarve të Zotit, marrë së bashku, Allahu ua komunikoi atë që Muhammedit a.s. të vetëm ia komunikoi në tërësi. Për këtë arsye ai është i zgjedhur, sepse këta peygamberë atë e paralajmërojnë, kurse ai e konfirmon, e vulos dhe e përmbaron misionin e tyre.

Personaliteti shumëpërmasash i Muhammedit alejhi's-selam

Moto:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ.

*“Ju keni shembull të shkëlqyer
në të Dërguarin e All-llabut ...”.*

(El-Ahzab, 21).

Qëkurse u paraqit në Tokë, njeriu ka synuar të depërtojë në gjithësi dhe të zbulojë ligjet dhe fshehtësitë e saj. Sa më shumë që mësonte dhe kuptonte, aq më tepër admirohej nga madhështia e saj, vetja i dukej gjithnjë e më i dobët dhe gjithnjë e më pak gjente arsye të ishte mendjemadh.

Pejgamberi a.s. i përngjan gjithësisë. Prej fillimit shkencëtarët kanë punuar në mënyrë të zellshme që të zbulojnë aspekte të ndryshme të humanitetit të tij të madh, ta kuptojnë sendërtimin e attributeve hyjnore në mendjen, karakterin dhe urtësinë e tij. Ata, pa dyshim, kanë arritur nivel solid të diturisë. Mirëpo, shumë sosh u ka shpëtuar dhe para tyre është një rrugë ende e gjatë dhe, në të vërtetë, e pafund.⁵⁹

⁵⁹ Shih: Muhammed Mustafa El-Meragi, në: M. H. Hejkel, *Život Muhammeda*

Pejgamberia është dhuratë që nuk mund të arrihet apo të fitohet. Zoti, me urtësinë e Tij, ia dhuron pejgamberinë atij që është i gatshëm dhe i fuqishëm ta mbajë atë. Ai e di më së miri ku dhe kur do të jetë më i dobishëm dërgimi i pejgamberit. Muhammedi a.s. me të vërtetë ishte i gatshëm t'ia përcillte porosinë pejgamberike tërë njerëzisë. Ai ishte i përgatitur ta bartte porosinë e fesë më të përsosur⁶⁰, të bëhej pejgamberi i fundit⁶¹, dritë unike e udhëzimit dhe mëshirë për shekuj⁶².

Pagabueshmëria e pejgamberit në dorëzimin e porosisë dhe zbatimin e misionit të besuar hyjnor është çështje rreth së cilës shkencëtarët janë pajtuar qysh në fillim. Njëherë të zgjedhur në detyrën e pejgamberit, ata nuk kanë kurrfarë kompensimi, sepse thirrja pejgamberike dhe zbatimi i detyrave të besuara nuk bartin me vete kurrfarë kompensimi të kësaj bote. Puna e tyre është pasojë e domosdoshme e shpalljes së këtyre hyjnore. Sikurse të gjithë njerëzit, edhe pejgamberët në çështje botërore mund të gabojnë, por virtyti i tyre i bën që Zoti t'ua tërheqë vërejtjen, t'i qortoje dhe t'ua përmirësojë gabimin.⁶³

a.s., Sarajevë, 1425 h./2004, fq. 5. M. Fethullah Gülen, *Prophet Muhammad: Aspects of his life*, vol. 2, Virginia, USA, 2000.

⁶⁰ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَ اللَّهِ بِإِسْلَامٍ - Inne'd-dine inda'll-llahi'l-islam: "E vetmja fe e drejtë te Allahu është feja islame." Ali Imran, 19.

⁶¹ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ - hatem'en-nebijjün: "Vulë e të dërguarve". El-Ahzab, 40.

⁶² وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ - We ma erselnake il-la rahmeten l'l-alemin: "Kurseytë të kemi dërguar vetëm nga mëshira ndaj botëve." El-Enbija', 107.

⁶³ Dijetarët muslimanë janë tejet të ndjeshëm në këtë çështje. Nisur nga fakti se ismeti (pagabueshmëria) është kusht i pejgamberisë, ata pohojnë se Muhammedi a.s. kurrë nuk ka gabuar dhe disa veprime të diskutueshme të Muhammedit a.s. përpiqen t'i arsyetojnë me shprehje më të buta, më adekuate për pejgamberët e tjerë dhe për Muhammedin a.s. I kësaj fryme është edhe shkrimi i Muhammed Ali Es-Sabunit "En-Nubuvvetu we'l-enbijau", fq. 81-97, sipas: *Glasnik – časopis Rijaseta IZ BH*, Sarajevë, nr. 4 - 6/1996, fq. 234-247. Nga shumë shembuj, ne do t'i theksojmë dy shembuj kur Allahu e qorton Muhammedin a.s.:

Muhammedit a.s. qe urdhëruar ta dorëzojë porosinë hyjnore. Por, atij nuk i është thënë si ta bëjë këtë as si t'i mbrojë frytet e punës së tij. Sikurse çdo njeriu tjetër të arsyeshëm dhe të ndjeshëm, atij i qe lënë që t'i bënte punët e tij ashtu si i thoshte inteligjenca dhe urtësia e tij. Shpallja të cilën e pranonte ishte absolutisht e saktë dhe e qartë në aspekt të esencës, unitetit, attributeve dhe adhurimit të Zotit. Por, nuk ishte kështu me institucionet shoqërore të familjes, fshatit dhe qytetit, shtetit dhe lidhjeve të tij me institucionet pikërisht të përmendura dhe shtetet e tjera. Së këndejmi ka shumë hapësirë për hulumtimin e madhërisë së Pejgamberit para zgjedhjes së tij për pejgamber, sikurse edhe pas kësaj zgjedhjeje. Ai

Shembulli i parë:

"Mos nxito me gjuhë (deri sa i përsërit fjalët e Shpalljes), sepse, me të vërtetë, Ne e kemi për detyrë tubimin (në zemrën tënde) dhe ta lexojmë atë ty (ashtu si duhet); e kur ta lexojmë atë ty, ti përcille me të dëgjuar leximin e tij (me tërë shpirtin tënd). E pastaj është obligim yni që ta shkoqisim atë." (El-Kijameh, 16-19).

Për ta kuptuar më të plotë këtë fragment parentetik kur'anor (ajetet 16-19) duhet pasur parasysh edhe ajetin 114 të sures Ta Ha: "...Ti mos nxito me Kur'anin para se të përfundojë shpallja e tij te ti, ...". Kjo vërejtje i është bërë Muhammedit a.s. por edhe tërë besimtarëve. Shih: Muhammed Asad, *Poruka Kur'ana*, Sarajevë, 1425 h./2004, fq. 476 dhe 932.

Shembulli i dytë:

"Ai vrenjti fytyrën dhe u kthye, ngase atij i erdhi i verbëri." Abese, 1-2.

Komentuesit thonë se "një ditë, sipas transmetimeve autentike, Muhammedi a.s. ishte thëlluar në bisedë me disa krerë mekas, duke shpresuar t'i bindte ata dhe nëpërmjet tyre të ndikonte edhe te banorët e tjerë. Mirëpo, në këto çaste, iu afrua Muhammedit a.s. një pausë i tij, i verbëti Abdullah ibn Shurejh, i njohur sipas emrit të gjyshes së tij Ibn Umm Mektum, me lutje që t'i sqarojë disa ajete kur'anore. I shqetësuar nga kjo ndërprerje, Muhammedi a.s. "u mërrol dhe u kthye" nga i verbëri. Menjëherë u shpallën dhjetë ajetet e para të sures Abese, si qortim. Pas shumë vjetësh, Muhammedi a.s. e përshëndeti Ibn Umm Mektum: **Merhaben bi men `âtebenî fihî rabbî** që do të thotë: "Mirë se vjen ti për shkak të të cilit Krijuesi im më ka qortuar." Sipas: Muhammed Asad, *Poruka Kur'ana*, Sarajevë, 1425 h./2004, fq. 951 dhe: Shejh Muhammed El-Gazali, *Tematski tefsir kur'anskih sura*, Sarajevë, 1424 h./2003, fq. 697-698. Shih gjerësisht: Muhammed Ali Es-Sabuni, op. cit., fq. 239-240.

u bë i deleguar i Krijuesit të tij, i ftoi njerëzit tek Ai, i mbrojti ata.

Mirëpo, për personalitetin e Muhammedit a.s. dhe për raportin e tij me fenë është meritore të flitet në bazë të Kur'anit dhe të Sunnetit dhe në bazë të asaj që për të kanë thënë njerëzit në kohë të ndryshme dhe nga pikëpamje të ndryshme.

Një pyetje është interesante: A mund të flitet për pejgamberin Muhammed a.s. në mënyrë meritore sikurse për individin në fe, sikurse për personalitetin, i cili, që të besojë, nuk ka nevojë për shoqërinë e njerëzve, nuk ka nevojë për bashkësinë, sepse, i gjetur në shoqëri me Shpalljen, për Muhammedin a.s. çdo bashkësi tjetër ishte bërë e tepërt?

Kësaj pyetjeje është nuk bën t'i përgjigjemi afirmativisht. Përkundrazi, Kur'ani flet si për njeriun e gjallë dhe për Pejgamberin e Zotit, i cili vepron brenda shumë rafsheve ndërsjellësisht të lidhura. Feja dhe misioni i tij nuk i përkasin vetëm atij dhe Zotit, por çështja është që jetësimi i fesë së gjallë dhe veprimi dhe praktikimi i emaneveve islame në shumë nivele: Për Muhammedin a.s. në Kur'an flitet si për njeriun që vepron në fe, në histori, në shoqëri, në familje, në bashkësi.

Pra, Pejgamberi a.s. nga shpella Hira, ku e mori Shpalljen e parë, kthehet në qytetin e Mekës, në mesin e njerëzve të gjallë, kthehet në shoqëri të gjallë njerëzore, e cila jeton me të gjitha problemet e veta.⁶⁴

Për shembull, ai ishte një kryetar i shkëlqyer familjeje dhe do të shërbejë shembull për të gjithë muslimanët; ai ishte një udhëheqës ushtarak i shkëlqyer, një mjeshër i luftës, sepse me një grusht njerëzish që i bënë dritë përreth, ai pati rrafshuar tërësisht fronet e mbretërve që i

⁶⁴ M. Fethullah Gülen, *Prophet Muhammad*, op. cit., fq. 93-115.

patën shpallur luftë botës dhe sa e sa sundimtarë i pati kthyer në skllevër.⁶⁵

Nga veprat e sires (jetëshkrimet) shohim se Muhammedi a.s. nuk ishte mistik, që nga vetmia e tij dhe shoqërimi me Fshehtësinë Hyjnore do t'i kundronte njerëzit dhe qytetet, ndonëse në jetën e tij kishte shumë hollësi të cilat mistikët islamë i kanë marrë si *par excellence* mistike.

Muhammedi a.s. nuk është as elitist, filozof (i historisë ose i shoqërisë), i cili, falë meditimeve, do të jepte sisteme të gatshme për shoqërinë njerëzore, ndonëse në jetën e tij vrojtojmë dhe lexojmë edhe një filozofi madhështore të Islamit.

Ai nuk është as revolucionar i cili me një të rënë rrënon çdo gjë të vjetër, të trashëguar dhe shkatërron tërë të kaluarën, në favor të ndërtimit të së resë.

Përkundrazi, ai është i dërguar i Allahut, i cili e pranon Shpalljen në vazhdimësi në 23 vjet, që atë dhe parimet e saj i mbjellë dora-dorës te njeriu dhe në shoqërinë njerëzore. Gjatë tërë kësaj kohe vetë Muhammedi a.s. është ai i cili i jetëson parimet Shpalljes, i jetëson duke i mbjellë në zemrën e tij, në veprën e tij dhe në mesin e njerëzve.⁶⁶

Nëpërmjet ajeteve të shumta kur'anore ne mund ta rindërtojmë këtë shumësi nivelesh të veprimit, të dome-thënieve dhe të rrezatimeve të personalitetit të Pejgamberit të Allahut - Muhammedit a.s.. Para së gjithash, feja islame as për të nuk është profesion; për të Islami është feja e tij të cilën atij ia shpall Allahu i dashur dhe në të cilën vetë Muhammedi a.s. beson. Ai vetë është, pra, pejgamber i Allahut, i të tjerëve, por edhe i vetvetes. Madje, së pari për vetveten.

⁶⁵ M. Fethullah Gylen, *Dritë e pashuar*, op. cit., fq. 13.

⁶⁶ Shih: Ali Sheriati, *Fatimeja është Fatime*, Tetovë, 1996, fq. 44-49.

Është karakteristike se Kur'ani në periudhën e hershme të Shpalljes i jep zemër dhe e përkrah Muhammedin a.s.:

"... Ti nuk ke ditur çka është libri as çka është besimi, por ne e kemi bërë atë të ndritshëm me të cilin udhëzojmë ata robër tanë që dëshirojnë." (Esh-Shura, 52).

"Zoti yt nuk të ka lënë pas dore dhe nuk të ka urvejtur." (Ed-Duha, 3).

"A nuk ishe bonjak, e ai të ofroi strehim." (Ed-Duha, 6).

"Ke qenë edhe i varfër, e të bëri të pasur." (Ed-Duha, 8).

Në këtë periudhë të hershme të fesë dhe misionit të Muhammedit a.s. shpallja nganjëherë i zbulohet drejtpërdrejt dhe intimisht:

"A e di ç'është ferri (Sekar)?" (El-Mudeththir, 27).

"Ç'është Çasti i fundit (Kariatu)?" (El-Kariatu, 2).

"... Çka është Dita e gjykimit." (El-Infitar, 17).

Këto pyetje të drejtpërdrejta nuk bëheshin vetëm për t'iu dhënë përgjigje Muhammedi a.s., por edhe që ai të hynte nëpërmjet tyre në fushën e besimit dhe të përgjegjësisë, përgjegjësisë personale, përballë asaj çka do të pasonte më vonë, së pari për të e më pastaj edhe për njerëzit tjerë.

Për shembull, shumë herë është dashur ta kalojë një pjesë të natës i zgjuar dhe ta shqiptojë Kur'anin qartë e me kujdes (El-Muzemmil, 2-4), t'i pastrojë rrobat e tij (we thijabeke fetahhir) (El-Mudeththir, 4) dhe të tregohet i duruar atë që kërkohet prej tij (we lirabbike fasbir) (El-Mudeththir, 7).

Biografët e Muhammedit a.s. pohojnë se vështirësitë personale të Muhammedit a.s. në këtë periudhë ishin shumë të rënda. Shpeshherë Muhammedi a.s. druante për suksesin e misionit. Nuk është i drejtë mendimi i disa literalistëve që pohojnë se Pejgamberi a.s. nuk ka ndier frikë. Shumë ajete kur'anore tregojnë se Muham-

medi a.s., por edhe peygamberët e tjerë, kanë qenë njerëz dhe kanë ndier frikë. Situata në Taif, por edhe raste të tjera, pastaj martesë, fëmijët, dalja në treg të Mekës, vdekja, tregojnë se Muhammedi a.s. ishte njeri sikurse të gjithë njerëzit e tjerë, por edhe peygamber.⁶⁷

Siret (analet) e Muhammedit a.s. dëshmojnë se është gabim të flasësh për personalitetin e Muhammedit a.s. me hiperbollizim dhe hipostazim. Është gabim që të flasësh për Muhammedin a.s. si për një person mistik, me fuqi të mbinatyrshe dhe të çuditshme. Fakti se Muhammedi a.s., sipas një kronisti pedant, kishte nëntë shpata, tri shtiza, tri harqe, shtatë mburoja, tre mbrojtës⁶⁸ e të tjera, flet se ai vetë i kishte ndërmarrë të gjitha masat njerëzore për t'u mbrojtur. Mrekullia e tij e vetme e përhershme ishte Shpallja e Kur'anit.

Literatura mitike dhe legjendare mbi Muhammedin a.s., të cilën e lexojmë në vepra të ndryshme, nuk i kontribuon personalitetit të vërtetë të Muhammedit a.s.. Po t'i posedonte ato fuqi të mbinatyrshe, ai do t'u shmangej lëndimeve në Mekë, Taif, Uhud, sëmundjes nga mishi i helmuar e të tjera.⁶⁹

Muhammedi a.s. dallon prej njerëzve vetëm në pranimin e shpalljes dhe në komunikimin e saj. Dallon që ka kontaktuar drejtpërdrejt me Xhibrilin. Dallon sepse morali i tij ishte *vetë Kur'ani*. Gabimi qëndron në faktin që disa dijetarë muslimanë kanë dashur ta shohin personalitetin e Muhammedit a.s. me çdo kusht si të mbinatyrshtë, personalitet të "kristianizuar". Muhammedi a.s. nuk është "Fjala e Zotit" sikurse thuhet për Isain a.s. (En-Nisa, 171), as transmetues i thjeshtë, të cilit nuk i in-

⁶⁷ M. H. Hejkel, op. cit., fq. 155 e pas.

⁶⁸ Alija Izetbegović, op. cit., fq. 192.

⁶⁹ Enes Karić, *Muhammed alejhisselam*, pashënie në: Ibn Hişam, *Poslanikov životopis*, Sarajevë, 1998, fq. 311.

tereson ç'po ndodh rreth tij. Vetë jeta e tij është një formë e Kur'anit, e Kur'anit të aplikuar.⁷⁰

Është e domosdoshme të thuhet se Muhammedi a.s. është peygamber, “ardhja e të cilit është lajmëruar si sihariq nga kulla e peygamberisë së të gjithë peygamberëve të ardhur para tij”.⁷¹ Muhammedi a.s. njëson në tërësi shumicën e sunetit (tradiçës) të peygamberëve të kaluar. Ai agjëron agjërimet e tyre të obligueshme dhe të paobligueshme, bën hixhretin, sepse për suksesin e fesë së tyre, këtë e bënë edhe Ibrahim, Musai dhe shumë të dërguar të Zotit.

Muhammedi a.s. ishte personifikim i tri synimeve zanafillore, të cilat i njohim nëpërmjet Musait, Isait dhe vetë Muhammedit a.s.⁷² Derisa Judaizmi në mesin e këtyre tri religjioneve paraqiste “tendencën e majtë”, Zotin e drejtësisë dhe Shpëtimtarin e botës së dukshme, kurse kristianizmi “tendencën e djathtë” dhe Zotin e dashurisë, simbiozën e tyre të fatshme do ta bëjë Islami me Muhammedin a.s., duke u bërë religjion i botës dhe i shpirtit.⁷³

Kur'ani i pranon, në parim, të gjitha këto ngjashmëri me vetë aktin e urdhëresës që Muhammedi a.s. me pjesëtarët e vet të kthehet një kohë në namaz drejt Jerusalemit. Të kuptohet ky akt si duhet domethënë të bëhemi të vetëdijsëm se Jerusalemi me Tempullin e vet është trashëgimtar i madh i monoteizmit dhe se urdhëresën e të kthyerit në namaz drejt Mekës Islami nuk e ka futur derisa nuk ua ka bërë paraprakisht, me respekt të madh,

⁷⁰ Ibid., fq. 311.

⁷¹ M. Fethullah Gylen, *Dritë e pasbuar – Hz. Muhammedi s.a.v.s.*, Tiranë, 2004, fq. 12.

⁷² Shih observime interesante rreth tri feve qiellore, Judaizmit, Kristianizmit dhe Islamit: Alija Izetbegović, *Islam izmedju Istoka i Zapada*, Beograd, 1988, fq. 183 e pas.

⁷³ Alija Izetbegović, op. cit., fq. 185-186 dhe 188.

me dije muslimanëve se Ibrahim, Musai, Isai dhe pejgamberë të tjerë prej Zotit kanë sjellë të vërtetën e njëjtë, unike në boshtin e saj dhe të amshueshme.

Ajeti kur'anor *"Ty nuk do të thuhet asgjë që nuk u është thënë pejgamberëve përpara teje"* (Fussilet, 43), duhet komentuar edhe në mënyrë që të gjithë të dërguarve të Zotit, marrë së bashku, Allahu ua komunikoi atë që Muhammedit a.s. të vetëm ia komunikoi në tërësi. Për këtë arsye ai është i zgjedhur, sepse këta pejgamberë e paralajmërojnë atë, kurse ai e konfirmon, e vulos dhe e përmbaron misionin e tyre.

Muhammedi a.s. është pejgamberi i vetëm i dërguar prej Zotit, të cilin e ka paralajmëruar çdo pejgamber i mëhershëm. Edhe libri i shenjtë hindu **Bhavishya Purana** pohon:

"Do të paraqitet mësuesi shpirtëror, me shokët e tij, dhe do të qubet i Lavdëruari (Ahmed, Praklete)".⁷⁴

Në librin e shenjtë të fesë së vjetër persiane, **Dastir**, shkruan:

"Kur persianët të bien poshtë në moral, do të lindet një njeri në Arabi, pasuesit e të cilit do ta rrëzojnë fronin dhe fenë e tyre, kurse pushtetarët renarë do të ngadhënjehen. Shtëpia e cila ka qenë e ndërtuar dhe në të cilën shumë idhuj janë vendosur, do të pastrohen nga ata dhe njerëzit do t'i drejtohen asaj gjatë kohës së lutjes. Pasuesit e saj do t'i nënshtrojnë qytetet e Persisë dhe përreth saj. Njerëzit do të përzihen ndërmjet tyre. Njerëzit e ndersbëm të Persisë dhe të tjerët do t'u bashkohen pasuesve të

⁷⁴ Khamd 3, Adhyaya 3, Shalok 5-8, sipas: Mustafa Spahić, *Pogovor*, në: Martin Lings, *Muhammed s.a.v.s.*, Sarajevë, 1996, fq. 431.

tyre.”⁷⁵

Në **Bibël**, librin hebraik dhe kristian, në Ligjin e Përsëritur shkruan: *“Do të ngre një peygamber në mesin e vëllezërve të tyre, sikurse ti. Do t’i vë fjalët e Mia në gojën e tij, që t’ua thotë të gjitha që ia urdhëroj. E nëse askush nuk i dëgjon fjalët e Mia që Peygamberi do t’i thotë në emrin Tim, ai do të përgjigjet para meje.”* (18, 18).⁷⁶

Edhe Isai a.s. e paralajmëron dhe garanton e ardhjen e Muhammedit a.s. si fund të hierohistorisë, ose si fund të peygamberisë dhe dërgueshmërisë:

“Kam edhe shumë të tjera për t’ju thënë, por tani s’mund t’i kuptoni. E kur të vijë ai – Shpirti i së Vërtetës – Ai do t’ju udhëzojë ta njihni tërë të vërtetën.” (Gjoni, 16, 12, 13).⁷⁷

Isai a.s., në Ungjill, pohoi:

“Unë po shkoj që të vijë i zoti i kobës”. (Gjoni, 16, 8).

Në themel të kulturës dhe qytetërimit të botës islame është mendim unikal në mesin e dijetarëve muslimanë mbi ndikimin madhështor me të cilin rrezaton paraqitja e Muhammedit a.s.. Ai është lajmëtari i Allahut, lajmëtari i fesë së Allahut, të cilin mund ta marrim si shembull sepse në personalitetin e tij ka personifikuar jetën e shumë peygamberëve dhe njerëzve të mirë. Mund ta marrim shembull si baba, bashkëshort, mik, komandant, imam, luftëtar të fesë, të jetës dhe të nderit, mbrojtës të të dobtëve dhe mbrojtës së botës shtazore dhe bimore,

⁷⁵ Sipas: Martin Lings, op. cit., fq. 431.

⁷⁶ Sipas: Martin Lings, op. cit., fq. 431-432.

⁷⁷ Sipas: Ulfë Azizussamed, *Islami dhe Kristianizmi*, Tetovë, botimi II, 1997, fq. 19-20. Krahaso: Ungjillin e Shën Barnabës përkthyer nga dorëshkrimi i Imperial Library në Vjenë. Oxford. M. Fethullah Gylen, *Dritë e pashuar*, op. cit., fq. 12-13.

të dukshme dhe të padukshme.⁷⁸

Muhamemdi a.s. nuk e themeloi në Medinë shtetin, por Ummetin - Bashkësinë, shumë më të madhë e më të rëndësishëm se shteti. Sepse, ... Ummeti nuk e zhduk nacionalen, por e liron njeriun nga robërimi i nacionalës. Ummeti nuk i toleron bashkësitë e tjera fetare, por i pranon ato. Islami i ka borxh institucionit të ummetit, kurse ummeti ua ka borxh planetaritetin dhe universalitetin e tij institucioneve të Islamit.

⁷⁸ Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *Muhammedi alejbisselam dhe Kur'ani i shenjtë*, Prizren, 1409 / 1990, fq. 13-67.

***Sunneti* (tradita) dhe bashkërenditja e tij me *aklin* (mendjen) në historinë e mendimit islam**

Hyrje

Nocioni i **sunnetit** (tradiës) në botën bashkëkohore jo rrallë është trajtuar në forma mjaft abuzive dhe me komente jopërkatese.⁷⁹ Kjo gjendje veçanërisht ka kulmuar në fund të shekullit XX dhe në fillim të shekullit XXI, me paraqitjen e lëvizjeve dhe sekteve ideore e filozofike-religjioze nga një anë dhe me konceptimin e drejtë të raportit ndërmjet **sunnetit** / tradiës dhe **aklit** / arsyes, mendjes nga ana tjetër.

Për t'i kuptuar deri diku këto dy nocione është e nevojshme të shtrohen përkufizimet e mundshme të tyre dhe marrëdhëniet reciproke që kanë ata.

⁷⁹ Edhe enciklopedisti Ibn Haldun (1332-1406) dha shenjë se sunneti dhe akli kanë pasur trajtim të ndryshëm dhe abuzues. Shih: Ismail Raxhi El-Faruki & Luis Lamia El-Faruki, *Atlas El-badaret'ul-islamijeh*, botimi I, Riad, 1419 h./1998, fq. 450.

Si të kuptohet sunneti dhe arsyeja

Çështja e **sunnetit** / traditës dhe **aklit** / arsyes është gjithnjë aktuale në Islam. Krahas sunnetit, si burim që e thekson edhe Kur'ani, edhe arsyeja është rrugë, mënyrë për njohjen, arritjen e të vërtetave të fesë islame. Që të dyja gjatë historisë konsiderohen baza autoritative të burimeve të njohjes islame.⁸⁰

Jurisprudenca islame dhe juristët islamë njohin katër burime parësore të frymëzimit dhe nxjerrjes së dispozitave të fesë islame: Kur'ani, Sunneti, Ixhmai (konsensusi) dhe Kijasi (analogjia) dhe disa burime të tjera suplementare.⁸¹

Sunneti, në këtë rast, ka kuptimin e fjalëve, veprave dhe sugjerimeve, qortimeve dhe miratimeve (veprimeve gjestikulative) të pejgamberit të Allahut, Muhammedit a.s..⁸² Por, me kalimin e kohës, sipas disave, sunneti fiton domethënie të reja, në kuptim më të përgjithshëm, më të gjerë të traditës e jo vetëm në kuptim specifik të jurisprudencës islame.⁸³

Akli (arsyeja, mendja, intelekt) është një nocion tejet i ngarkuar dhe kompleks në historinë e mendimit islam dhe si i tillë nuk mund të perceptohet dhe përkthe-

⁸⁰ Imam El-Maturidiu, ndër imamët më të mëdhenj të akaidit sunnit islam, pohon se sendet mund të njihen në tri mënyra: me anën e shqisave të shëndosha, përsiatjes korrekte (el-akl'ul-mustekim) dhe lajmeve të sigurt nga njerëzit e sigurt." Sipas: Imam El-Maturidiu, *Jeta, vepra dhe mësimi*, Prishtinë, 2003, fq.41.

⁸¹ Seid Ramadan, *E drejta islame – Burimi dhe zhvillimi (Islamic Law – Its Scope and Equity)*, kreu III, Shkup, Logos-A, 2007

⁸² Ismail Raxhi El-Faruki & Luis Lamia El-Faruki, *Atlas...*, op. cit., fq. 363.

⁸³ Sipas: G. Dinani i R. Hafizović, Raz/um i tradicija (aql i sunnet), www.-ibn-sina.net ose: Znakovi vremena – revistë, nr. 20, Sarajevë, 2003 (këtij shkrimi i jemi referuar më së shumti).

het lehtë. Herë-herë **el-akl** do të thotë mendje e pastër, por më shpesh, te teologët, filozofët dhe teozofët muslimanë ky nocion do të thotë mendje, intelekt, që kanë ndërlidhje të ngushtë kuptimore. Nga një anë kemi **arsyen, mendjen** e cila mendon dhe shkencërisht ndërmjetëson në faktet bazore të traditës⁸⁴, kurse nga ana tjetër kemi **sunnetin, traditën**, të cilën mund ta marrim në kuptim të burimit konstitutiv të besimit islam (fi'l, kawl, takrir). Sunneti i siguron arsyen, mendjes dhe të menduarit përmbajtjen bazore e cila soditet, sikurse mund ta marrim edhe në kuptimin e traditës intelektuale muslimane ose në kuptimin e kahjes dhe lëvizjes së veçantë. Tradita interpretuese islame, e shikuar në pikëpamje racionale apo tradicionale, përfshin në vete frymëzimin e pastër dhe arsyen e pastër, shpalljen dhe arsyen, mendimin dhe besimin, me dallim që secila nga këto pikëpamje i jep përparësi ose shpalljes ose arsyen, duke mos i përjashtuar, në fundin e fundit, këto dy burime të njohjes dhe të të menduarit.⁸⁵

⁸⁴ Për "akl-in" shih: Xhemil Saliba, *El-Mu'xhem'ul-felsefij*, II, Bejrut, 1414 h./1994, fq. 84-91; Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 23.

⁸⁵ Fushëveprimin e aklit dhe sunnetit disa e shohin në kundërshti reciproke, gjë që nuk mund të pranohet. Shih në: Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, op. cit., fq. 23 dhe 568. Sidomos lexo: www.ibn-sina.net dhe: Fazlur Rahman, *Dub islama*, Beograd, 1983, fq. 174 e tutje.

Kuptimet e sunnetit dhe arsyes në botën bashkëkohore

Sipas botëkuptimit bashkëkohor ekzistojnë dy domethënie të sunnetit apo të traditës. Njëra përfshin jetën dhe veprën e Pejgamberit të Allahut, kurse tjetra është shikim i shenjtë mbi botën.

Mirëpo, domethënia e sunnetit imponon përcaktimin e kontureve të hapësirës ku mund të bisedojmë. Sa i përket sunnetit në pikëpamje të jurisprudencës islame, çështja është e qartë, por sa i përket sunnetit në pikëpamje të traditës, viz-a-vi modernitetit dhe modernizmit, ka mendime të kundërta. Sunnetin një pakicë sot e kuptojnë si çështje të kaluar.⁸⁶

Disa të tjerë e marrin sunnetin si nocion me kuptime të shkallëruara dhe shumështrësore. Me fjalë të tjera, sunneti është një nga burimet parësore të traditës konstitutive islame, por edhe një orientim i posaçëm brenda traditës interpretative muslimane, një pikëvështrim i gjenit intelektual musliman, i cili pasqyron me përmbajtjet e tij vlerat tradicionale dhe shpirtërore të Islamit. Sunneti ka edhe kuptime të tjera.⁸⁷

Disa mendojnë se sunneti nuk është diçka që ka ndodhur në të kaluarën, sepse e reja dhe e vjetra kanë kuptim vetëm për njeriun. Për botën e kafshëve dhe botën bimore nuk ekziston kjo ndarje, apo së paku mendojmë se nuk ekziston. Çdo gjë e re bëhet e vjetër

⁸⁶ Sipas: www.ibn-sina.net

⁸⁷ Sipas: www.ibn-sina.net. Smalagic, *Leksikon islama*, op. cit., fq. 568.

dhe si e tillë nuk paraqet vlerë vetvetiu. Koha për të cilën ne flasim, nuk paraqet për Allahun asgjë: Ai s'ka ditë as natë, mëngjes as mbrëmje. Mirëpo, njeriu gjatë periudhave të ndryshme kohore ka pasur pikëpamje të ndryshme.

Sunneti (tradita) mund të kuptohet pikërisht në kuptimin e të parit të botës në të cilin dominon fakti se bota është shprehje, fotografi e Zotit dhe se në të ka Burim të fortë dhe të qëndrueshëm.

Kur thuhet se tradita nuk do të thotë kalueshmëri, histori, nuk mohohet fakti se kjo ka të bëjë me periudhën historike që është pas nesh. Por, qëllimi është të përvijohet se e kaluara nuk është përcaktim themelor në domethënien cilësore të traditës.

Kthimi i njeriut modern nga tradita nuk është i lehtë. Njeriu i cili mendon në mënyrë moderne dhe i cili njëmend është bërë vepër e modernitetit e ka të vështirë kthimin. Natyrisht, ka njerëz të cilët vetëm frymojnë në modernitet, por mendojnë në mënyrë tradicionale. Ata i shfrytëzojnë gjësendet moderne si veturat dhe aeroplanët, internetin dhe mobil-telefoninë, por i jetojnë vlerat tradicionale. Ata nuk kanë nevojë të kthehen diku.

Njeriu që jeton e modernitetin dhe ka pikëpamje moderne, e ka shumë të vështirë t'i kthehet traditës. Sepse, ai mendon që çdo gjë është në ndërrim e sipër, se çdo gjë e re sot, nesër bëhet e pavlefshme. Për këta kthimi nuk është i pamundur, por është shumë i vështirë.

Ndonëse moderniteti evropërendimor nuk i njeh vlerat tradicionale, megjithatë moderniteti dhe postmoderniteti evropërendimor kanë ruajtur ca lidhje me rrënjët (vlerat) zanafillore, nga të cilat buron mendimi evropërendimor filozofik-teologjik, rrënjë këto që dallohen në mitin grek dhe logosin biblik. Ky ndikim, këto rrënjë janë evidente deri në kohën e Rene Dekartit (1596-1650). Pas kësaj kohe kemi një *salto mortale* radikale, duke

e larguar Zotin nga jeta e tyre praktike dhe ideore.⁸⁸

Pas kësaj kohe, Zoti si subjekt onto-teologjik u zëvendësua me subjektin antropologjik, njeriun, i cili u bë masë, kriter i të gjitha gjërave, i historisë dhe i natyrës.⁸⁹

A e përbën arsyeja apo e shenjta thelbin e sunnetit

Thelbin, esencën e sunnetit e përbëjnë edhe **e shenjta** edhe **arsyeja / mendja**.⁹⁰ Nuk mund të imagjinohen vlerat tradicionale pa arsye. Sistemi tradicional i vlerave bazohet në të dyja këto burime: **e shenjta** është simbol i zbulesës hyjnore dhe Ruhit të Zotit si burim i gjithë frymëzimit, kurse **arsyeja /mendja** është metafizikisht e ndërlidhur dhe e orientuar me të Shenjtën, të Vërtetën, Bujaren dhe Absoluten.

Shpallja dhe mendja, e shenjta dhe botërorja janë dy fytyra të Melekut të shpalljes dhe të njohjes, të cilat traditën e shenjtë të besimit dhe të mendimit në dritën e *religio perennis* të Islamit e shpien në historinë njerëzore.⁹¹

Arsyeja / mendja dhe e shenjta janë të pandashme. Arsyeja është ajo që shquan kufirin, perden, pas së cilës është vetëm Qenia e pakapshme dhe e mbiarsyeshme,

⁸⁸ Sipas: www.ibn-sina.net Krhs.: Nexhat Ibrahim, *Aspekte të krizës së identitetit religjioz në botën bashkëkohore*, referat i lexuar në Tryezën shkencore në Prishtinë, më 12. 05. 2005, organizuar nga Shoqata Kulturore "Zëri Ynë".

⁸⁹ Shih aspekte të kësaj teme: A. N. Vajthed, *Nauka i moderni svet*, Beograd, 1976.

⁹⁰ Një hadith i Muhammedit a.s. thotë: "Ewwelu ma haleka'll-Llahu el-akl ..." që në përkthim do të thotë: "Gjëja e parë që e ka krijuar Allahu është arsyeja." Hadithi citohet sipas: Karim Douglas Crow, *Islam and reason*, Al-Shajarah, vol. 8, number 1/2003, IIU Malaysia, pp. 126.

⁹¹ Sipas: R. Hafizović, <http://www.ibn-sina.net>

kufiri ku fillon detyrimi i respektimit e jo i konceptimit dhe i perceptimit të Qenies absolute.⁹²

Në sunnet njeriu gjen mbështetje të fortë, qetësues dhe lehtësues, kurse ata që kanë humbur mendimin tradicional nuk mund ta gjejnë këtë mbështetje në modernitet, ndërkaq njeriu që mendon tradicionalisht gjen mbështetje, pavarësisht nga ndërrimet që ndodhnin rreth tij.⁹³

Aktualizimi i sunnetit / tradicionales si modernitet

Sipas disave vetë shtruarja e pyetjes së qëndrimit tonë ndaj sunnetit apo ndaj tradicionalitetit është diç jashtë aktualitetit, është rezultat pikërisht i modernitetit tonë ose i pakëndshmërisë sonë ndaj mënyrës së përsiatjes çfarë është sot, me parashtrimin se jemi njerëz modernë, në mënyrë imanente.

Disa intelektualë e filozofë e shohin tradicionalitetin edhe si botëkuptim edhe si mënyrë jetese, përmbajtja e të cilit buron nga cilësia hyjnore dhe pejgamberike. Ky tradicionalitet paraqet aromën, substancën, forcën avangarde dhe shtyllën e pandryshueshme të historisë njerëzore.⁹⁴

Në anën tjetër, shumica e njerëzve ende nuk e kuptojnë domethënien e modernitetit. Sipas tyre problemi qëndron në çështjen se njeriu në vend të që udhëtojë me gomar, fluturon me aeroplan. Për këtë arsye, duke mos e

⁹² "Racionalizmi në kontekstin islam është tendencë e konsiderimit të inteligjencës apo të arsyes (al-aql) si një prej kuptimeve parimore në njohjen e së vërtetës në religjion." Sipas: Karim Douglas Crow, op. cit., pp. 124.

⁹³ Sipas: Dinami, <http://www.ibn-sina.net>

⁹⁴ Sipas: R. Hafizović, <http://www.ibn-sina.net>

kuptuar problemin në thelb dhe duke mos e pranuar këtë pikëpamje, ata janë të qetë. Por, me kalimin e kohës, gjendja sigurisht do të përshkallëzohet. Rënia dhe bastardimi moral në këtë kohë r paralajmëron këtë gjendje.⁹⁵

Si të kuptohet kthimi te sunneti / tradicionalja

Kur tashmë u shtruan disa përkufizime të pjesërishme të sunnetit dhe të nocionit të tradicionales, lind pyetja e kthimit te sunneti apo tradicionalja, jo në kuptimin e një kategorie kohore, por të një tradite të amshueshme, me të cilën nënkuptohet kategoria e asaj ezeliene, amshuese dhe pa fillim. Pra, kujt t'i kthehemi, krahas Shpalljes së Zotit, pejgamberëve të Zotit, fjalëve të pejgamberëve të Zotit? Meqë Shpallja kur'anore dhe sunneti e hadithi pejgamberik si praktikë e mendimit të Pejgamberit të Islamit janë të amshueshme, të pakonsueshme dhe të pashtershme në pikëpamje të përmbajtjes, kjo do të thotë se në jetën tonë ne duhet të gjejmë përgjigjet, mënyrat dhe modelet më të përshtatshme, të cilat, me forcën e tyre do ta dëftonin dhe dëshmonin këtë dhe kthimin te sunneti apo tradita si të pa diskutueshëm. Por, këtë kthim nuk duhet perceptuar si një gjest, veprim fizik, të shpejtë, momental, por si harmoni të vazhdueshme të ritmit të jetës tënde të përditshme me ritmin e vullnetit dhe synimit hyjnor, me porositë shpirtërore të Pejgamberit të Islamit. Kthimin nuk duhet perceptuar as si mohim të të gjitha të arriturave pozitive dhe të dobishme të qytetërimit bashkëkohor. Ato duhet

95 Sipas: Dinami, http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp.

pranuar dhe mundësisht përparuar nga ne, por jo si shkaqe dhe zotërues të historisë dhe natyrës, por si zgjidhje dhe mjete të jetës së përditshme.⁹⁶

Nëse traditën e kuptojmë ekskluzivisht si të kaluar dhe nëse kthimin të tradita e marrim si kthim në të kaluarën, me të drejtë do të shtrohet pyetja: në cilën të kaluar të kthehem?

Kthimi ynë në traditë nuk është kthim në të kaluarën, por kthim të Zoti, mbështetjes së amshueshme, jashtëkohore dhe jashtëhapësinore. Kthimi të Zoti, i cili me mëshirën e Tij të pakufizuar krijoi botën dhe njeriun në të, kthimi të Zoti, në duart e të cilit është jeta dhe vdekja jonë, të Zoti, i cili nuk është në kohë, në të kaluarën, të tashmen dhe në të ardhmen.

Për mua kthimi të tradita do të thotë kthim të Zoti i fesë sime, Zoti i madhërueshëm, i Gjithëmëshirshmi, Mëshirëploti, sepse unë mbështetem të Ai, i dorëzohem Atij dhe kështu bëhem i qetë dhe i zhbrenjosur.

⁹⁶ Sipas: R. Hafizović, http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp

Procesi i dialogut kulturor-filozofik i proveniencës perëndimore dhe i kulturës, traditës dhe filozofisë orientale islame

Ku qëndron pra roli i shqiptarëve dhe i këtyre trojeve në procesin e dialogut kulturor dhe filozofik ndërmjet proveniencës kulturore-filozofike perëndimore dhe kulturës, traditës dhe filozofisë së proveniencës orientale.

Është vështirë të pohohet me saktësi ku qëndron roli ynë në dialogun ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit në rrafshin e filozofisë dhe të kulturave dhe traditave filozofike. Kjo sidomos për shkak se si Shqipëria ashtu edhe Kosova dhe trojet e tjera nuk kanë identitet të profilizuar kulturor-filozofik. Shkaqet janë evidente: Shqipëria, ndonëse shtet, ende është me identitet **pa identitet**, kurse Kosova dhe trojet e tjera shqiptare janë në kërkim të identitetit politik, ekonomik, kulturor. Ka zëra të vetmuar që përpiqen t'i vendosin tokat shqiptare në vendin qendror apo aty afër, ku kanë ekzistuar rreth 2 mijë vjet, si ndërmjetësues mes krijimeve më të ndryshme të Lindjes dhe Perëndimit. Në këtë ndërmjetësim, vendet tona krijuan edhe trashëgiminë vetjake, perëndimore dhe orientale (sidomos në gjuhën arabe, persiane, turke dhe vendëse). Kjo mund të vërehet nga trashëgimia e ruajtur shpirtërore.

Mirëpo, ky identitet duhet avancuar: të vendoset kontinuiteti shpirtëror me krijimet më të pasura, klasike por edhe moderne, të senzibilizohet brezi i ri për studimin e trashëgimisë së pasur shpirtërore, pa të

cilën nuk ka ndërtim dhe suprandërtim të identitetit vetjak musliman.

Niveli i perceptimit dhe i njohjes së mendimit filozofik islam ndër ne

Në ç'nivel është të kuptuarit dhe njohja e mendimit filozofik islam në qarqet akademike, ndër intelektualë dhe ndër studentë?

Qëndron fakti se jo vetëm në Kosovë dhe në Ballkan por edhe në vendet muslimane, filozofia islame është sot shumë pak e njohur, madje edhe në qarqet akademike. Ende ka mendime se ideja filozofike në Islam përfundon me Ibn Rushdin (vd. 1198). Ndaj, nuk duhet habitur pse filozofia islame dhe trashëgimia e pasur filozofike islame nuk njihet në vendet tona. Deri edhe shumë vende më të mëdha e më të pasura nuk mund të lavdërohen me këtë gjendje. Ende mungojnë veprat më elementare të historisë së filozofisë së vetë filozofisë. Disa përpjekjeve⁹⁷ të viteve të fundit janë inkurajuese por të pamjaftueshme.

⁹⁷ Vlen të theksohen veprat e botuara në gjuhën shqipe nga fusha e filozofisë islame: H. Corbin, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1998; A. F. El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002, disa përkthime që ende janë nëpër sirtarë të botuesve dhe ndonjë tjetër më pak e rëndësishme.

Konceptet e moralit islam

1. Perceptimi i koncepteve të moralit islam

Sipas dy burimeve kryesore të Islamit, Kur'anit dhe Hadithit, morali islam ka katër shkallë, domethënë katër koncepte, katër gradacione. Secili nga katër konceptet është i ndërvarur nga tjetri. Secili rrjedh nga tjetri dhe njëkohësisht paraqet bazën për mbindërtimin e konceptit tjetër.⁹⁸ *Imani* apo *besimi* është baza e kësaj ngrehine. Mbi të, respektivisht mbi imanin, është ndërtuar struktura e *Islamit*, e pastaj ajo e *takvallëkut* dhe e *ihsanit*. Pa iman asnjëri nga konceptet e theksuara nuk është i qëndrueshëm. Po ashtu, *imani* do të thotë se mbistruktura, edhe nëse arrin të ndërtohet, do të jetë e luhatshme, e paqëndrueshme dhe e mangët. Kurse *imani* i mangët, i kufizuar

⁹⁸ Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *El-Usus'ul-ablakijjeti li hareket'il-islamijjeti*, Bejrut, pa vit botimi, fq. 44 - 46. Moralit islam disa dijetarë e vendosin në disa parime themelore: 1. Zoti është krijuesi dhe burimi i gjithë së mirës, së vërtetës dhe së bukurës; 2. Njeriu është mëkëmbësi i përgjithshëm, dinjitoz dhe i ndershëm i Zotit; 3. Gjithçka që Zoti vendosi në qiej dhe në tokë, e vendosi në shërbim të njerëzimit; 4. Zoti me mëshirën dhe urtësinë e tij e ngarkon njeriun vetëm me atë që mundet, duke mos i ndaluar shfrytëzimin e të mirave; 5. Maturia, praktikiteti dhe baraspesha si garantues të një moralit të shëndoshë; 6. Në parim në gjitha gjësendet janë të lejueshme, përveç atyre që janë përcaktuar (ndaluar) qartë e të tjera, të cilat, nëse përfillen, garantojnë ecje përpara. Shih: Hamude Abdulati, *Islami në fokus*, Shkup, 2000/1421, fq. 89.

njëkohësisht do të thotë edhe *islam*, *takvallëk* dhe *ihsan* i kufizuar. Asnjë njeri i arsyeshëm nuk do të ngrejë ndërtesë pa bazë solide, që do të thotë se është i domosdoshëm forcimi i konceptit të Ilamit para konceptit të takvallëkut, dhe koncepti i takvallëkut para konceptit të ihsanit.⁹⁹

Kemi tendenca që koncepti i *takvallëkut* dhe i *ihsanit* të përvetësohet pa arritur konceptin e imanit dhe ihsanit, pra koncepti i imanit dhe i islamit të kuptohet shumë ngushtë. Ky konceptim i gabueshëm do të krijojë përfytyrim të kufizuar të moralit islam. Prandaj, këto katër koncepte i posedon çdo pejgamber, me theks të veçantë se pejgamberët e hershëm kanë qenë të dalluar në njërin nga këto katër koncepte. Për shembull, Ibrahimit a.s. mund t'i atribuohet koncepti i lidhur me *imanin* (besimin), Musait a.s. koncepti i lidhur me *islamin* (ligjin), kurse Isait a.s. koncepti i lidhur me *ihsanin* (rrugën) etj. Te Pejgamberi i fundit, Muhammedi a.s., gjejmë sintezën e të gjitha këtyre koncepteve.¹⁰⁰

2. Imani

Besimi në Allahun e madhëruar

Imani nënkupton besimin në njësinë e Allahut xh. sh. dhe në pejgamberinë e Muhammedit a. s. Të gjithë ata që e dëshmojnë këtë besim përmbushin kërkesat juridike për të hyrë në gjirin e Islamit dhe bëhen të privile-

⁹⁹ Shih gjerësisht: Jusuf El-Karadavi, *Veçoritë e përgjithshme të Islamit*, Prishtinë, 2002, fq. 179.

Shih komentin e hadithit të njohur mbi *imanin*, *islamin* dhe *ihsanin*. Adnan Silajdžić, *40 Hadisa s tumačenjem*, Zenicë, pa vit botimi, fq. 33-40.

¹⁰⁰ Gjerësisht: Frithjof Schuon, *Dimenzije islama*, Sarajevë, 1996, fq. 92.

gjuar të quhen *muslimanë*. Mirëpo, a do të mjaftojë vetëm dëshmimi? Ndonëse disa thonë se mjafton, është mendim i përgjithshëm se *dëshmimi* i vetmuar, pa islamin, takvallëkun dhe ihsanin do të jetë godinë e papërfunduar.

Mendimi mbi besimin në Zotin xh. sh. për njerëzit e ndryshëm ka domethënie të ndryshme. Disa nuk dinë më tepër pos se Allahu xh. sh. ekziston, se Ai është Krijues i gjithësisë dhe se Ai është Një. Të dytët e kuptojnë Allahun si synim të adhurimeve tona dhe se Ai duhet të adhurohet. Të tretët se Ai nuk ka rival, se e di të fshehtë, se e dëgjon lutjen, se plotëson nevojat dhe dëshirat njerëzore etj. Aty ku koncepti i imanit është i paplotë, jeta islame mund të përfundojë me kompromis ndërmjet Islamit dhe kufrit, duke i dhënë betimin Allahut dhe duke rebeluar kundër Tij, njëkohësisht.¹⁰¹

Po kështu, thellësia e besimit në Allahun nuk është e përhershme. Disa e besojnë Allahun, por nuk bëjnë as sakrificën më të vogël në emër të tij. Të dytët e duan Allahun, por disa gjëra i duan më shumë se Allahun, që do të thotë se Allahu është në rend të dytë. Të tretët janë në gjendje të sakrifikojnë vetveten dhe pasurinë për Allahun, por nuk kanë dëshirë të heqin dorë nga dëshirat, idetë dhe mendimet e tyre.

Fuqia e *imanit* do të zbulohet në jetë me analizimin e qëndrimeve të tij. Në fakt, morali islam do të dështojë atje ku baza e *imanit* është e dobët.

Godina e plotë mund të ndërtohet me besimin e njeriut në Allahun xh. sh., me bindjen se çdo gjë që posedon ai dhe vetë ai është pronë e Allahut. Ky njeri e pranon Allahun si Pronarin e vetëm legjitim, si Synim të adhurimit dhe të nënshtrimit, Ligjvënës për vete dhe për të gjitha krijesat. Po sipas këtij koncepti, njeriu pranon t'i

¹⁰¹ Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *El-Usus'ul-ahlakijje ...*, po aty, fq. 46 - 47.

nënshtrojë simpatitë dhe antipatitë e tij kundrejt vullnetit të Allahut, duke e anuluar unin e vet dhe duke i formësuar idetë, dëshirat, epshet dhe përsiatjet në pajtim me dijen që Allahu e ka komunikuar në Librin e Shenjtë, në Kur'anin fisnik. Me veprime të këtilla, njeriu do t'ua revokojë lojalitetin e tij forcave që janë kundër Allahut xh. sh. dhe do t'ia dorëzojë Absolutit Suprem. Ky është imani i mirëfilltë.¹⁰²

3. Islami

Kushtimi ndaj Allahut të madhëruar

Godina e Islamit mund të ngrihet vetëm mbi themele të forta dhe të sigurta të imanit, sepse *islami* është demonstrimi praktik, historik i imanit. Raporti ndërmjet tyre është si raporti ndërmjet farës dhe frytit. *Imani* është fara, kurse *islami* është fryti. Nëse është i pranishëm te njeriu, imani do të manifestohet në jetën praktike të tij, në moralin e tij, në mirësjelljen e tij, në raportet e tij me të tjerët, në zgjedhjen e aktivitetit, në karakterin e luftës dhe të angazhimit të tij, në planifikimin dhe shfrytëzimin e kohës, të energjisë dhe të aftësisë.¹⁰³

¹⁰² Imani i mangët nuk mund të përmbushet me gjatësinë apo me shkurtësinë e mjekrës, me mënyrën e veshmbathjes, me artikullimin (leximin) e vazhdueshëm e këmbëngulës të frazave të ndryshme të lutjeve apo me faljen e namazeve fakultative e me futjen e mëdyshtjes në vlerat fetare tradicionale, me kontestimin e shkollave në besim, jurisprudencë e të tjera në emër të burimësisë formale. Shih gjerësisht: Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *El-Usus'ul-ablakijje...*, po aty, fq. 48-50. Krahaso: Xhon Espozito, *Oksfordska istorija islama*, Beograd, 2002, fq. 113.

¹⁰³ "A nuk ke kujtuar se si Allahu bëri shembull: 'Fjalën e mirë si pema e mirë, rrënjët thellë (në tokë) e degët lartë'". Ibrahim, 24; "Muhamedi është i dërguar i Alla-

Nëse parimet joislame i kanë shtypur parimet islame të një njeriu, kjo është shenjë se aty mungon imani, është shenjë se imani është shumë i dobët. Nëse njeriu ndjek tërë jetën rrugën joislame është e qartë se tek ai imani nuk ekziston aspak ose toka ku është hedhur fara nuk është pjellore, që fara e mbjellë të japë fryt.¹⁰⁴

Allahu përmend shpesh *besimin* dhe *veprat e mira* së bashku. Të gjitha premtimet për një të ardhme të mirë për myslimanët, që i ka dhënë Allahu, janë të aplikueshme për besimtarët që sinqerisht i dorëzohen vullnetit të Allahut. Nëse vullneti i dikujt dallon nga vullneti i Allahut, nëse lojaliteti ndaj të tjerëve ekziston krahas me lojalitetin ndaj Allahut, nëse kujdesi është orientuar ndaj aktiviteteve të ndryshme, por jo edhe në luftën për rivendosjen e udhëheqjes dhe të sundimit të Allahut, imani lëngon nga sëmundjet dhe mangësitë.¹⁰⁵

but, e ata që janë me të (sahabët) janë të ashpër kundër jobesimtarëve dhe të mëshirshëm ndërmjet vete, ti i sheh ata kah përulën (në ruku) duke rënë me fytyrë në tokë (në sexhde), e kërkojnë prej Allahut që të ketë mëshirë dhe kënaqësinë e Tij ndaj tyre. Në fytyrat e tyre shihen shenjat e gjurmës së sexhdes. ...". El-Fet'h, 29.

¹⁰⁴ Shih disa ajete kur'anore: Et-Tewbeh, 44-45; En-Nur, 47-50; El-Ma'un, 1-3.

¹⁰⁵ Ky problem imponon që vëmendja të përqendrohet në pikat vijuese:

1) Njeriu nuk mund të mos e vërejë faktin se edhe *imani* (besimi) edhe *amel'us-salihu* (veprat e mira) thuajse gjithnjë janë cekur së bashku dhe se të gjitha premtimet dhe shpërblimet janë kushtëzuar me këto dy çështje. En-Nisa, 124; En-Nahl, 97; El-Isra, 19.

2) Të gjithë ata që deklarojnë se besojnë nuk janë domosdoshmërisht besimtarë të vërtetë, shumë prej tyre dëftojnë shenja të dobësisë, pafuqisë dhe hipokrizisë në zemrat e tyre. El-Bekareh, 8-10; El-Huxhurat, 14; El-Maideh, 41.

3) Kur'ani e përshkruan besimin si atribut të domosdoshëm të besimtarit. Është sinjifikative se shpesh i fton besimtarët 'të besojnë' që ta arrijnë besimin e vërtetë. Ky do të ishte absurd semantik sikur deklarimi i besimit dhe besimi i vërtetë të ishin identik. En-Nisa, 136; El-Hadid, 7-8; En-Nur, 62.

4) Përpjekja që të vendoset udhëheqja e Allahut është kriteri më i rëndësishëm. Vendosja dhe ruajtja e sistemit të jetës së bazuar në udhëzimin e Allahut kërkon nga njerëzit e drejtë të posedojnë fuqi organizative kolektive. Ata që thyejnë këtë parim nuk mund të shpaguhën vetëm me deklarimin

Njerëzit që mashtrojnë opinionin me lojalitet të rrejshëm nuk do të kenë fitim në Ditën e gjykimit, përkundrazi, do të jenë të përbuzur dhe të dënuar.

4. Takva-llëku Vetëdija mbi Allahun e madhëruar

Takvallëku nuk është vetëm një formë, mënyrë e veshmbathjes apo dukuri formale, por, për më tepër, gjendje e brendshme e shpirtit që manifestohet në të gjitha segmentet e jetës.

Takvallëkun e përbën devotshmëria e njeriut ndaj Allahut, vetëdija për detyrat e tij ndaj Allahut dhe vetëdija mbi përgjegjësinë para Tij, vetëdija se bota është vendi i sprovës për njeriun për një kohë të caktuar. Vetëdija e iluminuar me devotshmëri bëhet aktive.¹⁰⁶

verbal të shهادetit dhe me falje të namazit fakultativ. Et-Tewbeh, 44-45; Et-Tewbeh, 81-84; El-Huxhurat, 15; El-Enfal, 74; En-Nisa, 95.

¹⁰⁶ Kur'ani e përslikruan *takvallëkun* si cilësi gjithpërfshirëse morale të rendit më të lartë: "Nuk është tërë e mira të ktheni fytyrat tuaja kah lindja ose perëndimi, por mirësi e vërtetë është ajo e atij që i beson Allahut, ditës së gjykimit, engjëjve, librit, peygamberëve dhe, pasurinë që e do, ua jep të asfërme, bonjakëve, të varfërve, udhëtarëve, lypësve dhe për lirimin e robërve, dhe ai që e fal namazin, e jep zeqatin dhe ai që e zbaton atë që e premtonte, e të durueshmërit në skamje, në sëmundje dhe në flakën e luftës. Të tillë janë të sinqertit dhe të tillë janë të devotshmit". El-Bekareh, 177;

"Ky është libri që nuk ka dyshim në të (sepse është prej Allahut) është udhëzues për ata që janë të devotshëm. Të cilët e besojnë të fshehtë, e kryejnë falsen dhe prej asaj që Ne u kemi dhënë ata japin. Dhe ata të cilët besojnë në atë që t'u shpall Ty, dhe në atë që është shpallur para Teje, dhe që janë të bindur plotësisht për jetën e ardhshme në Botën tjetër." El-Bekareh, 2-4; "O ju që keni besuar, mos ngrini zërin tuaj mbi zërin e Pejgamberit dhe mos iu ngërmoni atij si i ngërmobeni njëri-tjetrit, e të zhduken veprat tuaja duke mos ditur ju. Ata që ulin zërat e tyre pranë të Dërguarit të Allahut, Allahu zëmrat e tyre i ka përshtatur për devotshmëri, ata kanë falje mëkatesh dhe shpërblim të madh." El-Huxhurat, 2-3.

Takva është “ruajtja e kufijve të All-llahut, vetëdija e plotë mbi All-llahun xh. sh., devotshmëria dhe zbatimi i zellshëm i dispozitave të tij”, domethënë “është dëgjueshmëri publike dhe e fshehtë ndaj All-llahut xh. sh.”¹⁰⁷

Kjo gjendje manifestohet në tërë mënyrën e përsiatjes së njeriut dhe me anë të të gjitha veprave.

Thelbi i takvallëkut qëndron më tepër në zemër dhe mendje sesa në formën e jashtme; më tepër në ide, emociione, prirje, në mënyrën e përsiatjes, në shfrytëzimin e kohës dhe të energjisë sesanë pedanterinë dhe saktësinë e tepruar të hollësive formale¹⁰⁸.

Takvallëku kërkon kohë, guxim, durim, dije, vullnet. Ai zhvillohet shkallë-shkallë dhe sjell fryte pas një kohe të gjatë, ashtu si druri që kërkon kohë për të dhënë fryt: të hidhet fara, të rritet, të lulëzojë dhe të japë fryt. Formalistët nuk ndjekin takvallëkun e mirëfilltë, por atë formë takvallëku që në dukje krijon famë dhe nam ndër njerëzit që i vë në lajthitje ata dhe i bën që me imponimin e mënyrën e tyre të jetës të përçajjnë dhe grindin komunitetin dhe umetin e vet, por në anën tjetër të “koo-perojnë” me sukses me jomyslimanët dhe të nënshtrohen bindshëm nga jomyslimanët.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Xhemaludin Llatiq, *Bazat e pedagogjisë kur'anore*, Prizren, 2002, fq. 16-17.

¹⁰⁸ Pedanteria e tepruar në hollësitë formale manifestohet në mënyra dhe fusha të ndryshme: kush mban mjekër më të shkurtër sesa e caktojnë “ata” do të kërcënohet me ekskomunikim; kush mban pantallona nën uyjën e këmbës do të dënohet me zjarr xhelenemi; kush falet sipas medlihebit hanefit ai rangohet nga mëkatari deri në jomysliman. Sipas tyre, mosrespektimi i çështjeve dytësore dhe i çështjeve që janë rezultat i bindjeve të tyre është herezi. Mirëpo, ata heshtin para kërkesave të moralit islam se kurrë nuk duhet pajtuar me kushtet në të cilat Islami është i nështruar para moralit dhe rregullave jofetare islame. Shih: Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *El-Usus'ul-ablakijje ...*, po aty, fq. 58-59.

¹⁰⁹ Xhon Espozito, po aty, fq. 114-115.

5. Ihsani

Devotshmëria e mirëfilltë

Ihsan-i është shkalla më e lartë e Islamit. Ai nënkupton njëkohësisht bukurinë, bamirësinë dhe virtytet më të larta, përkushtimin e thellë, dashurinë e singertë, besnikërinë e mirëfilltë dhe sakrificën, ato që e bëjnë muslimanin të identifikohet plotësisht me Islamin¹¹⁰, apo si e thotë këtë S. H. Nasri “të vetëdijësohet për përqendrimin e cilësive të Mëshirës dhe Dashurisë, Paqes dhe Bukurisë brenda universit shpirtëror islam.”¹¹¹

Thelbi i *ihsanit* është dashuria ndaj Allahut të lartësuar, që e motivon njeriun ta përvetësojë kënaqësinë e Tij. Me dallim nga *muttekitë*(të devotshmit), të cilët janë njerëz të dëgjueshëm, të respektueshëm dhe të besueshëm, lëvdata dhe shpërblimi është për *mubsinët*. Ata përbëjnë forcën e vërtetë të Islamit, ngase këtë grup Kur’ani dhe Hadithi e kategorizon si grup aktiv, sepse virtytin e ihsanit e konsideron aktiv.¹¹² Misionin e Islamit mund ta përmbushë vetëm ky grup.¹¹³ Ndaj, nuk mund të konsiderohen

¹¹⁰ *Ihsan*-i përkufizohet si gjendje e lartë e të arriturave morale, ekzekutim i veprës morale në pajtim me idealin moral me ndjenjën shtesë të përkushtimit të thellë ndaj gjerave të Zotit, të kryer në mënyrën më të dashur, të motivuar me dashurinë unike ndaj Zotit. Kryerja e veprave të nderlime paralelisht me besimin është vetëm fazë në jetën morale të njeriut që pas disa shkallëve rezulton në *ihsan*. Shih: M. M. Sharif, *Historija Islamske Filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 194-196. Krls.: Seyyed Hossein Nasr, *Srce islama*, Sarajevë, 1423 h./2002, fq. 298-299.

¹¹¹ Seyyed Hossein Nasr, *Srce islama*, po aty, fq. 299.

¹¹² Gjon Esposito, po aty, fq. 115.

¹¹³ Është e pamundur në gjuhën shqipe të gjejmë shprehje që do ta mbulonin vëllimin, gjerësinë, domethënien dhe rëndësinë e fjalës *ihsan*, por ja disa nga kuptimet: të bëhetmirë në mënyrën më përkatëse, të arrihet më e bukura, e shkëlqyeshmja, synimi kah e mira dhe e përkryera, ndryshimet të bëhen si obligim dhe nevojë e brendshme, jo si pasojë e dëshimit apo

mubsinë ata që qëndrojnë pasivë dhe shikojnë se si forcat e kufrit (mosbesimit) zotërojnë mbi fenë e Allahut, se si dispozitat e Allahut injorohen plotësisht dhe si ligjet e Allahut, në rastin më të mirë nëpërkëmben, shpërfillen, kurse në rastin më të keq blasfemohen, anulohen, shkel-
len.¹¹⁴ Nuk konsiderohen *mubsinë* ata që shikojnë gjakftoftë shkatërrimin e shoqërisë muslimane pa ndjenjën e domosdoshmërisë që të ndërrohet gjendja faktike dhe, edhe më keq, i mashtrojnë edhe të tjerët që ta pranojnë gjendjen e nënshtrimit. A mund të quhen *mubsinë* njerëzit që pranojnë kushtet e lartpërmendura dhe falin namaz fakultativ (salat'ud-duha, tehexhahud ...), kalojnë kohën në meditim, dhikr dhe në mësimin e Kur'anit dhe Hadithit, në aplikime hollësive më të imëta të fikhut dhe të sunetit, por në aspektin religjioz më parë pranojnë t'u nënshtrohen dispozitave joislame se sa të sakrifikohen për fjalën e Zotit. Kjo gjendje në çdo shoqëri, shekullare apo religjioze, konsiderohet renegatizëm, tradhti, pa marrë

dëftimit të jashtëm. Me fjalë të tjera, *ihsani* është ashtu si e përkufizon një hadithi i Muhammedit a. s.: "Ta adhurosh Allahun sikur e sheh Atë, sepse edhe pse ti nuk e sheh Atë, Ai sigurisht të sheh ty." Muslimi e transmeton nga Omeri r. a. Sipas: Imam En-Nevevi, *Dyqzet Hadithe dhe Shtojca e Ibni Rexhebit*, Shkup, 1413 h./1992, fq. 12-13. Shih komentin e këtij hadithi: N. Ibrahim, *Tri hadithe me përkthim dhe komentim*, Prizren, 1413 h./1992, fq. 19-20. Adnan Silajdzic, po aty, fq. 33-40. Shih: Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *El-Usus'ul-ablakijje ...*, po aty, fq. 62-64. Për kuptimet e ihsanit shih edhe: Afif Abdulfettah Tabbareh, *Ruhu'd-din'il-islamijji*, botimi IX, Bejrut, 1392 h./1972, fq. 201-202.

¹¹⁴ Shih analizën e rafinuar në: Muhammed Kutub, *Kabesatun min'err-rresuli*, botimi IX, Bejrut, 1404 h./1984, fq. 80-93 ose përkthimin shqip: Muhammed Kutub, *Shkëndija peygamberike*, Shkup, 2002, fq. 93-110. Ajeti ku'anor "Allahu urdhëron drejtësi, bamirësi (ihsan), ndihmë të afërme, ndalon imoralitetin, të neveriturën dhe dhunën. Ju këshillon ashtu që të merrni mësim" (En-Nahl, 90) ka zbritur pas lixhretit në Medinë dhe tregoi se besimtarët ndërmjet tyre duhet t'i zbatojnë parimet e njohura islame, sikur muhaxhirët dhe ensarët atëbotë. Shih meditet e Es-Sebtiut rreth këtyre parimeve: Gjon Espozito, po aty, fq. 116-119.

parasysh traditën apo formën e jashtme të veshmbathjes së tyre dhe të shenjave të tjera dalluese.¹¹⁵

Bamirësia, në raport me të tjerët manifestohet në disa rrafshe: në raport me prindërit; me farefisin; me bonjakët; me të varfërit; me udhëtarët; me shërbëtorët; me botën e rëndomtë; me botën shtazore dhe; në raport me punët fizike.¹¹⁶ Mbi institucionin e ihsanit Islami ngre sistemin politik, ekonomik, shoqëror, e cakton pozitën e njeriut në shtet dhe të shtetit mbi individin, ngre marrëdhëniet ndërkombëtare dhe brendashtetërore, në paqe dhe luftë.¹¹⁷

Këto dhe të tjera e bëjnë muslimanin musliman të vërtetë, intelektual, të devotshëm, energjik, të moralshëm, praktik.

¹¹⁵ A mund të mendojë kush se Allahu nuk i njeh ata që e besojnë sinqerisht. A mund të përfytyrohet se dikush do ta mashtrojë Allahun me gjatësinë e mjekrës, me shkurtimin e pantallonave, me faljen e nafileve, duke vënë “diçka” në vendin e sexhdes, me faljen ‘ndryshe’ të namazeve dhe me shenjatat e tjera të jashtme në ditën kur do të gjykohen njerëzit dhe kur do të vlerësohet lojaliteti i tyre kundrejt Allaut të madhëruar. Shih: Ebu’l-A’la El-Mewdudi, *El-Usus’ul-ablakijje ...*, po aty, fq. 66-67.

¹¹⁶ Shih: Ebu Bekr Džabir El-Džezairi, *Put pravog muslimana*, I, Zenica, 1421 h. / 2000, fq. 231-232; Afif Abdulfettah Tabbareh, *Rabu’ d-din’il-islamijji*, botimi IX, Bejrut, 1392 h. / 1972, fq. 201-205.

¹¹⁷ Muhammed Kutub, *Shkëndija pejsamberike*, op. cit., fq. 93-110.

Përqasjet ndërmjet moralit dhe fesë

A. Vizioni etik i botës

Vizioni etik i botës është i pranishëm në mënyrën më madhështore në historinë e njeriut dhe të raportit të tij me Krijuesin e tij.¹¹⁸ Zoti ua dërgon popujve peygamberët e vet që t'u sjellin *dritë* dhe *dije* dhe që ta korrigjojnë jetën e tyre. Shumica e ajeteve e theksojnë këtë fije të pashkëputur të peygamberëve të Zotit dhe përfundimin kryesisht mosmirënjohës të njeriut, i cili mohon njohjen e shenjave që ia ka dërguar Krijuesi i tij. Ja si lindin popujt e pafe.¹¹⁹ Mirëpo, asnjë popull nuk ka mbetur pa u njoftuar nga Zoti me mjetet, mënyrat dhe rrugët e shpëtimit të tij: 1. Besimi në Zotin Një të Vetmin; 2. Veprimi i mirë dhe; 3. Mirësjellja modeste, korrekte dhe bujare.¹²⁰

Mendimi se nëse ligjet materiale dhe të arriturat

¹¹⁸ Abdulkerim Zejdan, *Usul'ud-da'veti*, botimi III, El-Iskenderijeh, 1396 h./1976, fq. 76 e pas.

¹¹⁹ Shih: Yusuf Al-Qaradawy, *Introduction to Know Islam*, Kajro, 1997, fq. 21-24. Krihs.: Marcel A. Boisard, *Humanizëm Islama*, 1423 h./2002, fq. 62-63; Ahmed Emin, *Kitab'ul-ablak*, op. cit., 15-16.

¹²⁰ Georges G. Corm, *Prilog proučavanju multikonfesionalnih društava – Društveno-pravne i političke posljedice religioznog pluralizma*, Sarajevë, 1977, fq. 143; Për aspektin moral, por edhe shpirtëror, politik, ekonomik dhe shoqëror shih: Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *Nidham'ul-hajati fi'l-islam*, Riad, 1404 h./1984, fq. 19 dhe 7-85.

shkencore zbatohen përpikërisht dhe korrektësisht, ato mund të sigurojnë më vete jetë solide dhe zhvillim normal për individët dhe shoqërinë është i paqëndrueshëm.¹²¹ Shembujt e shumtë nga jeta e përditshme e dëshmojnë të kundërtën. Jeta dëfton se morali është ai që vendos për jetën e njeriut dhe të bashkësisë së tyre dhe se e drejta dhe ligji mund të sigurojnë vetëm çështje joqenësore dhe plotësime të caktuara.¹²² Kategoritë morale të vetëdijes, të ndërgjegjes, të turpfit, pa ndërhyrë nga jash-të, i harmonizojnë veprimet e veta me interesat e qytetarëve dhe të bashkësive të tjera në fushat ku ligji nuk ka paraparë rregulla dhe sanksion apo aty ku nuk është i zbatueshëm.¹²³ Çdo rend juridik dhe shoqëror do të humbte rëndësinë dhe vlerën e vet praktike pa njerëz të formuar moralisht, pa njerëz të sinqertë dhe të drejtë, pa njerëz të ndërgjegjshëm dhe qëllimorë, të sjellshëm dhe të kujdeshëm. Kulturat më të mëdha botërore, në kohën e moralit të shëndoshë, në paqe dhe luftë, me mjete të pakta materiale, qenë të afta për vepra të mira, kurse në kohën e degjenerimit moral, me mjete të shumta materiale nuk qenë të gjendje të plotësojnë nevojat normale.¹²⁴

¹²¹ Ndonëse këtë e sheli vetëm në rrafshin historik, social, eksterior, V. Dil-taj megjithatë pranon se *religjioziteti* bën pjesë në themelet e objektivizimit dhe të organizimit të frymës (dub), dhe këtë, sipas tij, e vërteton edhe historia edhe refleksionet antropologjike, ... që lidh përjetimin dhe konceptimin te poeti, artisti, besimtari dhe filozofi. Shih: Vilhelm Dil-taj, *Izgradnja istorijskog sveta u dubovnim naukama*, Beograd, 1980, fq. 325.

¹²² Mustafa Abd'ul-xhevvad Imran, & Imad Hafaxhi Salim Amir, & Muhammed Abd'ul-fudajl Muhammed Abd'ul-aziz El-Kusi, *El-Xhanib'ul-imanijji ve'l-ablakijji fi'l-islami*, Kajto, 1396–1397 h. / 1976-1977, fq. 205-208; Abbas Mahnud El-Akkad, *El-Mer'etu fi'l-Kur'ani*, Kajto, 1980, fq. 29 e pas.

¹²³ Urdhri moral islam, i cili do të mund të cilësohej si eskatologjik, është karakteristik me faktin se mendimi mbi Gjykimin e fundit i nxit myslimanët ta respektojnë Ligjin, ta mënjanojnë të keqen dhe ta predikojnë të mirën. Sipas: Marcel A. Boisard, op. cit., fq. 63.

¹²⁴ Shih: Ismet Ozel, *Tri çështje: Teknika, civilizimi, tëbuajësimi*, Prishtinë, 1998. Për raportet e filozofisë dhe etikës moderne evropiane shih: Mikel Difren,

Prandaj, për të qenë i pranueshëm për njerëzit, morali duhet t'i plotësojë disa kushte. Janë këto kushte që e dallojnë atë nga morali judaist dhe kristian apo edhe nga sistemet e tjera morale.

Në vazhdim le t'i theksojmë disa nga këto kushte:

1. Morali duhet të jetë *i arsyeshëm, vital*. (El-Kur'an, 29:45; 2:184; 62:9);

2. Morali duhet të jetë *universal* (për të gjithë popujt, racat dhe fetë). (El-Kur'an, 5:8);

3. Morali duhet të jetë *kompatibil dhe harmonik* me natyrën e njeriut (El-Kur'an, 7: 32);

4. Morali duhet të jetë *realistik, i zbatueshëm* (El-Kur'an, 5: 8); 42: 40; 16: 126; 2: 190;) etj.;

5. Morali duhet të jetë *i besueshëm* (El-Kur'an, 19: 12; 103: 1-3; 3: 110);

6. Morali duhet të jetë *i përgjithshëm* (jo i mbyllur brenda xhamisë, ose brenda disa riteve e formave të adhurimit). (El-Kur'an: 7:31; 34: 46; 51:21; 24: 27; 2: 279; 4:58);

7. Morali duhet të jetë *konzistent dhe i balancuar* (në plotësimin e nevojave të njeriut, kundrejt Brahmanizmit indus, Manikeizmit iranian, Stoicizmit grek, Monakizmit kristian, filozofisë materialiste judaiste dhe moderniste (28: 77; 2: 201; 35: 32).¹²⁵

Gjatë historisë vërejmë kryesisht tri përjasje të raportit ndërmjet fesë dhe moralit:

Za čoveka, Beograd, 1973, fq. 254-267.

¹²⁵ Gjerësisht: Yusuf Al-Qaradawy, *Introduction to Know Islam*, Kajro, 1997, fq. 92-102. Sejjid Kutub, *Dirasatun islamijeh*, botimi VI, Bejrut, 1403 h./1983, Bejrut, fq. 48.

1. Morali pa fe

Feja pa moral do të mbetet pa vlerën e vet reale dhe do të paraqiste vetëm një varfërim, një aplikim mekanik të ritualeve fetare, pa lidhje me jetën praktike, derisa *morali pa fe* do ta humbiste sanksionin e nevojshëm për jetën, sanksionin absolut. Morali dhe feja plotësohen në rrugëtimin e tyre deri te individi dhe shoqëria në përgjithësi. Feja i ofron jetës permanencë, njëmendësi dhe stabilitet të duhur, kurse morali i ofron jetës lëvizshmëri dhe dinamikë të duhur. Feja mbjell në shpirt njëfarë droje, respekti, kurse morali relativizon frikën dhe i jep liri të nevojshme. Feja çon drejt synimit më të lartë – daljes para gjyqit absolut, kurse morali ofron mënyrat si të arrihet ky synim: *perceptimi moral* → *ndjenjat morale* → *veprimi moral*.¹²⁶ Muhammedi a. s., lidhur me këtë temë, ka pohuar: **“Nuk ka besim pa moral dhe nuk ka moral pa fe.”**¹²⁷

Problemi i moralit pa Zot do të mbetet vetëm problem teorik, pa mundësi të verifikimit praktik, sepse historia njerëzore nuk ka shënuar asnjë bashkësi absolutisht joreligjioze.¹²⁸ Madje edhe ateistët më të mëdhenj nuk

¹²⁶ Zhvillimi i prirjes materialiste është mospërputhja e klimës shpirtërore dhe morale të njeriut me mendimet e lidhura me të besuarit në Zot e të adhuruarit e Tij. Sipas: Murteza Mutahhari, *Shkaqet e Animit nga Materializmi*, Tiranë, 2003, fq. 183.

¹²⁷ Me gjithë orvatjet që të gjejmë burimin e këtij hadithi, nuk e gjetëm, ndaj po e theksojmë si të tillë.

¹²⁸ John Locke (Llok), pararendës i utilitarizmit, mendon se e mira dhe e keqja janë të indentifikueshme me kënaqësinë dhe dhembjen, vetëm se këto të fundit nuk i konsideron synime morale, por mjete. Kënaqësia dhe dhembja përcaktohen si shpërblim dhe ndëshkim që pasojnë nga harmonia dhe aharmonia e veprimeve me ligjet morale. Risto Tubić (përgatitës), *Britanska filozofija morala – Etičke teorije od XVII do konca XIX vijeka*, Sarajevë, 1978, fq. 143-173.

mund të lavdërohen me ateizëm të pastër, sepse nga ndërgjegjja e tyre bartin një dozë religjioni nga e kaluara, nëpërmjet traditave të lindjes, martesës, vdekjes, këngës, kulturës së ushqimit, stilit të veshjes, arkitekturës, mënyrës së banimit, raporteve individuale, farefisnore, shoqërore, kulturës religjioze, trashëgimisë gojore dhe të shkruar dhe aspekteve të tjera të jetës.¹²⁹ Edhe po të synohet të formohet një brez thjesht ateist, duke krijuar kushtet e izolimit të plotë psikologjik, që individi të mos ketë kontakt me Kur'anin, Biblën, veprat artistike, veprat muzikore, dramat nga Sofokliu deri te Beketi, veprat arkitektonike, letrare e të tjera, kjo nuk do të arrihej.¹³⁰

F. Niçe pohon se “njeriu pa Zot, dashur pa dashur, hir e pa hir, nuk dëshiroi, nuk mund të bëhet i mirë. Për fat të keq, në Perëndim, Zoti është i vdekur.”¹³¹ Kurse Max Weber thekson se “shkenca kurrë nuk i ka dhënë vlera, virtyte, përmbajtje, kuptim dhe synim jetës. Këtë e bën vetëm religjioni, kurse shkenca është veçse një mjet i jetës”.¹³² Ftesën për moral dijetarët e konsiderojnë kusht, shtyllë të parë për ndërtimin e çdo shoqërie të shëndoshë, apo, si e tha këtë Shatobriani: “Etika është baza e çdo shoqërie.”¹³³

¹²⁹ Volterit i atribuohet thënia “Edhe sikur Zoti të mos ekzistonte, ne do të duhej ta krijonim atë.” Sipas: Yusuf Al-Qaradawy, *Introduction to Know Islam*, Kajro, 1997, fq.14. Krlhs.: Alija Izetbegović, *Islam izmedju Istoka i Zapada*, Beograd, 1989, fq.140-147. Krahaso: Vuko Pavičević, *Bazat e etikës*, Prishtinë, 1981, fq. 136-139; Murteza Mutahhari, *Shkaqet* op. cit., fq. 184.

¹³⁰ Shih: Alija Izetbegović, *Moral i religjia*, Etika u islamu në: Zbornik Radova III Simpozija Zagrebačke Džamije 1410/1990, Zagreb, 1991, fq. 46.

¹³¹ T. Mastnak pohon se në Perëndim “Zoti është i vrarë.” Shih: Tomazh Mastnak, *Zoti i blasfemuar dhe demokracia perëndimore*, Prizren, 1421/2000.

¹³² Cituar sipas: Mustafa Spahić, *Učenje Islama*, Zenica, 2002, fq. 65. Sejjid Kutub, *Dirasatun islamijeh*, botimi VI, Bejrut, 1403 h./1983, Bejrut, fq. 48.

¹³³ Cituar sipas: Afif Abdulfettah Tabbareh, *Rabu'd-din'il-islamijj*, botimi IX, Bejrut, 1392 h./ 1972, fq. 199.

2. Morali pranë fesë

Mendimi se feja dhe morali janë vlera të mëvetësishme, të izoluara dhe të ndara, por që ata duhet të koekzistojnë në mënyrë tolerante dhe jokontraverze, janë të paqëndrueshme, siç është i paqëndrueshëm morali pa fe: a mund të kërkojë njeriu, në emër të njeriut, atë që feja e kërkon prej tij në emër të Zotit¹³⁴, ashtu sikundër ishte i paqëndrueshëm pretendimi i tyre se: ateistët në vend të drojës nga përgjegjësia para Zotit ofrojnë *dashurinë e njeriut* ndaj së mirës nga *vetëdija dhe pa frikë*, sepse theksimi i njeriut në vend të Zotit do të ishte një lloj tautologjie dhe besimi në njerëzinë do të ishte vetëm një trajtë më e ulët e religjionit.

Në kundërshtim me tendencat dhe pretendimet e kohëpaskohshme të sistemeve të ndryshme filozofike dhe relikteve të mbetura të feve të shpallura, ka dominuar mendimi se feja dhe morali duhet të ecin tok njëri me tjetrin, jo njëri pranë tjetrit. Edhe Volteri¹³⁵ në fund të jetës së tij, edhe Kanti¹³⁶, por edhe filozofë të tjerë kanë mbështetur ecjen e moralit dhe të fesë së bashku.

Zh. Zh. Ruso pati shkruar: “Në fillim kam menduar se është e mundur të jesh i moralshëm e të mos besosh në Zotin. Tash e kam të qartë se kjo është e pamundur dhe se bindjet e mia të dikurshme ishin iluzione të thjeshta.”¹³⁷

Morali është te njeriu, por nuk është nga njeriu, sepse po të ishte morali nga njeriu, nuk do të mund të flisnim për të *mirën dhe të keqen*, por vetëm për *dobinë dhe dë-*

¹³⁴ A. Izetbegović, *Islam izmedju Istoka i Zapada*, op. cit., fq. 144.

¹³⁵ Shih: Fridrih Jodl, *Istorija etike*, I, Sarajevë, 1975, fq. 283-287.

¹³⁶ Shih: Vuko Pavicević, op. cit., fq. 417-439.

¹³⁷ Citati sipas: Halid Buljina, op. cit., fq. 820-823. Gjerësisht për konceptin e filozofit Ruso për moralin dhe religjionin shih: Fridrih Jodl, *Istorija etike*, I, op. cit., fq. 287-292.

*min, interesin dhe mosinteresin, pëlqimin dhe mospëlqimin. Nga parimi i moralit fetar, njeriu jofetar nuk bën mirë, por bën vepra kalimtare momentalisht të dobishme.*¹³⁸

3. Morali në fe

Te njeriu ndikojnë njëkohësisht feja edhe morali, të cilat, në angazhimin dhe ecjen e përbashkët, përpigjen të ndërtojnë vizione dhe vlera pozitive. Allahu i lartësuar thotë:

“Nuk është tërë e mira të ktheni fytyrat tuaja kah lindja ose perëndimi, por mirësi e vërtetë është ajo e atij që i beson Allahut, ditës së gjykimit, engjëjve, librit, peygamberëve dhe, pasurinë që e do, ua jep të afërmëve, bonjakëve, të varfërve, udhëtarëve, lypësve dhe për lirimin e robërve, dhe ai që e fal namazin, e jep zeqatin, dhe ata që kur premtojnë e zbatojnë, dhe të durueshmit në skamje, në sëmundje dhe në flakën e luftës. Të tillët janë ata të singertit dhe të tillët janë ata të devotshmit.” (El-Bekareh, 177).

Këto dy vlera janë kusht për progres, ngushëllim ndaj të dëmtuarve dhe qortim e vërejtje ndaj tiranëve dhe keqbërësve, të gjithë atyre që shkelin të drejtat e huaja dhe personalitetin e huaj.¹³⁹

Kur e analizon lëvizjen e Vëllezërve Muslimanë, Jusuf El-Karadavi, pohon se për të pasur sukses një shoqëri nevojiten disa faktorë: *faktori racional* (xhanib’ul-‘akli), *faktori moral* (xhanib’ul-hulukij), *faktori fizik* (xhanib’ul-bedenij), *faktori i angazhimit permanent për të mirë* (xhanib’ul-xhihadij), *faktori shoqëror* (xhanib’ul-ixhtima’ij) dhe *faktori politik* (xhanib’ul-sijasij).¹⁴⁰

¹³⁸ Mustafa Spahić, *Uëenje Islama*, Zenica, 2002, fq. 68. Krahaso: Abbas Mahmud El-Akkad, *El-Felsefet’ul-kur’anijeh*, Kajro, pa vit botimi, fq. 19-27.

¹³⁹ Shih: Marcel A. Boisard, op. cit., fq. 62-75; Halid Buljina, op. cit., fq. 822-823.

¹⁴⁰ Jusuf El-Karadavi, *Et-Terbijet’ul-islamijjetu we medresetu Hasan el-Benna*, Ku-

Feja dhe morali i japin zemër dhe e motivojnë individin për vepra të mira edhe kur këto vlera ai nuk i pranon as në rrafshin teorik as në aplikim praktik. Feja dhe morali shmangin nga e keqja dhe e liga edhe atëherë kur askush nuk ndëshkohet.¹⁴¹

Hasan El-Benna e quante moralin strumbullar të ndryshimeve shoqërore dhe shkop reformator, duke aluduar në shkopin që ndërron drejtimin, duke thënë me gjuhën e poetit “Ji i sigurt se atdheu nuk është ngushtuar nga banorët e vet, por morali i banorëve të vet është ngushtuar.”¹⁴²

Krahas faktit se morali në vetëvete paraqet begati dhe mirësjellje, krahas faktit se ai paraqet abstenim nga imorali dhe alkooli, morali është edhe diç më tepër: disiplina e shpirtit, vërtetësia në të folur, mirësia në vepër, emaneti në mirësjellje, trimëria në mendim, drejtësia në gjykim, këmbëngulësia në të vërtetën, vendosmëria në të mirë etj.¹⁴³ Ai mendon se nga të gjitha këto, durimi (sabr), këmbëngulësia (thebat), shpresa (emel) dhe sakrificimi (bedhl) janë shtylla të moralit të shëndoshë për prosperitet shpirtëror, kulturor dhe politik.¹⁴⁴

Morali në fe nënkupton që marrëdhëniet e njeriut me Zotin të manifestojnë dashurinë dhe nënshtrimin, besimin e plotë dhe ndershmërinë, paqen, rehatinë dhe aktivitetin. Këto marrëdhënie duhet të manifestojnë edhe përzemërsi ndaj të afërmit, kujdes ndaj fqinjit, respekt ndaj pleqve dhe mirëkuptim e mëshirë ndaj të rinj-

wait, 1403 h. / 1983, fq. 32-94. Shih sidomos faqet: 42-53.

¹⁴¹ Alija Izetbegović, op. cit., fq.140-142. Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Apologetika*, libri 1, botimi II, Beograd, 1984, fq. 154 e pas.

¹⁴² Jusuf El-Karadavi, *Et-Terbijet’ul-islamijetu ...*, op. cit., fq. 42; Abbas M. El-Akkad, *El-Felsefet’ul-kur’anijeh*, op. cit., fq.24.

¹⁴³ Jusuf El-Karadavi, *Et-Terbijet’ul-islamijetu ...*, op. cit., fq. 42-47.

¹⁴⁴ Ibid., fq. 46-53.

ve, përkujdesje ndaj të sëmurëve, të varfërve, simpati ndaj të dëshpëruarve dhe shpresë e lumturi ndaj të pa-shpresëve etj.¹⁴⁵

Ndër rrugët dhe metodat e mishërimit të njeriut me tërë këto virtyte e vlera kemi pesë shtylla të mirënjohura:

1. Shehadeti mbi njësinë e Allahut dhe mbi vërtetësinë e Muhammedit a. s.;

2. Zbatimi i namazeve;

3. Dhënia e zekatit;

4. Kryerja e haxhit në Ka'be;

5. Agjërimi i muajit të ramazanit.¹⁴⁶

Ekzistojnë edhe rrugë të tjera, parandaluese, që e ndihmojnë njeriun të ruhet nga çmenduria, degjenerimi, shfrenimi etj.:

1. Ndalimi dhe përmbajtja nga pijet narkotike (si drogat, alkoolet dhe duhani). (El-Kur'an: 2:213; 4:43; 5:93-94);

2. Mospërdorimi i mishit të dërrit dhe derivateve të tij, mishit të kafshëve grabitqare, shpendëve grabitqarë, brejtësve, mishit të cofëtinave etj. (El-Kur'an: 2:172-173; 5:4-6);

3. Ndalimi i argëttimeve të dëmshme e të shfrenuara (bixhozi etj.). (El-Kur'an: 2:219; 5:93-94);

4. Të gjitha marrëdhëniet seksuale jashtë martesës dhe të gjitha sjelljet me të folur, të ecur, vështrime, veshje, që janë provokative, që nxisin epshet dhe joshjen etj. (El-Kur'an: 23:5-7; 24:30-33); 70:29-31).¹⁴⁷

Zbatimi i këtyre parimeve¹⁴⁸ krijon individë dhe shoqëri të shëndoshë, krijesa shpirtërore dhe qytetëruese.

¹⁴⁵ Shih: Abdulkerim Zejdan, *Usul'ud-da'veti*, botimi III, El-Iskenderijeh, 1396 h./1976, fq. 75-76.

¹⁴⁶ Imam En-Nevevij, *Rijad'us-salihin*, Shkup, 2003, fq. 355, hadithi nr. 1279.

¹⁴⁷ Hamude Abdulati, *Islami në fokus*, Shkup, 2000/1421, fq. 93 e pas. Abbas Mahmud El-Akkad, *El-Mer'etu fi'l-Kur'ani*, Kairo, 1980, fq.29-48.

¹⁴⁸ Gjerësisht për edukatën islame: Mustafa Tahhan, *Aftësimi edukativ islam*, Shkup, 1424 h./2003, fq. 71-131.

Në fund të këtyre observimeve mund të përfundojmë:

- Në parim dhe si ide nuk ka moral pa religjion, por mund të ketë moralitet praktik. Ky moralitet praktik manifestohet si inerci dhe sa më shumë që largohet nga burimi i tij, d.m.th. nga Zoti është gjithnjë e më i dobët.

- Nuk mund të themelohet kurrfarë rendi moral mbi ateizëm, ndonëse ateizmi nuk e eliminon drejtpërdrejt moralitetin, por e eliminon gjykimin dhe arsyetimin e tij, që ndryshe do të mund të përkufizohej si “*gjendje tjetër agregate*” e religjionit.¹⁴⁹

B. Morali, dituria dhe feja

1. Morali dhe feja

Nuk ekziston asnjë trajtë religjioni që do të privonte lidhjet me pikëpamje të caktuara morale. Kjo lidhje morale është më intensive te disa religjione, kurse te disa të tjera më e zbehtë, e megjithatë ekziston në të gjitha trajtat religjioze. Lidhjet e moralit me religjionin janë të domosdoshme, ndonëse teoretikisht mund të ekzistojnë ndarazi.¹⁵⁰

Mësimi islam thotë se *feja/besimi* (ed-dinu/el-imanu) dhe *morali* (el-ahlaku) janë dy segmente të një raporti të njëjtë të njeriut ndaj botës dhe jetës. Kjo lidhshmëri e fesë dhe e moralit në Islam manifestohet në maksimën aq karakteristike kur'anore që “*të besohet dhe të bëhen vepra*

¹⁴⁹ A. Izetbegović, *Islam izmedju...*, op. cit., fq. 147.

¹⁵⁰ Mendimi është sipas: Lazar Milin, *Naučno opravdanjereligije – Apologetika*, libri 1, botimi II, Beograd, 1984, fq. 154-155.

të mira".¹⁵¹ Në të vërtetë, morali është besimi i zbërthyer në synimin dhe rregullat e mirësjelljes. Morali në Islam konsiston në sjelljen apo mirësjelljen e vullnetshme të njeriut ndaj njerëzve të tjerë, të harmonizuar me faktin e ekzistimit të Zotit. Morali islam përbëhet nga ndjenja, bindja dhe besimi se duke u sjellë mirë ndaj vetes, ndaj të tjerëve, ndaj materies së gjallë dhe jo të gjallë në sillemi mirë ndaj Zotit. Kjo bëhet nga ndjenja, konceptimi dhe besimi në kuptimin më të lartë, të botës tjetër, të transcendencës hyjnore të jetës njerëzore.

Me fjalë të tjera, morali është i mundur vetëm nëse ekziston domethënia më e lartë, domethënia tjetër e jetës njerëzore nga ajo e mbyllura në kufijtë e materies, hapësirës dhe kohës, nga ajo që manifestohet në dimensionin natyror, biologjik të jetës njerëzore. Kjo do të thotë se morali islam, si ide dhe si sistem vlerash, mund të zë fill vetëm në botëkuptimin fetar.¹⁵²

Duke u nisur nga fakti se morali ka burim hyjnor, ndërkaq që e gjejmë edhe te ateistët dhe indiferentët, mund të thuhet se tek ata moraliteti është ose shprehje e fesë dhe e moralit të trashëguar nëpërmjet edukimit, arsimimit dhe trashëgimisë tjetër kulturo-qytetëruese fetare, ose refuzim deklarativ i fesë, ndërsa feja, megjithatë, ndiqet në jetë si inerci, ose si pasojë e qëndrimit *lavaman*, që është manifestim i zbrazëtisë së tyre fetare.¹⁵³ Këtë mund ta kuptojmë edhe nga fakti se "morali ka lindur nga ndalimi dhe ka mbetur ndalim deri

¹⁵¹ El-A'raf, 146. Krihs.: Muhammed El-Gazali, *Huluk'ul-muslimi*, botimi IX, Kajro, 1403/1983, fq. 22.

¹⁵² Resid Hafizović, *Osnove islamskog vjerskog morala*, Zbornik Radova Islamskog Teološkog Fakulteta u Sarajevu, nr. 2/1987, Sarajevë, fq.137-140.

¹⁵³ Këtu duhet pasur parasysh se "mendimi e mohou Zotin, kurse njeriu dhe jeta e pohojnë". Sipas: Alija Izetbegović, *Islam izmedju Istoka i Zapada*, botimi I, Beograd, 1988, fq. 122-124; Muhammed El-Gazali, *Huluk'ul-muslimi*, op. cit., fq. 8-10.

sot. Kurse ndalimi është religjioz, nga natyra edhe nga prejardhja.”¹⁵⁴

2. Morali dhe dituria

Me dallim prej moralit dhe fesë, të cilët kanë lidhje të pandashme, *morali* dhe *dituria* nuk janë në raporte të ngushta, madje përjashtohen ndërmjet tyre. Këtë e pohon, në njëfarë mënyre edhe A. Izetbegović, në punimin e tij meastral *Morali dhe religjioni*, se “mbi shkencë nuk mund të bazohet kurrfarë etike”.¹⁵⁵ Kjo për arsye se sferat e veprimit të *moralit* dhe të *fesë* dhe *moralit* dhe *diturisë* dallojnë pothuaj diametralisht. Pretendimi që këto dy fusha mund të interpretojnë njëra-tjetrën sjell dy lloj supersticione: I pari: kur shkenca përpiqet të shpjegojë botën e brendshme të njeriut; I dyti: kur religjioni përpiqet të shpjegojë dukuritë natyrore. Sepse, duke e shpjeguar botën shpirtërore, shkenca e ka objektivizuar atë, duke krijuar prej shpirtit psikën, kurse prej Zotit – parashkaktarin, ndërsa religjioni e ka personalizuar natyrën palodhshëm, pra, e ka shndërruar në jo-natyrë.¹⁵⁶ Derisa *morali* vepron në sferën e lirisë njerëzore, në horizontet intime të shpirtit, në shkaqet dhe mundësitë e pakapshme të vullnetit, në rrafshin e vetëdijes, të personalitetit, në hapësirën e raporteve ndërmjet njerëzve, në botën e brendshme të qëllimeve, dëshirave dhe përpjekjeve, *shkenca*, respektivisht *dituria*, vepron, preokupohet me hulumti-

¹⁵⁴ Sipas: A. Izetbegović, *Islam izmedju ...*, op. cit., fq. 130.

¹⁵⁵ Alija Izetbegović, *Moral i religija*, në: *Etika u islamu*, Zbornik Radova III Simpozija Zagrebačke Džamije 1410/1990, Zagreb, 1991, fq. 25. Punimi i njëjtë me ndryshime të vogla është në: A. Izetbegović, *Islam izmedju ...*, op. cit., fq. 117-147.

¹⁵⁶ Sipas: A. Izetbegović, *Islam izmedju ...*, op. cit., fq. 248 e tutje.

min teorik dhe empirik të fakteve në rrafsh të materialitetit, sasisë, kauzalitetit dhe entropisë së botës.¹⁵⁷ Kjo do të thotë se dituria, pra shkenca nuk mund të argumentojë shkencërisht se diçka është e mirë apo e keqe, se diçka mund të thuhet e të bëhet e diçka jo. Shkenca nuk mund t'i eliminojë dilemat morale, nuk mund të hyjë në idealet morale, shkenca nuk i rregullon çështjet, p.sh., si t'i ndihmohet plakës së moshuar që ta kapërcejë rrugën e rrezikshme, shkenca nuk ofron përgjigje para dilemës: çka të shpëtohet nëse zjarri ka kapluar një shtëpi ku gjenden një njeri i moshuar dhe një figurë artistike me vlera botërore. Përgjigjja morale është se duhet shpëtuar njeriu i moshuar.¹⁵⁸

Ndryshe nga dituria në fetë dhe sistemet e tjera, dituria në Islam duhet të zhvillohet në pajtim me parimet morale. Këtë All-llahu i madhëruar e konfirmon me fjalët e tij "*Lexo në emër të Krijuesit tënd. ...*" (El-Alek,1-5). Me këto pesë ajete të sures El-Kalem është vendosur themeli i raporteve ndërmjet njeriut, natyrës, ditorisë dhe Krijuesit, duke ofruar zgjidhjen në konceptin e raporteve njeri-shkencë me futjen e caktimit dhe kuptimit, pikëmbështetja e të cilave qëndron jashtë njeriut dhe jashtë shkencës. Shkenca në vetvete nuk është cak, por instrument i tewhidit dhe i njohjes.¹⁵⁹

Gjatë historisë së mendimit njerëzor janë spikatur veçanërisht dy tema: *Zoti* dhe *njeriu*. Pretendimi që dituria të flasë dhe të preokupohet me temën e *Zotit* dhe të nje-

¹⁵⁷ Shih me vëmendje tekstin e Abdus Selamit, nobelist i shkencave fizike, me titull: Islam and Science (Islam i znanost), *Etika u islamu*, op. cit., fq. 95-114. Arif Tanović, *Etika i politika*, botimi II, Sarajevë, 1980, fq. 15-51; Džemaludin Latić, *Islam i svjetske religije*, I, Sarajevë, 2000, fq. 61-62.

¹⁵⁸ Alija Izetbegović, *Islam ...*, op. cit., fq. 124.

¹⁵⁹ Haris Silajdžić, *Islam i humanizacija savremenog društva*, *Etika u islamu*, op. cit., fq. 52-53.

njut do të rezultojë negativisht, sepse të vërtetat më të mëdha për Zotin, por edhe për njeriun, nuk do t'i gjejmë në biologji, fizikë, astronomi, psikologji, madje as në teologji. Këto të vërteta do t'i gjejmë në librat e shenjtë të feve qiellore.¹⁶⁰ Këto kufizime të shkencës kanë të bëjnë edhe me lirinë e dinjitetit të njeriut, të drejtat njerëzore, kuptimin e jetës, të keqen dhe të mirën, ...miqësinë, sakrificën, përkushtimin, martesën, dashurinë¹⁶¹ etj.

Prishja e raporteve ndërmjet morales dhe shkencës dhe etikes dhe estetikës rezulton me shtrembërimet kërcënuese ndaj njerëzisë, të manifestuara nëpërmjet shekullarizmit, materializmit, globalizmit dhe krizës ekologjike.¹⁶² Dituria pa religjion dhe etikë është synim në vetvete dhe vë në rrezik jetën e njerëzve.

¹⁶⁰ A. Izetbegović, *Moral i religjia*, op. cit., fq. 26.

¹⁶¹ A. Izetbegović, *Moral i religjia*, op. cit., fq. 26.

¹⁶² Ismet Ozel, *Tri çështje: Teknika, civilizimi dhe tëhuajësimi*, Shkup, 1998.

Porositë polisemike dhe domethënëse të agjërimit gjatë historisë

Hyrje

Religjioziteti në histori është i pranishëm krahas ‘paraqitjes’ së njeriut në botën e fenomeneve. Sipas dijetarëve muslimanë, burimi i religjiozitetit është me fundament transcendent, respektivisht religjioziteti ka prejardhje nga koha kur shpirti (njeriu) u zotua ta bartë misionin e *halifit të Allahut* në tokë, ku do të ketë çrregullime dhe do të derdhet gjaku.¹⁶³

I frymëzuar nga Krijuesi absolut dhe i dhuruar me shpallje të dyfishtë¹⁶⁴, njeriu gjithnjë është në përpjekje të vendosë unitet ndërmjet vetes dhe botës që e rrethon, nëpërmjet dukurive natyrore dhe atyre mbinatyrore. Duke u mbështetur në këtë, religjioziteti për bashkësinë njerëzore ishte rregullator në ngritjen morale-etike të personalitetit dhe kundrejt interesave materialë dhe atyre momentalë. Po ashtu, religjioziteti për jetën e individit dhe kolektivit kishte kuptim të thellë. Respektivisht,

¹⁶³ El-Kur’an, El-Bekareh, ajeti 30 e pas.

¹⁶⁴ Njeriu posedon **shpalljen e drejtpërdrejtë** sikurse edhe të gjitha krijesat e tjera dhe **shpalljen e tërthortë** (librat hyjnorë), dhuratë e veçantë për botën njerëzore.

duke i vënë Bashkësisë njerëzore autoritetin e Krijuesit dhe të Ligjit të Tij, religjioziteti i jepë Bashkësisë njerëzore impulse të reja, kreative dhe të fuqishme në unitetin e ndjenjave, ideve dhe veprimeve.¹⁶⁵

Duke i lexuar librat hyjnorë, por edhe zbulimet arkeologjike, speleologjike, historike e të ngjashme, hasim përpjekje të njeriut për të siguruar mbrojtje dhe simpati hyjnore. Në këtë lëvizje dhe kërkim të vazhdueshëm të tij, njeriu ka ndërtuar sistem grandioz të raporteve me Zotin, nëpërmjet manifestimeve në formë lutjesh dhe ritualesh.

Ndër format më të lashta të komunikimit të njeriut me Zotin është edhe institucioni i agjërimit, pjesë përbërëse e trashëgimisë religjioze të grupeve dhe të komuniteteve të ndryshme njerëzore.

Agjërimi në histori

Studimi historiko-analitik i librave hyjnorë dhe i librave religjiozë dhe doktrinorë të religjioneve të ndryshme ofron të dhëna se agjërimin, si formë të komunikimit ndërmjet njeriut dhe Zotit, në forma të ndryshme, e gjejmë thuajse në të gjitha religjionet: ato popullore, filozofike dhe të shpallura.

Autori i njësisë enciklopedike 'Fasting' (Agjërimi) në 'Encyclopaedia Britannica' pohon se "vështirë mund të gjendet ndonjë sistem religjioz në të cilin agjërimi i ramazanit nuk ka zënë së paku një vend sporadik."¹⁶⁶

¹⁶⁵ Shih gjerësisht: Jusuf El-Karadavi, *El-Ibadetu fi'l-islami*, pa vend dhe vit botimi.

¹⁶⁶ Encyclopaedia Britannica, Fasting.

Kinezët

Kinezët e vjetër e kanë njohur agjërimin që nga lashtësitë e hershme. Ata agjëronin disa ditë, kurse agjërimi i tyre zgjaste 24 orë pa ndërprerje. Gjatë agjërimit ata nuk përdorin kurrfarë ushqimi, as lëngje, madje as nuk kanë të drejtë të përgatisin kurrfarë ushqimi gjatë kohëzgjatjes së agjërimit.¹⁶⁷

Brahmanët

Brahmanët e njihnin institucionin e agjërimit. Në librat e tyre të shenjtë qëndron se gjatë gjatë zënies së Diellit shtresat e ulëta të popullsisë janë të detyruara t'u shmangen ushqimit, pijeve dhe aktit seksual. Sipas ligjit të tyre, klerikët brahmanë kanë detyrim të agjërojnë në ditët e ekuinoksit (barasnatës). Brahmanët, sipas të dhënave që posedojmë, edhe sot agjërojnë ditën e njëmbëdhjetë dhe të dymbëdhjetë të çdo muaji indus. Nëse i llogarisim këto të gjitha rezulton se brahmanët agjërojnë gjithsej 24 ditë në vit.¹⁶⁸

Budistët

Institucionin e agjërimit e kemi të pranishëm edhe te budistët. Sipas doktrinës së tyre, agjërimi fillon nga lindja e Diellit dhe përfundon me perëndimin e tij. Në çdo muaj lunar, i cili tek ata quhet *uposatha*, agjërohej katër ditë. Gjatë ditëve të agjërimit ndalohet çdo punë,

¹⁶⁷ Tewfik Muhammed Seb'a, *Hakedha nesumu*, Kajro, 1971, fq. 59.

¹⁶⁸ J. Ramić, *Ramazani – mjesec islamskog posta*, Islamska Misao – časopis, nr. 20, 1980, fq. 6.

madje ndalohet edhe përgatitja e darkës, prandaj ushqimi i darkës duhet përgatitur para lindjes së Diellit, respektivisht para fillimit të agjërimit.

Edhe Ligji i budistëve, sikurse edhe ai i brahmanëve, i obligon klerikët e vet të agjërojnë gjatë ditëve të ekuinoksit.¹⁶⁹

Egjiptianët e Vjetër, grekët dhe romakët

Edhe Egjipti i Vjetër ndonëse shquhej nga idhujtaria e thellë, e ka njohur agjërimin. Egjiptianët e Vjetër agjëronin që të ushtronin dhe pastronin shpirtin dhe këtë e bënin sidomos gjatë festave të tyre religjioze.

Sipas disa të dhënave, ritualet e agjërimit dhe të riteve të tjera grekët antikë i huazuar nga egjiptianët.¹⁷⁰ Nën ndikimin e egjiptianëve, jo vetëm grekët, por edhe romakët filluan të agjëronin dhe të huazonin edhe rite të tjera religjioze.¹⁷¹

Sabejtë

Sabejtë radhiten ndër ithtarët e feve qiellore, mirëpo, për shkak të rrethanave të ndryshme, ata kanë devijuar nga e vërteta. Edhe përkundër devijimit, institucioni i agjërimit ka qenë gjallërisht i pranishëm në jetën e tyre.

Ibn Nedimi, në veprën e tij të njohur *El-Fibrîst*, na ofron ca shpjegime rreth agjërimit të sabejëve. Ai pohon se Ligji i sabejve ua binte ithtarëve të vet të detyrueshëm

¹⁶⁹ Shih: J. Ramić, op. cit., fq. 6.

¹⁷⁰ Tewfik Muhammed Seb'a, op. cit., fq. 58-59.

¹⁷¹ J. Ramić, op. cit., fq. 6. Gjerësisht: Mejdi Elezi, *Histori i Antikës*, Prizren, 2003.

agjërimin në një kohëzgjatje prej 30 ditësh. Ky agjërim ka qenë i detyrueshëm në muajin mars, kurse është kryer në shenjë respekti ndaj zotit të Hënës.

Përveç këtij agjërimi, ata kanë agjëruar edhe nëntë ditë në muajin dhjetor dhe atë në shenjë respekti ndaj zotit të fatit – Jupiterit dhe gjithashtu, kanë agjëruar shtatë ditë në muajin shkurt në shenjë respekti ndaj zotit të Diellit, respektivisht ndaj zotit të së mirës, hyjit suprem të sabejve.

Sipas Ibn Nedimit dhe të mendimtarëve të tjerë, agjërimi i rregullt i sabejve prej 30 ditësh ishte shmangie nga ushqimi dhe pijet prej lindjes së diellit deri në perëndimin e tij. Ndërkaq, agjërimi prej shtatë ditësh bëhej duke iu shmangur verës, mishit dhe prodhimeve të mishit.¹⁷²

Manikeistët

Manikeistët, sikur edhe Sabejtë, njihnin dhe praktikonin disa lloje agjërimesh, të cilat mbaheshin në periudha të ndryshme. Në doktrinën e tyre është karakteristike se agjërimi nuk vlen në të njëjtën kohë për të gjithë, por dita e diel zë vend të posaçëm te shtresa e ulët e popullit, kurse dita e hënë tek shtresa e lartë e popullit.¹⁷³

¹⁷² J. Ramić, op. cit., fq. 6.

¹⁷³ J. Ramić, op. cit., fq. 6.

Arabët

Agjërimin në forma të ndryshme e kanë njohur edhe arabët e periudhës së injorancës monoteiste (asr'ul-xahilijeh). Edhe pse format dhe motivet e agjërimit ishin të llojllojshme, arabët në praktikimin e agjërimit shihnin një lloj penfimi, zbutje të egos së zotave të tyre për mëshirë e të tjera si kjo, që ishte veçori tipike thujtase e të gjitha komuniteteve religjioze në Lindje.¹⁷⁴

Ilirët

Për popujt ballkanikë, veçanërisht për ilirët, është me rëndësi të theksohet se nuk janë bërë hulumtime të këtij lloji. Mirëpo, nëse analizohen zbulimet arkeologjike, enët e ndryshme, vizatimet nëpër shpella dhe zbulime të tjera, dhe nëse lexohen shkrimet e vjetra të autorëve antikë, mund të përfundohet se edhe ilirët, parashqiptarët e kanë njohur agjërimin në forma primitive, duke abstenuar nga ushqimi e pijet në raste të ndryshme. Të gjitha këto janë argumente se besimi i mirëfilltë ka ekzistuar që nga fillimi, por që në rrethana të ndryshme historike, këto argumente janë kapërcyer a shtrembëruar dhe deri te ne kanë arritur si të tilla.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Sahih'ul-Muslim bi sherh'in-Nevevij, *Kitab'us-sijam*, vëllimi VII, fq. 186-229 dhe vëllimi VIII, fq. 1-65, Kajro, 1981; Krahaso: Walter Beltz, *Biblijska mitologija*, Zagreb, 1984; Mircea Eliade, *Okultizam*, magija i pomodne kulture, Zagreb, 1981.

¹⁷⁵ Grup autorësh. *Studime Ilire*, I-II, Prishtinë, 1979.

Popujt e tjerë

Këtyre doktrinave religjioze dhe popujve do të duhej shtuar edhe qytetërimin e vjetër të inkasve, të kaldejasve, të babilonasve, fenikasve, hetitve e të tjerë, mirëpo, synimi i këtij shkrimi nuk pretendon të shtrihet edhe më gjerë.

Agjërimi në fetë e shpallura

Agjërimi, sikurse te popujt dhe komunitetet e ndryshme popullore, filozofike dhe religjioze, edhe te religjionet e shpallura, qiellore, zë vend të rëndësishëm në tërësinë e tyre doktrinare dhe jetësore dhe paraqet shtyllën thelbësore të të gjithë peygamberët e Zotit, në forma të ndryshme dhe gjithnjë e më të përkryera. Për shembull, lexojmë te Imam Buhariu se Nuhu a. s. (Noe) ka agjëruar tërë vitin përveç dy ditëve të para të Ramazanit dhe të Kurbanit.¹⁷⁶

Një kohë të gjatë pas Nuhut a. s., kemi rastin e Davudit a. s., për të cilin Muhammedi alejhi's-selam pohon: **“Davudi a. s. (Davidi) një ditë ka agjëruar, kurse një ditë jo. Por, kur ballafaqohej (me armiqtë) nuk zbrapsej.”**¹⁷⁷

Thënia që do të pasojë e Muhammedit a. s. lidhur me agjërimin e Davudit a. s., me të cilën ai iu përgjigj pyetjes së disa shokëve, të cilët dëshironin të agjëronin tërë vitin pa ndërprerë, dëfton edhe më qartë për agjëri-

¹⁷⁶ *Sahib'ul-Buharij*, përktheu dhe komentoi në boshnjakisht Hasan Škapur, vëllimi III, Prijedor, 1976, fq. 152, shënimi 54.

¹⁷⁷ *Sahib'ul-Buharij*, op. cit., fq. 152-153.

min si institucion individual e kolektiv gjatë historisë: **“Nuk ka agjërim mbi agjërimin e Davudit a. s., kurse ky është gjysma e kohës. Agjëro një ditë dhe ha një ditë.”**¹⁷⁸

Agjërimi në mësimin hebraik

Studimi sistematik e analitik i teksteve të shenjta hebraike-judaiste konfirmon se insitucioni i agjërimit bën pjesë në segmentet thelbësore të mësimin të tyre. Agjërimi në Tevrat (Torah) ka kryesisht karakter profano-historik, sepse me vetë aktin e agjërimin evokohen disa data me rëndësi nga historia hebraike e shenjtë dhe e dhembshme.¹⁷⁹

Dijetari i madh musliman, Muhammed Abduhu (vdiq 1905), në *Tefsir'ul-menar*, thotë: “Është dëshmuar se Musai a. s. ka agjëruar dyzet ditë, dhe kjo periudhë ishte e njohur dhe e radhitur në ibadet. Hebraikët agjërojnë një javë gjatë këtyre dyzet ditëve si kujtim nga rënia e Jerusalemit dhe nga marrja e tij.”¹⁸⁰

Në librat e shenjtë hebraikë për agjërimin lexojmë në disa vende: Levitik: 16, 2-34; pastaj në 23,26-32; në Numrat: 29, 7.¹⁸¹

Në librin e Zakarias mund të lexojmë se hebraikët pas ardhjes në Babilon kanë agjëruar shumë ditë në shenjë

¹⁷⁸ Op. cit., fq. 153-154. Por, edhe pse Davudi a. s. konsiderohet historikisht peygamber i Zotit me prejardhje hebraike, ai nuk do të trajtohet në kreun mbi agjërimin të hebraikët, për arsye se burimi nga e shfrytëzuar këtë fakt është hadithi i Muhammedit a. s., i transmetuar në *Sahih'ul-Buharij*, e jo burim hebraik.

¹⁷⁹ Sipas: R. Hafizović, op. cit., fq. 123. Krahaso: D. J. Schnall, Jom Kipur, në: *Enciklopedija živih religija*, (më tej: EŽR), Beograd, 1980, fq. 341.

¹⁸⁰ J. Ramić, op. cit., fq. 6.

¹⁸¹ D. J. Schnall, Jom Kipur, në: EŽR, op. cit., fq. 341.

kujtimi të ndodhive të dhembshme të historinë hebraike.¹⁸²

Kemi edhe agjërimin, i cili urdhërohet me rastin e sëmundjeve vdekjeprurëse. Për këtë kemi argumente në Libri i dytë i Samuellit (12: 16); Libri i parë i Samuellit (21: 27); Libri mbi Gjyqtarët (20:26); Libri i parë i Samuelit (14:1,14); Zakarie (7, 3. 5. 8, 19); Ezdra (8, 12); pastaj Levitiku (18, 29, 29:27); Numrat (29:7).

Me rastin e vdekjes, agjërimi urdhërohet në Librin e parë të Samuelit (31:13).¹⁸³

Format e tjera të agjërimin përshkohen kryesisht me ton historik:

- Në muajin Tomuz agjërohen 17 ditë në shenjë kujtimi të ditës së pushtimit të Jerusalemit nga ana e babilonasve në vitin 586 para e. r.;

- Në muajin Aba agjërohen nëntë ditë në shenjë të kalljes së tempullit;

- Në muajin Tishrij agjërohen tri ditë;

- Në muajin Tavet agjërohen 10 ditë në shenjë të ditës së rrethimit të Jerusalemit nga asirianët e të tjerë.¹⁸⁴

Agjërimi është i ndaluar gjatë festave dhe ditëve të shtuna, për arsye se gjatë këtyre ditëve festohet e kaluara e tyre, repsektivisht festohet dita e Shabatit, si ditë pushimi, të cilën e zgjodhi Jahve në shenjë të vetëkënaqësisë me veprën e tij të krijuar.

Në pajtim me urdhëresën biblike *Mundoni shpirtat tuaj*, për besimtarët hebraikë është e ndaluar të hanë, të pinë, të bartin lëkurë, ose të kenë marrëdhënie intime, si miratim të fajësisë nga besimtarët për mëkatet e ndryshme.¹⁸⁵

Kohëzgjatja e agjërimin të hebrenjtë është e ndrysh-

182 Tewfik Muhammed Seb'a, op. cit., fq. 59.

183 Shih: D. J. Schnall, *Jom Kipur*, në: EŽR op. cit., fq. 341; R. Hafizović, op. cit., fq. 123.

184 R. Hafizović, op. cit., fq. 123.

185 D. J. Schnall, *Jom Kipur*, në: EŽR, op. cit., fq. 341.

me. Në shumicën e llojeve të agjërimit ky fillon me lindjen e diellit, kurse poërfundon me shfaqjen e yllit të parë në qiell. Nga kjo ndryshon agjërimi Jom Kipur dhe agjërimi i ditës së nëntë Aba (gusht), të cilët zgjasin prej mbrëmjes deri në mbrëmje.¹⁸⁶

Sipas bindjes së tyre, disa nga këto agjërime të përmendura më sipër konsiderohen dytësore, prandaj edhe agjërohen pjesërisht, që do të thotë, besimtarët i shmangen vetëpërdorimit të mishit dhe të verës.¹⁸⁷

Agjërimi në mësimin kristian

Në shkrimet e shenjta kristiane – ungjijtë, agjërimi nuk përmendet askund në mënyrë eksplicite si urdhëresë e domosdoshme, por në kontekste të tjera si historik, moral: ai përmendet, lavdërohet dhe konsiderohet vepër e mirë – adhurim.

Në *Besëlidhjen e Re* thuhet:

“Dhe, pasi agjëroi dyzet ditë e dyzet net, në fund u urit.” (Mateu, 4, 2).¹⁸⁸

Në Ungjillin e Mateut, lexojmë gjithashtu:

“Edhe kur të agjëroni, mos u mërrolni porsishtincakët, të cilët marrin një bije të rëndë në fytyrë për t’u treguar njerëzve se agjërojnë: përnjëmend po them: u ndanë veç me atë shpërblim.”

Agjërimi më i vjetër dhe më i njohur në Kristianizëm është *Agjërimi i Madh*, i cili bie para Pashkëve. Këtë

¹⁸⁶ Tewfik Muhammed Seb’a, op. cit., fq. 59.

¹⁸⁷ J. Ramić, op. cit., fq. 6. Për karakteristikat e Judaizmit shih: Džemaludin Latić, *Islam i svjetske religije*, II, Sarajevë, 2000, fq. 153-162.

¹⁸⁸ T. J. Talley, Veliki post, në: EŽR, op. cit., fq. 776. Për llojet e tjera të agjërimit kristian dhe karakteristikat e tjera shih zërat enciklopedikë: Isus, Uskrs, Strašna sedmica, Kalendar, Hrišćanski, Pepeljeva sreda, veliki Petak.

agjërim e kanë mbajtur Musai a. s., Isai a. s. dhe apostujt.

Më vonë, Kisha caktoi edhe lloje të tjera të agjërimit. Këto lloje dallojnë nga sekti në sekt, nga doktrina në doktrinë brendapërbrenda Kristianizmit. Dallimet janë të karakterit fizik: abstenimi nga përdorimi i mishit, peshkut, vezëve, qumështit etj.¹⁸⁹

Me porosinë e Kishës, kristianët agjërojnë sipas shembullit të Krishtit dhe të apostujve. Qëllimi parësor i të agjëruarit të tyre është abstenimi i pjesërishëm nga përdorimi i ushqimit, në mënyrë që të ngrihet shpirti. Agjëruarit u shmangen gjërave të lejuara me qëllim të bashkimit me sakrificën e Krishtit dhe njëherësh të pendohen për mëkatet e bëra. Sipas doktrinës kristiane, agjërimi simbolizon bashkëpjesëmarrjen mistike në vuajtjet e Jezu Krishtit, kurse abstenimi nga ushqimet e yndyrshme simbolizon kujtimin e vuajtjeve të Jezu Krishtit.

Ndonëse jo si synim parësor, agjërimi në kristianizëm ka për qëllim përsosurinë morale të njeriut. Lidhur me këtë Kisha në kreshmë pohon:

“Ti me agjërimin tënd trupor i abstenon ligësitë, e ngre shpirtin, jep fisnikëri dhe shpërblim.”

Gjatë kohëzgjatjes së agjërimit, besimtari i krishterë mund të ngopet vetëm një herë, kurse në mëngjes dhe mbrëmje mund të marrë vetëm pak gjallërim.¹⁹⁰

Dispozitat kristiane i lirojnë nga agjërimi:

- Të sëmurët, të paaftët, ata që janë në shërim e sipër, ata që kanë punë të rënda, apo ata të cilët nëse agjërojnë nuk mund t'i kryejnë punët e tjera.

- Sipas katolikëve, por edhe të shumë sekteve të tjera kristiane, kristiani obligohet me agjërim nga mosha 21

¹⁸⁹ Shih: T. J. Talley, Veliki post, në: EŽR, op. cit., fq. 776. Krhs.: Tewfik Muhammed Seb'a, op. cit., fq. 59-60. Krhs.: J. Ramić, op. cit., fq. 7.

¹⁹⁰ R. Hafizović, op. cit., fq. 124.

vjeçare e deri në moshën 59 vjeçare,¹⁹¹ d.m.th. moshat e tjera lirohen nga agjërimi.

Mund të përfundohet se agjërimi në Judaizëm dhe Kristianizëm, por edhe në disa religjione të tjera, nuk ka ndonjë karakter të veçantë metafizik, por mbetet pikërisht në sferat e kësaj jete dhe paraqet një ndër format shterpe të kristocentrizmit ekzoterik kristian.¹⁹² Dimensionin më i lartë, ai shpirtëror, gjatë historisë, ka mbetur nën hijen e thellë të dimensionit profan. Fjalët e Jezu Krishtit, të natyrës së dimensionit shpirtëror, të përcjella në Ungjillin e Mateut se *“Njeriu nuk jeton vetëm prej buke, por prej çdo fjale që del nga goja e Hyjit”*¹⁹³, janë tretur e atrofizuar përballë laicizimit dhe vulgarizimit të ritualeve brendapërbrenda kristianizmit gjatë historisë.

Agjërimi në mësimin islam

Agjërimi në Islam bën pjesë ndër shtyllat e tij kryesore. Muhammedi alejhi's-selam thotë: **“Islami mbëshetetet mbi pesë shtylla: Deklarimi se nuk ka Zot tjetër pos Allahut dhe se Muhammedi është i njeri dhe i dërguar i Zotit, aplikimi i namazit, dhënia e zekatit, pelegrinimi në Mekë dhe agjërimi i ramazanit”**.¹⁹⁴ Në Kur'an agjërimi zë vend me rëndësi dhe përmendet në 14 vende: në kapitulin El-Bekareh, En-Nisa,

¹⁹¹ Ibid., fq. 124.

¹⁹² Ibid., fq. 124.

¹⁹³ Ky citat dhe disa citate të tjera në këtë shkrim janë marrë nga: *Besëlidhja e Re*, përkthyer nga Don Simon Filipaj, Zagreb – Ferizaj, 1980. Për karakteristikat e përgjithshme të kristianizmit shih: Džemaludin Latić, op. cit., fq.162-185.

¹⁹⁴ Sipas: *Sahib'ul-Buharij*, op. cit., fq. 33-34.

El-Maideh, El-Ahzab dhe në El-Muxhadeleh.

Në anën tjetër, çdo përmbledhje hadithesh, si Sahihu i Buhariut, i Muslimit, por edhe përmbledhja e Nesaiut, e Ebu Davudit, Tirmidhiut, Ibn Maxhes e të tjera, përfshin librin e veçantë për agjërimin.

Agjërimi në formën përfundimtare me Kur'anin dhe Muhammedin a. s. iu bë detyrim (fard) muslimanëve para *Betejës së Bedrit*, në muajin Sha'ban, në vitin e dytë hixhrij, me ç'rast u abrogu agjërimi i Ashures, kurse u konstituua agjërimi i ramazanit.¹⁹⁵ Allahu në Kur'an thotë:

“O besimtarë! Agjërimin e keni obligim të detyrueshëm, siç e kishin detyrë edhe ata që qenë para jush ...” (Kapitulli El-Bekareh, 183).

Vetëm shkurtazi do t'i theksojmë disa dispozita lidhur me agjërimin, sa për ta krahasuar me agjërimin në fetë e tjera:

1. Kohëzgjatja e agjërimit në Islam është një muaj lunar (29 deri 30 ditë).

2. Agjërimi në Islam qëndron në abstenimin e përdorimit të çdo lloj ushqimi, pijeje, pirjes së duhanit, marrëdhënieve intime dhe gjerave të tjera që mund ta prishin agjërimin prej lindjes së diellit e deri në perëndimin e tij.¹⁹⁶

Veçori e agjërimit islam kundrejt agjërimit në fetë e tjera është disiplinimi i shpirtit dhe intensifikimi i religjiozitetit tek besimtari, intensifikimi i unit njerëzor për një vetëdije dhe një jetë të mirëfilltë, me qëllim të përpjekjes së vazhdueshme për takim me Absolutin. Ai nuk është, siç interpretohet shpesh nga të pafetë, rrënim i barrierave të llojllojshme ekzistenciale, por heshtje, që ripëterin dhe liron fuqinë fascinante të kontemplacionit. Duke agjëruar,

¹⁹⁵ Sipas: Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 491.

¹⁹⁶ Për dispozitat e agjërimit shih: Jusuf El-Karadavi, *Propisi o postu*, Tuzla, 2001.

njeriu nuk e shkatërron as shtangon qenien e tij me fuqitë e shumta nepsaqare dhe epsharake, por vetëm e qetëson me fuqinë e heshtjes fatlume të agjërimit.¹⁹⁷

Agjërimi në Islam, edhe pse në thelbin e tij dëfton dhe manifeston heshtjen, qetësinë, ai megjithatë nuk është gjurmë misterioze e vetmisë dhe nemitjes asketike, as simbol i vdekshmërisë shkretinore dhe i izolimit shpirtëror, por dhuratë e madhe shpirtërore, burim i çdo virtyti të lartë.¹⁹⁸

Ndonëse kinezët, brahmanët, budistët, judaistët e kristianët synojnë t'i arrijnë përmes agjërimit lartësitë shpirtërore, agjërimi i tyre dallon thelbësisht nga ai islam. Agjërimet e tyre pa përjashtim janë të pjesërishme dhe të bazuara në përpjekjet njerëzore të të përsiaturit, përplot bestytëni, mistifikime dhe politeizëm.

Veçori vijuese e agjërimit islam është që ai e nxjerr botën e brendshme të besimtarit në shkëlqesinë e dritës, kurse askeza kristiane, budiste, xhainiste e të tjera dhe profaniteti i tepruar i agjërimit tek judaistët, botën e brendshme të besimtarit e shpie nga shkëlqësia e dritës në errësirë të vetmisë misterioze, repektivisht në errësirë të rrafshit të pastër profan.¹⁹⁹

¹⁹⁷ R. Hafizović, op. cit., fq. 117.

¹⁹⁸ Ibid., fq. 118. Shih shkërimin tejet frymëzues për agjërimitin nga autori egjiptian: Muhammed Abdullah Draz, *Agjërimi i Ramazanit*, në disa botime në gjuhën shqipe në Prishtinë, Shkup etj.

¹⁹⁹ R. Hafizović, op. cit., fq. 121. Në këtë aspekt vlen të lexohet Imam El-Gazaliu dhe *Ihjavu ulum'id-din-i* i tij.

Përmbyllje

Aktualiteti ynë tmerrësisht i shekullarizuar dhe vulgarisht i materializuar rrezikon porosinë polisemike dhe domethënëse të agjërimit, namazit dhe adhurimeve të tjera fetare islame që ta arrijnë cakun e tyre – njeriun dhe mirëqenien e tij shpirtërore, morale, kulturore e fizike. Si pasojë e mosdëgjimit të këtyre porosive, njeriu rrezikon ta humb orientimin e rrugës së tij.

Është obligim i dijetarëve muslimanë, por edhe i të tjerëve, që agjërimit dhe adhurimet e tjera t'i studiojnë dhe hulumtojnë katërcipërisht dhe intelektualisht dhe këto arritje t'i prezantojnë në të gjitha rrafshet intelektuale dhe në të gjitha segmentet e tij.

Emërtimi i filozofisë islame (Filozofi islame e jo arabe, as arabo-islame)

Emërtimi i **kulturës dhe i qytetërimit islam** ka shkaktuar polemika dhe diskutime të gjalla e të shumta. Shumë shkencëtarë, kulturologë dhe filozofë, orientalistë dhe joorientalistë, klasikë ashtu dhe bashkëkohorë, të shekullit XIX dhe XX, kësaj teme i kanë kushtuar vëmendje, duke ofruar mendime interesante. Njëherësh, mendimet e tyre kanë ndikuar edhe më shumë në rritjen e konfuzionit dhe mosmarrëveshjeve të deriatëhershme. Ky konfuzion është bartur në masë të madhe edhe tek intelektualët tanë, si brenda institucioneve fetare islame, ashtu edhe në institucionet shkencore, politike etj..

Ka shumë faktorë që ndikuan drejtpërdrejt në paraqitjen e këtyre mosmarrëveshjeve dhe të këtij konfuzioni, por patjetër duhet theksuar faktin se në botën arabe kësaj mosmarrëveshjeje i ndihmoi edhe paraqitja e nacionalizimit arab dhe e vetëdijësimit të arabëve për qenien dhe identitetin e tyre kombëtar në shekullin XIX dhe XX, por edhe paraqitja e nacionalizmave të tjerë të popujve të proveniencës islame.²⁰⁰

Duhet theksuar se qëndrimi i autorëve klasikë është tjetrazi nga ai i disa shkencëtarëve bashkëkohorë.

Filozofët e parë e kanë njohur vetveten si 'filozofë

²⁰⁰ Filip Hiti, *Istorija arapa od najranijih vremena do danas*, Sarajevë, 1967, fq. 228..

të Islamit', 'filozofë islamë', 'filozofë muslimanë' dhe 'të urtët islamë', por edhe bashkëkohanikët e tyre i kanë njohur si të tillë. Këtë e hasim te autorët e mëdhenj të asaj kohe si te Shehrestani²⁰¹, Kiftiu, Bejhekiu etj.

Gjatë historisë së mendimit musliman në sipërfaqe dalin shumë emërtime, prej të cilave disa i kanë rezistuar kohës, janë profilizuar dhe janë të pranishme deri në ditët tona:

1. Filozofia arabe

Filozofët dhe shkencëtarët të cilët mendojnë se filozofia, kultura dhe qytetërimi duhet të quhet **'arab'** mbështeten në faktin se shumica e madhe e veprave në kulturën dhe qytetërimin islam janë përkthyer apo janë shkruar në gjuhën arabe. I një mendimi me ta është edhe orientalisti Carlo A. Nalino, i cili me rastin e hapjes së Universitetit të Egjiptit, kah gjysma e shekullit XX, kontestoi emërtimet si "filozofë të islamit" "filozofë islamë" dhe "të urtët islamë", duke pohuar se:

"... kur është fjala për periudhat e mëvonshme të shekullit të parë hixhrij, këtë term e kemi aprovuar në kuptimin teknik, profesional, me të kemi përcaktuar shumë popuj e kombe që jetojnë në shtetet islame, në të cilat, në pjesën më të madhe, librat e tyre shkencorë janë shkruar në gjuhën arabe, kështu që në kuadër të këtij termi hyjnë: arabët, persianët, indusët, sirianët, egjiptianët, spanjollët e të tjerë, për të cilët është e përbashkët shkrimi shkencor, në arabishte, dhe te të cilët vërehet ndikimi

²⁰¹ Esh-Shehrestani, *El-Milelu ne'n-nihalu*, Kajro, pa vit botimi.

i shteteve islame. ...”. K. Nalino mendon se emërtimi ‘islam’, ‘musliman’ “i përjashton kristianët, hebrenjtë, sa-bejtë dhe përfaqësuesit e religjioneve të tjera të cilët kanë meritë të vazhdueshme për dituritë dhe doracakët arabe”.²⁰²

Një mendim të tillë, respektivisht jo fort të diferencuar në periudhën e tij paramuslimane e kishte edhe Rozhe Garodi, kur kulturën islame herë e cilësonte si **islame** e herë si **arabe**.²⁰³

Umer Ferruh i kushton rëndësi emërtimit të filozofisë dhe i shtjellon opcionet ‘arabe’, ‘islame’ për dhe kundër dhe megjithatë përcaktohet për arabe, pa ndonjë arsye të qartë për përcaktimin e tij. Mbase edhe tek ai ka dominuar aspekti nacional.²⁰⁴

2. Filozofia arabo-islame

Shkencëtarët të cilët mendojnë se kultura dhe qytërimi duhet të quhen **arabo-islam**, e mbështesin mendimin e tyre në faktin se kjo filozofi është islame, por e shprehur dhe e shkruar në gjuhën arabe dhe për këtë ar-

²⁰² Sipas: Ahmed F. El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002, fq. 18-19. Është interesant edhe mendimi i orientalistit prodhues kroat Daniel Bučan, që shquhet me disa vepra dhe përkthime islamologjike, i cili përdor shprehjen **arabljan** dhe **arab**. Me shprehjen **arabljan** nënkupton entitetin, arabët, të cilët kanë jetuar në fazën paraislamike dhe në fazën e hershme të Islamit, kurse entiteti **arab** është më i vonshëm dhe përcakton të gjithë banorët e halifatit, pa marrë parasysh prejardhjen etnike, ata të cilët e kanë pranuar Islamit dhe në vend të gjuhës së të parëve të tyre kanë përvetësuar gjuhën arabe. Sipas: Daniel Bučan, *Poimanje arabizma*, Zagreb, 1980, fq. 167.

²⁰³ Rože Garodi, *Islam, kultura i socijalizëm*, Sarajevë, 1981, fq. 53.

²⁰⁴ Shih: Umer Ferruh, *Tarib’ul-fikr’il-arabijji ila ejjami Ibnî Haldun*, Bejrut, botimi IV, 1983, fq. 26-27.

sye përcaktimin e tyre **kultura dhe qytetërimi arabo-islam** e kanë parë si kompromis.²⁰⁵ Shpeshherë dijetarët arabë nuk janë udhëhequr vetëm nga arsyt shkencore, por më tepër nga nacionalizmi arab, i cili gjatë shekullit XIX dhe XX, duke kopjuar format evropiane, ka dëshiruar të vendosë njëfarë baraspeshe ndërmjet Islamit dhe shekullarizmit evropërendimor. Ky përcaktim disi u vinte për shtat shumë evropianëve, të cilët natyrën absorbuese dhe integruuese islame e kanë shikuar nën hijen e komponentëve arabë dhe islamë, e jo pastër islamë.²⁰⁶

3. Filozofia islame

Pika takuese e të gjitha krijimeve në kulturën dhe qytetërimin e krijuar të muslimanët është Islami. Islami i shpjegoi, sipas koncepteve dhe vizioneve të veta, problemet e botës, të së drejtës, të raporteve shoqërore, rolin e Zotit në ekzistencë dhe të njeriut në shoqëri. Kultura dhe qytetërimi islam u krijua në botën muslimane dhe në mesin e muslimanëve dhe tërë kjo kulturë dhe qytetërim i ka orientuar dhe kufizuar parimet, frymëzimin dhe çështjet tjera brenda burimeve të shpalljes islame.²⁰⁷ Vetë jeta e filozofëve dhe vepra e tyre në tërësi tregojnë se ata nuk kanë vepruar për arabizma e të tjera, por për Islamin.

Është me interes të theksohet mendimi, përkatësisht

²⁰⁵ Salih H. Alić, op. cit., fq. 122.

²⁰⁶ Daniel Bučan e shkoqit gjerë e gjatë shprehjen arabizëm, klasik dhe modern, fundamentet dhe konsekuencat e tyre dhe ai vetë parapëlqen sintagmën **kultura arabo-islame**. Gjerësisht: Daniel Bučan, *Poimanje arabizma*, Zagreb, 1980.

²⁰⁷ Sayyid Husejn Nasr, *The History of Islamic Philosophy*, op. cit., fq. 1165.

reagimi i ashpër i dijetares egjiptiane Aisha Abdurrahman (e njohur me nofkën Bint'ush-shat) ndaj Rozhe Garodit (para pranimit të Islamit, më 1969), që e cekëm më lart, e cila e kundërshtoi atë duke pohuar se kultura islame “është islame dhe se historia nuk e njeh ndryshe. Vetë arabët nuk filluan ta sendërtojnë rolin e tyre në histori para shfaqjes dhe ardhjes së Islamit. Flamuri i tij ishte ai i cili i mbuloi të gjithë popujt e shtetit islam...”.²⁰⁸ Edhe Mustafa Abdurrazik, filozof modern musliman, rreth emërimit të filozofisë islame, pra edhe të kulturës dhe qytetërimit islam, thotë se “filozofinë për të cilën është fjala e quajmë pikërisht ashtu si e kanë quajtur përfaqësuesit e saj *filozofi islame* në kuptimin se është krijuar në hapësirat ku është përhapur Islami, nën hijen e shtetit të tij, duke mos e marrë parasysh, gjatë tërë kësaj, fenë dhe gjuhën e përfaqësuesve të saj”²⁰⁹, apo si e shpreh këtë filozofi boshnjak N. Smailagić, “me përcaktimin ‘felsefe’ kuptohet filozofia islame e krijuar nën ndikimin grek dhe duke e kundërshtuar atë.”²¹⁰ Kuptohet po kështu se Islami nuk është vetëm religjion, por edhe nocion kulturor, në të vërtetë tërë kultura, e cila u krijua në truallin dhe hapësirën e qytetërimeve të vjetra, para së gjithash të helenizmit, zoroastrizmit dhe të tjerave dhe se komponentët kulturore të kësaj janë të shumtë.

²⁰⁸ Roze Garodi, *Islam, kultura i socijalizëm*, Sarajevë, 1981, fq. 53.

²⁰⁹ Mustafa Abdurrazik, *Tembid li't-taribi'l-felsefet'il-islamijeh*, sipas: Ahmed F. El-Ehwani, op. cit., fq. 18. Filozofi i madh musliman, Ibrahim Madkur, përkrah obcionin që filozofia te muslimanët të quhet **islame**. Shih: *Fi'l-fikr'il-islamij*, botimi I, Egjipt, 1984. I këtij mendimi është edhe shejhu i El-Ez'herit, Abdulhalim Mahmud, *Et-Tefkir'ul-felsefij fi'l-islam*, botimi II, Kajro, 1989, fq. 8-10; Abdurrahman El-Bedevij, *Eflatun fi'l-islam*, botimi III, Bejrut, 1982/1402 h., fq. V-VI. Rreth obcioneve si të quhet kultura dhe qytetërimi i krijuar ndër muslimanët shih: Hana El-Fahri – Halil El-Xherr, *Tarib'ul-felsefet'il-arabijjetij*, pjesa I, botimi III, Bejrut, 1993, fq. 125-139.

²¹⁰ Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 191.

Orientalisti i njohur edhe për lexuesin shqiptar, Henry Corbin, mendon edhe ai se emërtimi 'filozofia arabe' është "përcaktim lingvistik" i cili "nuk është i përshtatshëm e as adekuat"²¹¹, dhe mendon se **filozofia islame** është i vetmi emërtim i drejtë.

Teza se kultura dhe qytetërimi të muslimanët duhet të quhet **arab** kundërshtohet në *pikëpamjen gjuhësore*, sepse shumë vepra janë shkruar edhe në gjuhë të tjera, si kurse në persishte e turqishte, e sidomos shekujve të fundit, kur për Islamin shkruhet nga pikëpamje të ndryshme, në shumë gjuhë, deri diku edhe në gjuhën shqipe. Lidhur me këtë, profesori i Universitetit të Teheranit, Muini, konsideron se nëse kulturën dhe qytetërimin islam do ta quanim '**arab**' atëherë do t'i përjashtonim iranienët, pakistanezët, afganët dhe hindusët.²¹²

I këtij mendimi është edhe filozofi i njohur islam, Ibrahim Madkur, i cili thotë se 'po të quhej arabe, kjo filozofi do të ishte vepër e një kombi dhe një populli... Islami nuk është vetëm besim; ai është edhe kulturë. ... Filozofia islame i përfshin të gjitha ato studime filozofike që janë shkruar në fushë të Islamit qofshin nga pena e muslimanit, kristianit dhe hebraikut.'²¹³

Teza se kultura dhe qytetërimi duhet të quhet '**arab**' nuk qëndron as në *pikëpamjen nacionale*, sepse përfaqësuesit kryesorë, me përjashtime të vogla, janë persianë, turq, berberë, pakistanezë e të tjerë, e shekujve të fundit edhe popuj të tjerë.²¹⁴

²¹¹ Henry Corbin, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1997, fq. 5 dhe fq. 5-9.

²¹² Sipas: A. F. El-Ehwani, op. cit., fq. 20-21.

²¹³ Sipas: A. F. El-Ehwani, op. cit., fq. 23.

²¹⁴ Salih H. Alić, *Arapsko-islamska filozofija*, definicija i značaj u istoriji, në: Prilozi za Orijentalnu filologiju, (Simpozium mbi kulturën arabo-islame prej 18-19. 05. 1973 në Sarajevë), Sarajevë, 1976, fq. 121. Madje, orientalisti F. Hiti, literaturën e shkruar në arabishte e quan **letërsia islame** ose **literatura islame** me dallim prej literatures arabe etj. Filip Hiti, *Povijest arapa*, boti-

F. Hiti, një nga historianët më të mëdhenj arab, pohon se pas shtrirjes së Islamit jashtë djepit të vet dhe pas gërshetimit të kulturave, traditave dhe martesave me popujt e tjerë, arabët nuk ishin më arabjanë. Prandaj “kur flasim për medicinën arabe ose filozofinë arabe ose matematikën arabe, nuk mendojmë me këtë se shkencat medicinale, filozofia dhe matematika domosdo janë prodhime të frymës arabjane ose këto janë prodhime që i ka zhvilluar populli që jeton në Gadishullin arabik, porse këto janë një thesar të cilin në tërësi e kanë shkruar në libra në gjuhën arabe njerëzit të cilët kryesisht kanë jetuar në periudhën e halifatit dhe vetë ishin persianë, siriianë, egjiptianë apo arabjanë, kristianë, judaistë dhe muslimanë, dhe të cilët lëndën e librave të tyre kanë mundur ta marrin nga burimet greke, arameite, indo-pakistaneze e të tjera.”²¹⁵

Disa autorë kanë dilema rreth emërimit ‘islam’ apo ‘arab’ dhe këtë dilemë të tyre e arsyetojnë me çështjen se nëse “Islamin e kuptojmë vetëm si fe, atëherë edhe ky emërtim do të ishte mjaft i diskutueshëm, sepse filozofia, për të cilën këtu mendohet, është zhvilluar shpesh jo vetëm paralelisht, por në shumë raste edhe në konflikt të rreptë me mësimin ortodoks të Islamit, dhe si e tillë ka qenë nën kritikën e rreptë të teologëve islamë dhe mbrojtësve të teologjisë islame.”²¹⁶ Mirëpo, këto dilema janë të paqëndrueshme, sepse sikurse që pohon edhe Sami Frashëri në disa raste, Islami është besim dhe veprim, mendim dhe veprim, trup dhe shpirt, rrugë e jetës në këtë botë dhe në botën tjetër, Islami është përpjekje për rregullimin e botës me ndihmën e edukimit dhe ligjit, të

mi II fototip, Sarajevë, 1988, fq. 25 dhe 35.

²¹⁵ Filip Hiti, op. cit., fq. 228.

²¹⁶ 17 Salih H. Alić, op. cit., fq. 111-112.

dorëzimit në rrjedhat e ligjësive të Krijuesit. Me fjalë të tjera, Islami nuk është vetëm fe në kuptimin e ngushtë, por ai është edhe nocion kulturor, kultura e tërë.

Mendimtari indus, Tara Shand, thotë: “Emërtimi ‘filozofia arabe’ ngaherë është jo i plotë, para së gjithash për shkak se të gjithë që janë marrë me këtë filozofi nuk kanë qenë arabë Sa u përket kristianëve dhe hebrenjve, të cilët kanë qenë nën ndikimin e Islamit – ata duhet klasifikuar në korpusin e filozofisë islame.”²¹⁷ Shembull për këtë merret filozofi hebraik, Henri Bergson (1859-1941) i cili, siç dihet klasifikohet në periudhën bashkëkohore brenda historisë së filozofisë kristiane në Evropë.

Me shtrirjen e Islamit jashtë Arabisë, në Siri, Mesopotami, Persi, Egjipt dhe Afrikën Veriore, procesi i zhvillimit të kulturës dhe qytetërimit islam që zhvilluar edhe në truallin helenist, edhe me mjetet heleniste, edhe në format heleniste, me ndikim oriental, persian, por me shenjën e vet dalluese, **tewhidin** (monoteizmin), dhe nga e tërë kjo **Islami** lindi si tërësi e plotë, e veçantë, specifike, që dallon nga helenizmi parakur’anor dhe nga kulturat dhe qytetërimet e tjera, por i gatshëm për bashkëpunim. Islami si nocion i gjerë kulturor, e jo vetëm i ngushtë religjioz, si motivues i filozofëve që të punojnë për dobinë e tij, jep të drejtë që kultura dhe qytetërimi të quhet islam.²¹⁸ Filozofi A. F. El-Ehwani mendon se shprehja ‘filozofi islame’ i absorbon të gjitha kuptimet e lartshënuara, e nëse kësaj filozofie ia shtojmë edhe filozofët kristianë e hebrenj atëherë do të obligoheshim ta quanim “filozofia në Islam”, siç bëri edhe T. J. De Boer.²¹⁹

²¹⁷ A. F. El-Ehwani, op. cit., fq. 22.

²¹⁸ Kultura dhe qytetërimi islam ka barasvlerësin e saj në kulturën dhe qytetërimin mesjetar kristian në Evropë. Sipas: Salih H. Alić, op. cit., fq. 112, fnsnota 3 dhe 4.

²¹⁹ T. J. De Boer, *Tarih’ul-felsefeti fi’l-islam*, apo anglisht: *The History of*

Arsyen për emërtimin 'islam' të kulturës dhe qytetërimit të muslimanëve Samiu nuk e sheh “në faktin se gjendet vetëm te popujt islamë, por pikërisht për shkak se është fryt i Fesë islame, (dhe se qytetërimi, NI) nuk mund të quhet me emër tjetër përveçse kështu.”²²⁰ Samiu me modestinë më të madhe prej besimtari nuk orvatet që meritat t'i gjejë tjetërkund por me këmbëngulje saktëson se “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; cilido popull të ketë pranuar fenë islame, në gjirin e tij do të jetë futur edhe ai qytetërim. Ai qytetërim është rezultat dhe prodhim i Fesë islame, sepse shumë ajete urdhëruese të Kur'anit dhe shumë hadithe të Pejgamberit a.s. janë mbështetje dhe argument i tij. Ai qytetërim është prodhim i Fesë islame, sepse shembujt e parë të atij qytetërimi popullit islam i janë treguar personalisht nga ana e Pejgamberit a.s. dhe ashabëve të tij të respektuar; ...”²²¹

Mund të përfundohet se emërtimi “kultura dhe qytetërimi islam” është më i ploti, më i drejti, më universal. Çdo emërtim tjetër, në një formë apo në një tjetër, do të çonte drejt interesave të ngushtë nacionalë, provinciale apo ideologjike. Edhe ata kulturologë, filozofë, shkencëtarë që krijuan në emër të Islamit, edhe ata që krijuan kundër Islamit, pikë qendrore patën Islamin dhe Kur'anin. Kur'ani ishte ai që nxiti, që kërkoi, që inicioi të krijohet kjo ndërtesë e madhe e quajtur Islam.

Philosophy in Islam, Translated by Edward R. Jones, B. D. © Islamic Philosophy Online, INC. (s.a.), sipas: A. F. El-Ehwani, op. cit., fq. 21-22.

²²⁰ Sami Frashëri, Vepra 10, op. cit., fq. 35-36.

²²¹ Sami Frashëri, Vepra 10, op. cit., fq. 37.

Përçapje mbi disa probleme në historinë e filozofisë islame

Hyrje

Edhe pse meditimi, përsiatja, të menduarit në Islam është i vjetër sa edhe vetë Islami²²², tradita filozofike e tij nuk është më e gjatë se 12 shekuj. Respektivisht fillimet e filozofisë në Islam i hasim vetëm pas shekullit II hixhrij/ VIII gregorian.²²³ Ky angazhim intelektual, kjo përpjekje filozofike ka mbështetje në burimet islame.

Meditimin, të menduarit, përsiatjen, mësimin, urtësinë Kur'ani e ngre në pedestalin më të lartë.²²⁴

Muhammedi a.s. i ka kushtuar vend të rëndësishëm

²²² Vetëm njeriut i është dhënë aftësia t'i përdorë emrat e gjërave dhe dijen dhe këtë dhuratë nuk e posedonin as engjëjt. El-Kur'an, El-Bekaretu, ajeti 31, 32 dhe 269. Krahaso edhe: M. M. Sharif, *Historija Islamske Filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 167-175.

²²³ El-Ehwani pohon se "Arabët në shekullin e parë hixhrij nuk janë preokupuar me përkthimin e filozofisë sepse kujdesi i tyre, ... qe përqëndruar vetëm në përkthimin e shkencës." Ahmed Fuad El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002, fq. 43.

²²⁴ Ndonëse Kur'ani është në thelb libër religjioz, e jo filozofik, "ai merret me problemet të cilat janë të përbashkëta për religjionin dhe filozofinë. Që të dyja kanë të thonë diç mbi problemet të cilat u përkasin kuptimeve sfarë janë: Zoti, bota, shpirti individual ...". M. M. Sharif, *Historija Islamske Filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 159. Shih ndonjë përkthim të Kur'anit në gjuhën shqipe dhe numrin e ajeteve që flasin për mësimin, meditimin etj.

edhe mësimit, dijes dhe të menduarit.²²⁵

Në periudhën paspejgamberike, atë të hulefai rashi-dinëve, jeta dhe veprimtaria e katër halifëve besimdrejtë është përplot sentenca e veprime që arsyetojnë dhe argumentojnë përdorimin e arsyes dhe të të menduarit në jetën e tyre.²²⁶

Fillimet e para

Dijetarët muslimanë edhe para depërtimit të filozofisë në jetën e muslimanëve në shekullin e dytë hixhrij / tetë gr. e mbrapa e përdornin meditimin në masë të konsiderueshme dhe kanë zhvilluar shqyrtime interesante racionale.²²⁷ Ajo që do të vijë pas shekullit II hixhrij / VIII gr. nga shfaqja e Islamit është jeta filozofike, e cila filloi me përkthimin e veprave të shkencave ekzakte, medicinale, astronomike, e pastaj filozofike, e tejet pak të letërsisë e të historisë, të traditës së Greqisë së vjetër, Egjiptit, Asirisë, Persisë etj.²²⁸

Periudha e përkthimeve intensive ka zgjatur dy-tre shekuj dhe nuk kemi ndonjë kufizim të prerë në këtë pikëpamje. Mirëpo, qysh gjatë periudhës së përkthimeve

²²⁵ Muhammedi a.s. thotë: "Dijetarët janë trashëgimtarë të ferrëfytyrës." Ebu Davudi, Tirmidhiu, Ibn maxhe, sipas: Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjan ulumid-din*, knjiga 1, Sarajevë, 2004, fq. 25. "Urtësia shton respektin për të respektuarin kurse robin e ngre në shkallë më të larta deri te shkalla e mbretit." Sipas: Ebu Hamid El-Gazali, op. cit., fq. 26.

²²⁶ Dželaluddin Es-Sujuti, *Povijest halifa*, Sarajevë, 2003; Ibrahim Džanano-vić, *Idžtihad u prvva četiri stoljeća islama*, Sarajevë, 1986. Shih gjithashtu: Imam Ali, *Nabjul Balagha* (Sermons, Letters and Sayings of Imam Ali), Qum, Iran, pa vit botimi.

²²⁷ Ebu Hamid El-Gazali, op. cit., fq. 53 e tutje.

²²⁸ Ahmed Fuad El-Ehwani, op. cit., fq. 38-58.

filloi edhe aktiviteti i shkrimeve origjinale, krijuese nga ana e dijetarëve muslimanë, ashtu sikundër vazhdon përkthimi me intensitet më të ulët edhe gjatë periudhës së krijimeve origjinale. Ndër filozofët e parë të njohur muslimanë, sipas Ibn En-Nedimit, por edhe sipas shumë dijetarëve të tjerë, është El-Kindiu (185-260/ 796-873), për të vazhduar kjo veprimtari me filozofët e tjerë deri në ditët tona.²²⁹

Disa probleme themelore të kritikës së filozofisë

Është e domosdoshme të shtrohen disa probleme themelore dhe të ofrohet përgjigje:

- Çfarë rezultati kishte veprimtaria filozofike e muslimanëve në 12 shekujt e kaluar?

- Mos muslimanët vetëm përfolën atë që e thanë filozofët para tyre?

- Mos roli i muslimanëve në historinë e filozofisë qëndron vetëm në ndërmjetësimin në mes filozofisë klasike greke dhe filozofisë së re evropiane?

- Mos ka përfunduar filozofia islame me Ibn Sinain, El-Gazaliun, Ibn Rushdin e të tjerë dhe pas tyre nuk është paraqitur më mendim origjinal?

Përgjigja e saktë dhe e plotë kërkon shumë punë, durim, aftësi dhe hapësirë dhe kapërcen pretendimet e këtij shkrimi. Mirëpo, në botën muslimane dhe në qendrat e tjera kërkimore-hulumtuese shkencore jomuslimane janë bërë hapa të duhur në këtë rrafsh, dhe është e arsyeshme të

²²⁹ Henry Corbin, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1997, fq. 167 e tutje. El-Ehwani, op. cit., fq. 60-66. M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I-II, Zagreb, 1988.

shpresojmë se do të ofrohet një përgjigje më serioze.²³⁰

Edhe pse nga qarqe të caktuara muslimane konsiderohet e huaj, filozofia në historinë islame përbën një pjesë të shkencave islame, të cilat:

- Ose kanë nisur te muslimanët, si: shkenca e tefsirit dhe hadithit (علم الحديث; علم التفسير), jurisprudenca islame (fikhu, الفقه), dogmatika islame (علم الكلام), sintaksa dhe gramatika e gjuhës arabe e të tjera;

- Ose janë përvetësuar nga jomuslimanët, si: medicina, astronomia, gjeometria, algjebra, logjika ose vetë filozofia dhe kanë vazhduar të zhvillohen e kultivohen në mënyrë origjinale.

Historianët janë të pajtimit se të gjitha shkencat e përvetësuara në botën islame janë zhvilluar dhe përkryer më tej dhe se muslimanët në këtë mënyrë kanë luajtur rol thelbësor në zhvillimin e shkencës, kulturës dhe filozofisë së njerëzimit. Rasti i Ibn Sinit dhe e Ibn Rushdit në medicinë e filozofi, i Farabiut në filozofi dhe muzikë e raste e tjera, janë shembulli më i mirë se dijetarët muslimanë kanë përvetësuar e integruar, por edhe kanë krijuar e prodhuar.²³¹

Delis Avliri, në lidhje me shkencat pohon se muslimanët morën nga grekët e vjetër:

“Atë që arabët (muslimanët) e përvetësuan nga grekët nuk e përcollën më tej në formën e pandryshueshme

²³⁰ Opinioni shkencor njeh disa ndërmarrje serioze në fushën e filozofisë islame, sikurse: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I-II, Zagreb, 1988; Xhemil Saliba, *Mu'xhem'ul-felsefij*, I-II, Bejrut, 1414 h./1994 etj. Në gjuhën shqipe shih: Sami Frashëri, *Qytetërimi islam*, Shkup, 2002; Nexhat Ibrahim, *Aspekte të kontributit të Sami Frashërit në islamologji*, Referat i lexuar në: Konferenca shkencore Shemseddin Sami Frashëri – 100 vjet pas, 19-20 Nëntor 2004, Shkup etj.

²³¹ Grup autorësh, *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, Sarajevë, 1987. Rozhe Garodi, *Islami dhe Kultura*, Sarajevë, 1990.

te popujt e tjerë. Duhet thënë se shkenca greke në mjedisin arab (musliman) kishte vend dhe rol të veçantë. Arabët dhanë kontribut të rëndësishëm në astronomi, matematikë dhe dituritë e tjera të përvetësuara nga grekët dhe indusët, duke iu dhënë konstituim dhe metodologji të re ... Duhet thënë se arabët themeluan dhe zhvilluan algjebren, trigonometrinë dhe gjeometrinë sferike. Ata ishin mjaft të shkathët në hartimin e tabelave astronomike”.²³²

Nuk duhet lënë anash faktin se për zhvillimin dhe rrjedhat zhvillimore të shkencave islame mund të flasin në mënyrë meritore kryesisht vetëm muslimanët dhe ata që jetuan dhe frymuan në atmosferën dhe rrethin kulturor-historik musliman. Këtë aktivitet nuk mund ta bëjë me sukses ndonjë njeri nga provenienca tjetër kulturore, një orientalist evropërendimor, i tipit evro/kristo/centrist.

Filozofia ndërmjet pranimet dhe refuzimit

Nga shkencat që përbëjnë tërësinë kulturore islame filozofia është hulumtuar më pak dhe lidhur me të, për arsye të ndryshme, janë krijuar paragjykime dhe janë shprehur të pavërteta.²³³ Ka njerëz përgjegjës që dyshojnë në dobini e ligjërit të filozofisë, por ka edhe të atillë që i kundërvihen tërësisht,²³⁴ pa ndonjë arsye. Nëse

²³² <http://www.ibn-sina.net>

²³³ Më aktivët dhe më të zëshmit në kundërshtimin e filozofisë, kelamit dhe të racionalizmit përgjithësisht janë tradicionalizmi, veçanërisht hanbelistët dhe pasuesit e tyre.

²³⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Tradicionali islam u modernom svijetu*, Sarajevë, 1994, fq. 189.

shtojmë se “filozofia është term polisemik” dhe se sot nuk mund të ekzistojë një “sistem arsimor pa ndonjë lloj mësimi filozofie”, atëherë është e qartë se shpërfillja e studimit filozofik është me pasoja. Po ashtu, shumë intelektualë nuk janë të vetëdijsëm se në kontekstin e arsimit të tanishëm dhe të konceptimit bashkëkohor të filozofisë, jo vetëm që *felsefe* është filozofi e mirëfilltë, por se *filozofia* ekziston edhe në shumë shkencë të tjera islame, siç janë tefsiri, hadithi, kelami, usuli-fikhu dhe tesawufi, si-kurse, natyrisht, edhe në shkencat natyrore dhe matematikore, të cilat që të gjitha janë të rrënjosura në Kur’an, i cili, kuptohet, është burim i hikmetit / i urtësisë.²³⁵ Me këtë nuk mbroj tërë atë që është shkruar e thënë në filozofi dhe për filozofinë, nuk mbroj qëndrimet e skajshme, qç s’kanë të përbashkët me filozofinë islame dhe me vetë Islamin, por mbroj filozofinë *per se*, sepse filozofia nuk është fajtorë dhe nuk mban përgjegjësi për aktivitetin destruktiv të filozofëve, ashtu sikundër nuk është fajtor Kur’ani për qëndrimin abuziv që kanë ndaj tij komentues të caktuar, respektivisht ashtu sikundër nuk është fajtor ligji për abuzimin e tij nga ana e gjyqtarit apo kundravajtësit.

Është e qartë se e shumta e filozofisë perëndimore është përshkruar me kufr / mosbesim, por ndalimi i saj nuk do të sjellë efekte pozitive, sepse, nga një anë, kjo filozofi do të futet në mënyra të ndryshme brenda kalasë së “ndalimit”, dhe, nga ana tjetër, studentët do të ishin më pak të përgatitur të ballafaqoheshin me të në jetën reale. Për këtë arsye, nevojitet, jo ndalimi, por përkufizimi i ri i filozofisë perëndimore nga aspekti islam dhe studimi i saj në kontekst të traditës së tërësishme intelektuale islame.²³⁶

²³⁵ Sipas: S. H. Nasr, *Tradicionalni islam*, op. cit., fq. 191

²³⁶ Sipas: S. H. Nasr, *Tradicionalni islam*, op. cit., fq. 191-192.

Ka mendime se në këtë klimë antifilozofike kanë ndikuar edhe vetë filozofët, sikur El-Gazaliu²³⁷, Shihabuddin Suhraverdi,²³⁸ Sabzivari²³⁹ etj., me shkrimet e tyre jo fort të sakta përkitazi me ishrakijjunët (neoplanistët) dhe meshshajjinët (peripatetikët).²⁴⁰

Nga “dituri e huaj” në “dituri autoktone”

Problematikën filozofike disa dijetarë e ndajnë në katër grupe:

1. Çështjet të cilat e kanë ruajtur përafërsisht formën e që hasen në përkthimet e para dhe nuk kanë pësuar më vonë ndryshime, plotësime dhe ritrajtësime.

2. Çështjet të cilat janë plotësuar në filozofinë islame, që janë shqyrtuar dhe përpunuar me saktësi nga ana e filozofëve islamë, por jo që u është ndërruar trajta e parë ose kuptimi i parë.

3. Çështjet të cilat kanë ndërruar tërësisht trajtën fillestare, kështu që më vonë me çështjen e caktuar nënkuptohej diçka krejtësisht tjetër nga ajo e mëparshme.

4. Çështjet të cilat nuk kanë ekzistuar në periudhën paraislamike, pra, janë krijime të shkollës islame të të menduarit dhe janë trajtuar vetëm në qarqet intelektuale muslimane.²⁴¹

²³⁷ Imam El-Gazali, *El-Munkidhu min'ed-dalat*, pa vend dhe vit botimi.

²³⁸ Shihabuddin Umer Suhraverdi u lind në Suhraverd, afër Zeuxhauit më 539-1145 h. dhe vdiq në Bagdad më 632-1234. Dallohet si kundërshtar i peripatetizmit, krahas esh'arizmit etj. Shih gjerësisht: Henry Corbin, op. cit., fq. 321-323 dhe S. H. Nasr, *Tri muslimanska mudraca*, Sarajevë, 1991, fq. 69-103.

²³⁹ Hadi Sabzavari u lind më 1212-1259 h. / 1797- 1878. Sipas: Henry Corbin, op. cit., fq. 389 e tutje.

²⁴⁰ <http://www.ibn-sina.net>

²⁴¹ <http://www.ibn-sina.net>

Përveç ndryshimit të trajtës, problemet filozofike në botën muslimane kanë përjetuar edhe transformime në kuptim të qasjes dhe analizës. Këtë e vërejmë nëse krahasojmë përkthimin e *Metafizikës* së Aristotelit dhe të filozofëve muslimanë, tek nuk do të hasim shumë ngjashmëri në tematikën e trajtuar në aspekt të qasjes. Edhe shumë çështje të cilat më herët kanë bërë pjesë në fusha të caktuara të diturive filozofike apo të shkencave ekzakte, kanë ndërruar shkallë-shkallë vendin e tyre dhe më vonë janë trajtuar si çështje filozofike.²⁴²

Çështjen e shpirtit Aristoteli dhe Ibn Sinai e trajtojnë si problem të filozofisë natyrore, kurse disa të tjerë e trajtojnë si problem të pastër filozofik. Mulla Sadra mendon se shpirti ka karakter të dyfishtë: natyror dhe filozofik.

Çështjet të cilat e ruajtën trajtën fillestare

Janë një grumbull pyetjesh të logjikës, sikurse dhjetë kategoritë, klasifikimet e shkencave, klasifikimi i forcës së shpirtit e të ngjashme. Kjo nuk do të thotë se këto çështje kanë mbetur të paprekura, në formën e parë dhe se nuk kanë pësuar ndikime. Dallojnë mendimet e Ibn Sinait, Ibn Sihlan Savixhit dhe shejh'ul-ishraq Suhraverdit.²⁴³

²⁴² P.sh. Çështjen e kategorive Aristoteli e shqyrton në suaza të logjikës. Ibn Sina i vendos kategoritë po kështu në *Mantik'ush-Shifa* dhe *Mantik'un-Nexbat*. Ndërkaq filozofët e mëvonshëm islamë e trajtojnë çështjen e kategorive gjithnjë e më shumë si problem filozofik. Shih gjerësisht: <http://www.ibn-sina.net>

²⁴³ Sipas: <http://www.ibn-sina.net>

Ndërrimi i përmbajtjes

Shumë çështje filozofike muslimanët i morën nga filozofët klasikë, mirëpo nga kjo formë fillestare ruajtën vetëm emrin, sepse e ndryshuan thelbësisht përmbajtjen. Shembull për këtë janë teoria mbi idetë e Platonit. Aristoteli e mohon teorinë e mësuesit të tij, Platonit, por Ibn Sinai e përmban Platonin. Këtë e përmban edhe Mir Damadi,²⁴⁴ ndërsa Suhraverdi e kritikon ashpër Platonin dhe Ibn Sinain, ndonëse vetë ishte peripatetik.

Por, nëse i studiojmë këto çështje esencialisht dhe drejtpërdrejt, te Platoni dhe filozofët muslimanë, do të shohim se, përkundër ngjashmërive, ajo që filozofët muslimanë nënkuptojnë me ide është krejt ndryshe nga Platoni.²⁴⁵

Në vend të përmbylljes

Është mendim i përgjithshëm se çështja e ndikimit të ndërsjellë ndërmjet filozofisë antike greke dhe islame, e huazimit, e origjinalitetit dhe e valorizimit të saj nuk është sqaruar mjaft dhe se hulumtimet ende janë individuale dhe josistematike dhe të ngarkuara me të kaluarën, madje për fat të keq, edhe me aktualitetin e vrazhdë të fillimit të mijëvjeçarit të tretë. Mirëpo, ka vend për shpresë sepse disa individë dhe institucione herë pas here ofrojnë rezultate impresionuese.

²⁴⁴ Mir Damadi vdiq më 1040 h./1631, filozof shi'it, i njohur si peripatetik. Gjerësisht: Henry Corbin, op. cit., fq. 367-370.

²⁴⁵ Sipas: <http://www.ibn-sina.net>

Zhvillimi i terminologjisë filozofike islame në mesjetë

(Burimet, prejardhja, karakteristikat dhe
prapavija historike e zhvillimit të terminologjisë
filozofike islame në mesjetë)

Motto:

“Duke pasur mendime të prapambetura e të errëta për Kur’anin e Madhërueshëm evropianët një kohë të gjatë nuk e pranuan filozofinë islame, por kur i shfletuan veprat filozofike të muslimanëve dhe kur panë aty përparimet e mëdha të tyre në këtë fushë të dijes; kur panë se Kur’ani Kerim, që është një filozofi më vete, nuk e ndalon filozofinë, por përkundrazi, e urdhëron dhe e këshillon atë në çdo faqe të tij, e kuptuan dhe më në fund e pranuan të vërtetën.” Sami Frashëri.²⁴⁶

²⁴⁶ Sami Frashëri, *Qytetërimi islam*, vepra 13, Shkup, 2004, fq. 88.

I. Shqyrtimet hyrëse

1. Trajtimi i lëndës me titullin e larttheksuar është punë sa interesante dhe kureshtare, aq edhe e vështirë, delikate dhe komplekse. Kureshtja buron nga fakti se tema të hedh nga bregu në breg, nga kultura në kulturë, në horizonte të pakufishme të feve, kulturave dhe qytetërimeve të ndryshme. Po ashtu, kureshtia dhe rëndësia e temës konsiston edhe në çështjen se terminologjia është një elemente që lë vragë të thella në kulturat e popujve, sepse nëpërmjet saj përcaktohet konceptimi dhe mënyra e të menduarit.²⁴⁷ Ndërkaq, vështirësia e temës qëndron në mosekzistimin e një pune paraprake, të një modeli në truallin tonë, që është shumë i paktë edhe në botën muslimane. Vështirësi tjetër është mosharmonizimi i terminologjisë filozofike islame të ne. Dallimet, respektivisht mosharmonizimet terminologjike janë pasojë sa e ndikimit të traditave të ndryshme dhe pikëpamjeve dhe prirjeve individuale, aq edhe e mosnjohjes së problematikës, por jo rezultat i një pune të gjatë dhe sistematike hulumtuese-shkencore.

Për një punë të mirëfilltë shkencore-hulumtuese nevojiten shumë punë parapërgatitore, siç janë këto kumtesa dhe ky tubim dhe shumë punë multidisiplinare të shumë studiuesve të mirëfilltë.

2. Lënda e këtij punimi është **terminologjia mesjetare filozofike islame** dhe ka për qëllim hulumtimin e

²⁴⁷ Muhammed Umhazun, *Koncept izučavanja islamske historije*, Sarajevë, 2000, fq. 77-80.

prejardhjes së terminologjisë filozofike dhe karakteristikat themelore në pika të përgjithshme, kryesisht nga pikëpamja e historisë së filozofisë mesjetare.²⁴⁸

Periudha në të cilën sajohet dhe formësohet terminologjia mesjetare filozofike islame, në shekullin IX dhe X, është arenë e fërkimeve dhe kontakteve dinamike e intensive e të dy kulturave dhe qytetërimeve, greko-bizantine dhe islame, por edhe e këmbimit dhe e përvetësimit të trashëgimisë së tjetrit, jo vetëm filozofike.²⁴⁹ Disa autorë pohojnë se këtë kohë e karakterizon këmbimi intensiv i ideve ndërmjet dijetarëve, nga një anë, dhe nga këmbimi i përshkrimit të librave ndërmjet bibliotekave dhe i përkthimit të tyre nga gjuhë të ndryshme: induse, persiane, greke, latine, arameite, hebraike e të tjera në gjuhën arabe.²⁵⁰ Pa dyshim, periudha kohore dhe hapësira gjeografike e hulumtuar ofron material të pasur dhe të llojlojshëm kulturologjik, sociologjik, letraro-historik dhe psikologjik për hulumtim, por këtë radhë, për shkak të synimit të kufizuar të punimit, aspektet e tjera do të

²⁴⁸ Një pjesë e traditës muslimane (shikolla hanbeliste) ka refuzuar filozofinë si të huaj, joislame dhe madje *antiku'ranore* dhe *antisunnitike*. Mendojmë se ky refuzim nuk është i bazuar në frymën e mirëfilltë islame, por në momentet konkrete, të motivuara politikisht apo nga interesat e ngushtë subjektivë. Mendojmë se në këtë rast sinkretizmi është karakteristikë e Islamit shpirtëror kundrejt traditave paraprake dhe paralele shpirtërore. Asnjë nga këto tradita Islami nuk e ka refuzuar tërësisht, por as nuk e ka pranuar tërësisht. Prej tyre ka marrë vetëm atë që i ka shërbyer për ngritjen e identitetit vetjak, autonom dhe specifik. Filozofia nuk mund të vendoset mbi Shpalljen, as t'ua nënshtrojë Shpalljen kriterëve specifikë filozofike. Shih: Muhamed Mrahorović, *Filozofijska razmiedja islamske duhovnosti*, Sarajevë, 2001, fq. 222-223.

²⁴⁹ Gjatë studimit të kësaj teme duhet pasur parasysh se filozofia mesjetare ka pasur pozitë nënshtuese kundrejt teologjisë, andaj edhe shumë shprehje dhe koncepte filozofike duhet kuptuar në këtë frymë. Kjo gjendje ka qenë e pranishme në Perëndim, por në masë të caktuar edhe në Lindjen islame. Shih: Salih H. Alić, *Arapsko-islamska filozofija*, definicija i značaj u istoriji, në: *Prilozi za Orijentalnu Filologiju*, XXIV/1974, Sarajevë, 1976, fq. 109-111.

²⁵⁰ Ajatollah Misbah Yazdi, *Islamska filozofija*, 1, Sarajevë, 2004, fq. 17.

mbesin jashtë shqyrtimeve tona.²⁵¹

Duhet pranuar se, dekadave të fundit, në të gjitha gjuhët e rëndësishme evropiane janë bërë përpjekje dhe janë shkruar studime lidhur me emërtimet, terminologjinë filozofike islame.²⁵² Në këtë rrafsh është punuar diç edhe në gjuhët afër nesh, boshnjako-kroato-serbe, kurse emrat Daniel Buçan, Tarik Haveriq, Enes Kariq, Reshid Hafizoviq janë vetëm disa nga ata që kontribuan në hyrjen në shkencën e historisë së filozofisë islame dhe të terminologjisë së saj. Në gjuhën shqipe kjo punë pritet të bëhet. Puna e Sami Frashërit dhe e të tjerëve më herët ende është e pastudiuar dhe nuk mund të flasim për një të kaluar në këtë pikëpamje. Por, edhe kontributi i Ekrem Murtezait në aspekt të terminologjisë fetare dhe filozofike dhe të personaliteteve muslimane në kuadër të **Fjalorit filozofik** dhe **Fjalorit të feve**, ndonëse i përgjithësuar, meriton vëmendje.²⁵³

II. Burimet për hulumtimin e terminologjisë filozofike islame

Burimet më të rëndësishme të hulumtimit dhe studimit të terminologjisë mesjetare islame janë burimet islame: Kur'ani dhe Sunneti dhe burimet dytësore isla-

²⁵¹ Një kontribut fillestar dhe konstruktiv në këtë pikëpamje ka dhënë: Tarik Haverić, *Srednjovjekovno filozofijsko nazivlje u arapskom jeziku*, Sarajevë, 1990, fq. 7 e tutje.

²⁵² Louis Massignon, Amelie-Marie Goichon, *Ibrahim Madkur*, Abdurrahman Badawi etj. kanë bërë një punë të madhe, natyrisht më tepër në relacionin latinisht - arabisht. Sipas: Tarik Haverić, op. cit., fq. 10.

²⁵³ Shih: Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, Prishtinë, 1995 dhe *Fjalor i feve*, Prishtinë, 2000.

me.²⁵⁴ Të ndikuar nga Kur'ani, arti dhe letërsia janë pasuruar në masë të jashtëzakonshme.²⁵⁵ Burime me rëndësi të madhe janë edhe përkthimet e veprave filozofike greke në gjuhën arabe²⁵⁶ në rend të parë dhe i veprave burimore të filozofëve islamë dhe të fjalorëve mesjetarë arabë të terminologjisë profesionale në rend të dytë.²⁵⁷

II.1. Burimet islame

Burimet islame të hulumtimit të terminologjisë filozofike islame janë brenda Kur'anit dhe Hadithit dhe natyrës së tyre të hapur afirmative kundrejt vlerave njerëzore. Burim është edhe gjuha arabe e bazuar në Kur'an, e cila me kalimin e kohës mundësoi zhvillimin e shprehjeve shumë të pasura.²⁵⁸ Mirëpo, menjëherë pas vdekjes

²⁵⁴ Është për keqardhje që filozofi bosnjak, T. Haveriq, (për shkak të bindjeve ateiste) në veprën e tij mjaft analitike, të cilit në punimin tonë i referohemi në shumë aspekte më së tepërmi, injoron burimet islame (Kur'anin, Hadithin etj.) si burim të hulumtimeve të terminologjisë islame. Por, Salih H. Aliq, filozof tjetër, pohon se “filozofia në islam ka pasur dy burime, nga të cilat më vonë ka zhvilluar dy drejtime shprehimshme ndryshe të filozofimit” e ato janë: i pari “brenda vetë traditës islame fetare” dhe i dyti “trashëgimia filozofike greke.” Salih H. Aliq, op. cit., fq. 112-114 dhe 115 e tutje. Për burimet e meditimt filozofik në Islam lexo: Seyyed Hossein Nasr – Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, part I, Teheran, Iran, pa vit botimi, fq. 27-39. M. M. Sharif, *Historija Islamske Filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 159 e tutje. Po kështu: Henry Corbin, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1997, fq. 13-32.

²⁵⁵ Shih gjerësisht: Ismail Raji al-Faruqi and Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, New York & London, (1986 ?), fq. 342-353.

²⁵⁶ Umer Ferruh thekson se përkthimet e para greke në gjuhën arabe i kemi shumë herët, madje qysh në kohën e Muaviut dhe Jezidit. Umer Ferruh, *Tarib'ul-fiker'il-arabiji ila ejjami Ibn Haldun*, botimi IV, Bejrut, 1983, fq. 271. Shih edhe faqet: 271-286.

²⁵⁷ Si burime ndërmjetëse mes veprave burimore islame dhe të fjalorëve profesionalë arabë janë edhe veprat e tipit *Kitab'ul-hudud*. Sipas: Tarik Haveric, op. cit., fq. 13.

²⁵⁸ Seyyed Hossein Nasr, *The Qur'an and hadith as source and inspiration*

së Muhammedit a. s. filluan të formohen shkollat, drejtimit, sektet e shumta teologjike, juridike dhe më vonë edhe filozofike. Synimi dhe dëshira që secila të përpiqet t'i arsyetojë në mënyrën e vet pikëpamjet dhe shikimet mbi rregullimin e raporteve të njeriut me Krijuesin, vetveten dhe rrethin ku jeton, ndikoi të krijohen pikëpamje dhe teori të ndryshme e njëherazi edhe terminologji e shumtë, e pasur dhe interesante për historinë e leksikografisë, të teologjisë dhe të jurisprudencës²⁵⁹, që do të ekzistojë deri në ditët e sotme.

II. 2. Përkthimet e veprave filozofike greke në gjuhën arabe

Interesimi më i gjallë, më intensiv, më sistematik dhe më shkencor për filozofinë islame nga perëndimorët filloi pas shekullit XVIII.²⁶⁰ Filloi interesimi për përkthimet arabe e jo për përkthimet latine të përkthimeve arabe. Por vetëm pas Luftës II Botërore do të fillojë studimi dhe botimi sistematik dhe metodik i përkthi-

of Islamic philosophy në: Seyyed Hossein Nasr – Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, part I, Teheran, Iran, pa vit botimi, fq. 27 e tutje. Krihs.: Teufik Muftic, *Gramatika arapskoga jezika*, Sarajevë, 1998, fq. 19 e tutje. Teufik Muftic, *Klasicna arapska stilistika*, Sarajevë, 1995, fq. 11.

²⁵⁹ Një pasqyrë të shkëlqyeshme të periudhës së hershme të shkollave dhe sekteve mund ta gjejmë te: El-Imam Ebi'l-Hasan Alij ibn Ismail El-Esh'arij, *Kitabu mekalat'il-islamijun ve ihtilaf'il-musal-lin*, botimi III, Wiesbaden, 1980. Në gjuhët evropiane lexo: Henri Laoust, *Raskoli u islamu*, Zagreb, 1989. Për ndikimin reciprok të akaidit dhe gjuhës shih: Teufik Muftic, *Klasicna arapska stilistika*, op. cit., fq. 13.

²⁶⁰ Orientalisti serb Rade Bozhoviq mendon se interesimi për gjuhën arabe në Evropë është paraqitur “qysh në mesjetën e hershme, por arabistika, si disiplinë shkencore në kuadër të orientalistikës, themelohet nëpërmjet shkollës holandeze të semiologëve në shek. XVII dhe XVIII.” Sipas: Rade Bozovic, *Udžbenik arapskog jezika sa vježbankom i rječnikom*, Botimi I, Sarajevë, 1984, fq. 9.

meve arabe të veprave të filozofëve grekë. Sigurisht që merita kryesore i takon egjiptianit Abdurrahman Bedeviu, i cili botoi edhe tekstet e Plotinit dhe të neoplatonistëve.²⁶¹

Rëndësia e këtyre burimeve është e padiskutueshme, sepse njofton drejtpërdrejt dhe udhëzon me mënyrën e përkthimit të teksteve dhe të terminologjisë filozofike dhe të tjera.²⁶²

II. 3. Veprat burimore të filozofëve islamë

Nëse ndjekim rrjedhën kronologjike, **veprat burimore të filozofëve islamë** janë të rendit të dytë. Numri i përkthyesve filloi të rritej në fundin e shekullit VIII, për t'u kurorëzuar me El-Kindiun (801-865), pastaj me El-Farabiun (870-950), Ibn Sinain (950-1036), Ibn Baxhën (?-1138), Ibn Tufejlilin (?-1185), Ibn Rushdin (1126-1198) etj. Mirëpo, burimet arabe nga përkthimet greke janë bërë të njohura shumë vonë; kanë filluar në shekullin XIX kurse shumica janë bërë në shekullin XX, me përjashtime të vogla. Meritën kryesore e kanë F. Dieterici (vd. 1903), M. Bouyges (vd. 1945), por edhe L. Gauthier, P. Kraus etj.²⁶³

Këta filozofë që lindën dhe u rritën në korelacion me

²⁶¹ Për këtë problematikë lexo: Tarik Haveric, op. cit., fq. 14. Ibrahim Madkur, *Fil-felsefel'il-islamijeh*, II, pa vit dhe vend botimi, fq. 164 e tutje.

²⁶² Motivi i dijetarëve muslimanë të përkthejnë filozofinë greke ishte i qartë. Fjalët e El-Kindiut njoftojnë qartë: "Në citate të plota të tubohet çdo gjë që njerëzit e lashtë (dmth. grekët) kanë thënë për sendin (objektin) dhe të plotësohet ajo që ata nuk e kanë shprehur mjaft, dhe këtë me mjetet e gjuhës sonë arabe dhe sipas traditave të kohës sonë dhe sipas aftësisë sonë vetjake." Walzer, *Greek into Arabic*, fq. 13, në: Salih H. Alic, op. cit., fq. 115.

²⁶³ Ahmed Fuad El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002, fq. 38-58. Tarik Haveric, op. cit., fq. 14-15 dhe poshtëshënimet: 9, 10, 11, 12.

filozofinë greke quhen filozofë të frymëzuar helenistë. Kështu i ka quajtur edhe H. Corbin.²⁶⁴

Kemi edhe një grup tjetër filozofësh të cilët kanë hartuar vepra të llojit të leksikoneve, *Kitab'ul-hudud*, me të cilat janë përpjekur t'i përcaktojnë kuptimet e shprehjeve të caktuara. Edhe këtu El-Kindiu dhe Ibn Sinai janë të shkëlqyeshëm.²⁶⁵ Njëherësh këto vepra janë hyrje në veprat e specializuara, në fjalorët e mirëfilltë të filozofisë dhe diturive të tjera.

II. 4. Fjalorët mesjetarë arabë të terminologjisë profesionale

Fjalorin e parë sistematik mbi terminologjinë profesionale arabe e kemi nga Ebu Abdullah Muhammed El-Havarizmi (shekulli X). Vepra e tij është *Mefatih'ul-ulum*. Ky fjalor përfshin fjalë nga të gjitha dituritë e asaj kohe dhe ka shërbyer deri në shekullin XIX.

Fjalori vijues me rëndësi është ai i Mir Sejjid Sherif Xhurxhanit (1339-1413) *Kitab'ut-ta'rifat* (Libri i njësive), i cili “është fillesë e fjalorit të ardhshëm të madh të emërtimeve teknike të filozofëve të shprehjes gjuhësore arabe.”²⁶⁶ Për shumë kohë ky fjalor do të shërbejë si strumbullar.

Mirëpo, fjalori që do të jetë majë e fjalorëve është ai i Alij ibn Alij Et-Tahaneviut (vd. 1745), nga India, *Kesh-shaf istilahat 'ul-ulum we'l-funun*, i cili, ndonëse është i kohës së re (në Kalkutë, më 1861), me frymë është mesje-

²⁶⁴ Henry Corbin, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1997, fq. 167 e tutje. *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, Sarajevë, 1987, fq. 120-130.

²⁶⁵ Tarik Haverić, op. cit., fq. 15.

²⁶⁶ Henry Corbin, *Historia*, op. cit., fq. 303. Shih: Ismail Raji al-Faruqi and Lois Lanya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, New York & London, (1986 ?), fq. 239.

tar dhe sigurisht njëri prej fjalorëve më gjithëpërfshirës me shprehje teknike.²⁶⁷

Ndër fjalorët filozofikë modernë të koncipuar është ai i Xhemil Salibas, me titull *El-Mu'xhem'ul-felsefij*, i cili ka mangësitë dhe përpartësitë: themi mangësitë sepse ky fjalor është më i varfër sa i përket terminologjisë së vjetër dhe nuk përmban shpjegime të hollësishme, kurse përparësitë konsistojnë në faktin se shpjegimet e terminologjisë filozofike të kohës së re janë të plota dhe të hollësishme.²⁶⁸

Si burime parësore për studimin dhe hulumtimin e parahistorisë së krijimit të terminologjisë filozofike islame, të kontakteve të para të qytetërimit islam dhe bizantin, të njohjes së historikut të lëvizjeve të përkthyesve, analet e jetës dhe veprës së përkthyesve, janë të pakalueshëm edhe fjalorët biografikë dhe bibliografikë dhe shënimet e tyre të pasura.

Ndër këta fjalorë në vend të parë duhet vënë në pah veprën *El-Fibris* të Ibn Is'hak En-Nedimit (shek. X) nga Bagdadi,²⁶⁹ veprën *Ujun'ul-enba'i fi tabekat'il-etibba'* të mjekut Ebu'l-Abbas Ahmed Ibn Ebi Usajbia (shek. XIII), *Tarih'ul-bukama* të Zavzaniut etj.²⁷⁰ Por, vepra më vëllimore është *Keshf'udb-dhunun* i poligrafit/polihistorianit turk Haxhi Halife i mbiquajtur Katib Çelebiu (1609-1657).²⁷¹

Burime dytësore për studimin dhe hulumtimin e parahistorisë së krijimit të terminologjisë filozofike islame

²⁶⁷ Ibid, op. cit., fq. 284. Shih: I. R. al-Faruqi and L. L. al-Faruqi, *The Cultural*, op. cit. fq. 239.

²⁶⁸ Xhemil Saliba, *El-Mu'xhem'ul-felsefiji bi'l-elfadh'il-arabijeti we'l-frensijeti we'l-inklizijeti we'l-latinijeb*, I-II, Bejrut, 11414 h./1994, fq. 17.

²⁶⁹ F. E. Peters, *The Greek and Syriac Background*, në: S. H. Nasr - O. Leaman, op. cit., pp. 41-43.

²⁷⁰ Shih: Tarik Haverić, op. cit., fq. 18.

²⁷¹ Shih: Ibid., fq. 18. Nerkez Smailagić, *Leksikon*, op. cit., fq. 227-228.

janë përkthimet më të hershme të veprave filozofike islame në gjuhën latine dhe të tjera, të cilat ndonjëherë janë shoqëruar me fjalorë profesionale dy-tre gjuhësore dhe studimet e specializuara të filozofëve, orientalistëve dhe historianëve të filozofisë islame.

Në pamundësi që ta ndjekim historinë e përkthimit të veprave filozofike islame, sepse kjo detyrë do t'i kapërcente mundësitë tona intelektuale por edhe materiale, kohore dhe hapësinore, do të theksojmë se **Miguel Asin Palasiosi**, pastaj **Enciklopedia islame** nga evropianët (sidomos botimi II), **Amelie-Marie Goichon** etj., kanë dhënë kontribut të madh. Por, punën më gjithëpërfshirëse e ka bërë **Suheil M. Afnan**, në veprat tashmë shumë herë të përmendura "Philosophical lexicon in Persian and Arabic", "Philosophical terminology in arabic and persian" etj..²⁷² Me rëndësi është edhe puna e **Abdurrahman Bedeviut**²⁷³ dhe e **Ahmed Eminit**²⁷⁴

²⁷² Shih: Tarik Haverić, op. cit., fq. 21-22.

²⁷³ Abdurrahman Bedevi, *La transmission de la philosophie greeque au monde arabe*, Paris, 1968, dhe Abdurrahman Bedevi, *Eflatun fi'l-islam*, bot. III, Bejrut, 1402 h./1982 etj. Shih edhe: Tarik Haverić, op. cit., fq. 24.

²⁷⁴ Ahmed Emin, *Dub'al-islam*, I, botimi X, Kajro, 1984, fq. 253-288.

Për lexuesin shqiptar kanë rëndësi edhe veprat: Ahmed Fuad El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002 dhe Henry Corbin, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1997, të cilat sjellin të dhëna të shumta për historinë e përkthimeve dhe informacione të tjera.

III. Prejardhja e terminologjisë filozofike islame

Letërsia e vjetër dhe disa shkrime të asaj kohe u kanë ndihmuar përkthyesve dhe filozofëve si model në punën e tyre të përkthimit dhe shkrimit. Mirëpo, llojlojshmëria e ndikimeve letraro-historike tregon qartë se nuk mund të flitet për një ndikim, respektivisht për një prejardhje të vetme²⁷⁵, por për një vistër prejardhjesh. Ndërkaq Suheil M. Afnan e lidh terminologjinë filozofike islame me zhvillimin e prozës paraislamike arabe, e cila sot thuhet nuk ekziston dhe në pjesë të caktuara të Kur'anit, aty ku është i theksuar sexh'i, apo proza e rimuar.²⁷⁶

Shuheil M. Afnan dhe shkencëtarë të tjerë dallojnë tri lloje veprash prozaike që u krijuan në dekadat e para të Islamit dhe të cilat do t'u shërbejnë përkthyesve të veprave greke më shumë si model në aspekt të stilit sesa të terminologjisë²⁷⁷:

III. 1. Proza religjioze

Prozë religjioze quhet çdo formë letrare e lidhur me jetën religjioze, në rend të parë shkrimet mistike, por edhe fjalimet e liderëve të parë muslimanë, të cilët janë kryesisht të lidhur ngushtë me peygamberinë islame.²⁷⁸

²⁷⁵ Sipas: Tarik Haverić, op. cit., fq. 25.

²⁷⁶ Studiuesit e semantikës së Kur'anit e të tefsirit, nuk janë të një mendimi rreth çështjes nëse ekziston sexh'i – proza e rimuar në Kur'an. Gjerësisht: Džemaludin Latić, *Stil kur'anskog izraza*, Sarajevë, 2001, fq. 118 e tutje.

²⁷⁷ Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leiden: E. J. Brill, 1964, pp. 13, sipas: Tarik Haverić, op. cit., fq. 25.

²⁷⁸ Shembull të tillë kemi *Nehxh'ul-belagab* të Aliut r. a. etj.

III. 2. Letërsia mu'tezilite

Letërsia mu'tezilite qëndron ndërmjet prozës religjioze dhe asaj profane. Zhvillohet në fillim të shekullit VIII. Mu'tezilitët kanë zhvilluar gjuhë profesionale të teologjisë, por kanë përdorur edhe disa shprehje filozofike. Herë-herë është vështirë të dallohet nëse një shprehje është mu'tezilite apo e përvetësuar nga të tjerët.²⁷⁹

III. 3. Letërsia profane

Mendohet se kjo letërsi është krijuar për herë të parë në periudhën e vonshme emevite.²⁸⁰ Këtu bën pjesë letërsia epistolare, ajo e oborrit mbretëror dhe letërsia artistike.

a) **Letërsia epistolare.** Letërsia epistolare, *kitaba*, u sajua në zyrat e pallatit, kurse është motivuar me rritjen e befasishme të nevojave që territoret e reja të qeverisen në mënyrë administrative.²⁸¹ Në zyra janë të njohura me emrin persik *divan*.²⁸² Kjo shtresë, shpesh me prejardhje joarabe, i udhëhiqte punët sipas shembullit të zyrës sasanidase. Themelues i këtij zhanri mendohet të jetë Abdul-

²⁷⁹ Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu, op. cit., fq.107-142. Krihs.: Muhammed Iqbal, *Razvoj metafizike u Persiji*. Prilog historiji muslimanske filozofije, Sarajevë, 2005, fq. 43 e tutje, ose: Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia – A Contribution of Muslim Philosophy*, Sarajevë, 2005, pp. 43..

²⁸⁰ Për këtë periudhë shih: Vojislav Simić, *Arapska književnost umejadskog perioda*, në: *Mogućnost – književnost, umjetnost, kulturni problemi*, nr. 8-9/1979, Split, fq. 891-925.

²⁸¹ Edhe pse shprehja **kitab** shpesh shfaqet në Kur'an në kuptime të ndryshme, kuptimi parësor ka të bëjë me Librin e shenjtë, Kur'anin. Por, shprehja **kitab** ka edhe kuptimin e letrës së rëndomtë, ose të lajmërimit, kumtesës, që i dërgohet një personi që gjendet larg. Shih: Nerkez Smilagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 330.

²⁸² Për kuptimet e shumta të shprehjes **divan** në rrafshin teorik, praktik dhe historik lexo: Nerkez Smilagić, *Leksikon islama*, op. cit., fq. 126-132.

hamidi, sekretar i halifit të fundit emevit, Mervanit II. Fjalori i letërsisë arabe epistolare i periudhës së vonshme emevite ka përfshirë edhe shumë shprehje të cilat një ditë do të gjejnë vend në prozën filozofike.²⁸³

b) Letërsia e pallatit mbretëror. Në këtë prozë bëjnë pjesë trajtesat mbi detyrimet e sunduesve, këshillat për sundim të mirë dhe veprat e udhëpërshkruesve iraniane për ngadhënjimet e sunduesve të tyre. Ky lloj krijimi megjithatë ndërpret lidhjet nga kasida arabe dhe zhvillon traditën e vet, me stil më të rrjedhshëm e më subtil dhe me karakter didaktik dhe ceremonial.²⁸⁴ Këto vepra i siguronin, i përkthenin nga pahlevishtja, i kompilonin dhe i përshtatnin autorët / shkruesit e caktuar. Ndër më të njohurit ishte Ibn Mukaffe (720-756).²⁸⁵

c) Letërsia artistike apo letërsia e bukur. *Letërsia artistike* apo *letërsia e bukur* është ajo letërsi me vlera të pastra letrare, synimi i së cilës është më tepër të argëtojë sesa të këshillojë, mësojë. Edhe në këtë zhanër emri i Ibn Mukaffes është kryesori.²⁸⁶

Me gjithë vërejtjet për ndarjen e saktë të zhanreve në aspektin letrar, këto gjini letrare kanë rëndësi parësore për zhvillimin e leksikut përgjithësisht dhe të terminologjisë filozofike islame në veçanti.²⁸⁷

²⁸³ Shih gjerësisht: Tarik Haverić, op. cit., fq. 47-49.

²⁸⁴ Nerkez Smailagić, *Klasikna kultura islama*, II, Zagreb, 1976, fq. 101-102.

²⁸⁵ Persian, një ndër krijuesit e parë të prozës artistike arabe, dhe njëri ndër përkthyesit e parë nga indishtja dhe persishtja në arabisht. Sipas: Mogučnost, op. cit., fq. 1124. Krls.: Tarik Haverić, op. cit., fq. 26.

²⁸⁶ Sipas: Mogučnost, op. cit., fq. 1124. Krls.: Tarik Haverić, op. cit., fq. 26-27.

²⁸⁷ Shih për periudhën abasite: Aiša Djulizarević-Simić, *Arapska književnost abasidskog perioda*, në: Mogučnost, op. cit., fq. 926-1013.

IV. Karakteristikat e terminologjisë filozofike islame

Në pikëpamje të zanafillës, sajimit, lindjes së terminologjisë kemi disa grupime kryesore shprehjesh:

1. Fjalët greke janë përkthyer në gjuhën siriane/arabe pak a shumë me sukses. Por, kur nuk mund të gjendej shprehje përkatëse, transliterohej fjala greke, duke e ruajtur shqiptimin e fjalës greke aq sa ishte e mundur. Ndonjë shprehje greke është transliteruar nga sirianishtja dhe shpesh nuk mund të identifikohej se është me prejardhje greke, sepse së pari sirianët e pastaj edhe arabët e kanë përshtatur për nevojat e fonetikës së tyre. Transliterimi ka vazhduar edhe atëherë kur sirianishtja nuk shërbente si gjuhë ndërmjetëse, por e drejtpërdrejtë për përkthime, në fillim të shekullit IX.²⁸⁸ Edhe Ç. Veljaçiq mendon se sirianishtja ka qenë gjuhë themelore ndërmjet gjuhës greke dhe arabe.²⁸⁹ Do të cekim disa shembuj:

Fjala greke

stoicheîon ka dhënë fjalën arabisht *ustuqus* > element;

aithër > **atir**;

philosophia > **filozofi**; **philosophos** > **fejlesuf** > **filozof**;

²⁸⁸ F. E. Peters mendon se greqishtja dhe sirianishtja kanë qenë ndërmjetëse të filozofisë islame në mesjetë, pra edhe të terminologjisë. Shih: F. E. Peters, *The Greek and Syriac background*, në: Seyyed Hossein Nasr – Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, part I-II, Teheran, Iran, pa vit botimi, fq. 40-51.

²⁸⁹ Ćedomil Veljačić, *Razmedja azijskih filozofija*, II, Zagreb, 1978, fq. 317 e tutje.

hylé > hayula > send, gjë;
nómos > namus.

Disa fjalë si **artimetika** (aritmatiqi) dhe **gjeometria** (xhumatriyya) fillimisht janë përdorur në original e më vonë janë zëvendësuar me shprehje nga gjuha arabe, si **hisab** dhe **ilm'ul-hendese**.²⁹⁰

Duke qenë se përkthimet e para në gjuhën arabe janë bërë nga sirianishtja dhe greqishtja pa ndërmjetësimin e gjuhës latine, fjalët me prejardhje latine nuk kanë vend në literaturën e asaj kohe.²⁹¹ Hana Fahuri dhe Halil Xherr shtrojnë dhe provojnë gjerësisht se sirianishtja ishte gjuha nga e cila fillimisht përkthehej trashëgimia greke. Nerkez Smailagiqi pohon se rol të veçantë në transmetimin dhe absorbimin e trashëgimisë greke te muslimanët kanë zonat lindore (Mesopotamia, Siria, Persia) dhe sidomos sektet kristiane siriano-persiane të nestorianëve dhe monofizitëve.²⁹² Vetëm pastaj filluan përkthimet e drejtpërdrejta nga gjuha greke në gjuhën arabe.²⁹³ Përkthyesit bashkëkohorë medoemos duhet ta kenë parasysh këtë fakt në përkthimet kritike të veprave burimore islame.

2. Vetëm disa fjalë janë huazuar nga gjuhët e tjera dhe janë arabizuar (nga aspekti i fonetikës), e ndonjëherë

²⁹⁰ Tarik Haverić, op. cit., fq. 29 dhe 59-105.

²⁹¹ Daniel Bučan, në: Averrows, *Nesmislost nesmislosti*, Zagreb, 1988, fq. LX.

²⁹² Pas ikjeve nga Greqia dhe vendet përreth këto sekte u vendosen në këto zona dhe vazhduan ta kultivojnë filozofinë greke. Shih: Nerkez Smailagiq, *Klasična kultura islama*, I, Zagreb, 1973, fq. 83-84.

Syed Nomanul Haq mendon se edhe hindishtja dhe persishtja, nëpërmjet sirianishtes, kanë rol të konsiderueshëm në sajimin e terminologjisë filozofike islame. Gjerësisht: Syed N. Haq, *The Indian and Persian background*, në: Seyyed Hossein Nasr – Oliver Leaman, op. cit., fq. 52-68.

²⁹³ Hana El-Fahuri – Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-arabijeh*, II, botimi II, Bejrut, 1993, fq. 19 e tutje. Për ndikimin e filozofisë greke në botën islame shih gjerësisht: Yegane Shayegan, *The transmission of Greek philosophy to the Islamic world*, në: S. H. Nasr – O. Leaman, op. cit., fq. 89-104.

janë lënë në trajtën origjinale. Fjala siriane **mîmar** (predikim, homili, shqyrtim, trajtim) në fillim ishte ruajtur në origjinal, por më vonë ka marrë trajtën **maymar**.

Fjala iraniane **göwhar** në arabishte është bërë **xhawhar** (qenësi, rrojtje, substancë, esencë, thelb). Me këtë shprehje është përkthyer fjala greke **usia**.²⁹⁴

3. Shumë fjale nga gjuha klasike arabe, qoftë në poezinë parakur'anore, qoftë nga Kur'ani, marrin kuptime të reja dhe në këtë mënyrë bëjnë jetë të dyfishtë: ruajnë kuptimet e deriatëhershme, por edhe paraqiten në tekste jofilozofike. P. sh.:

- Fjala **idafetu** (shtojcë, aneks) do të përdoret për fjalën e Aristotelit **pròs ti**, dhe do të ketë kuptimin: raport, marrëdhënie, relacion, sikurse edhe në gramatikë që ka kuptimin e lidhjes gjentive.

- Fjala **tabkit**: qortim, vërejtje, sharje, është përdorur për fjalën greke **élegchos**, dhe që atëherë si shprehje profesionale ka edhe kuptimin përgënjeshttrim, refuzim.

- Fjala **nefs** e arabishtes është përkthyer me fjalën greke **psyche**, kurse fjala **ruh** me fjalën **pneûma**, pa ndryshuar kuptimin.²⁹⁵

4. Ky grup është më i vëllimshmi dhe përbëhet nga neologjizmat, togfjalëshat të "farkuar nga rrënjët burimore të gjuhëve në pajtim me rregullat e morfologjisë gramatikore"²⁹⁶ Këta togfjalësha i kanë sajuar përkthyesit dhe vetë filozofët deri në ditët tona. Mendohet se kësaj i ka ndihmuar edhe dominimi i shkollës së Basrës, e cila ishte e gatshme të absorbonte nacione të reja me metodat e saj preskriptive (mundi shkollën deskriptive të Kufes).²⁹⁷

²⁹⁴ Tarik Haverić, op. cit., fq. 29.

²⁹⁵ Tarik Haverić, op. cit., fq. 30.

²⁹⁶ Soheil M. Afnan, op. cit., fq. 27.

²⁹⁷ Për ekspertët rekomandojmë leximin: A. M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne*, Paris, 1979, fq. 59, sipas: Tarik Haverić, op. cit., fq. 30-31 dhe:

Autorët theksojnë se gjuha arabe është mjaft e pasur me shprehje për **konkretin**, por jo aq edhe për **abstrakten**, por nga aspekti morfologjik, ky problem është kapërcyer duke shtuar prapashtesën **-ijje -**: p.sh.: **insan** (njeriu) > **insanijeh** (njerëzorja, humanitas) etj.²⁹⁸ Dije-tarët mendojnë se gjuha arabe me dy polet e saj, të kultivuar në modelin e Shpalljes, me shkollën *për konkretin* në Kufe, duke poseduar në këtë mënyrë karakterin figurativ dhe empirik, dhe me shkollën për abstrakten në Basra, e frymëzuar me konceptimin parimor dhe teorik, me pritje kah teologjika, shkencorja dhe filozofika, është e denjë për realizime të pashembullta.²⁹⁹

Mund të konstatohet se fjalët e huaja, të futura në përdorim në gjuhën arabe ndahen në dy grupe:

1) Fjalët e arabizuara (mu'arrab), ku bëjnë pjesë fjalët e transliteruara greke ose nga gjuhët e tjera, në trajtën e tyre burimore ose të përshtatura³⁰⁰ dhe

2) Fjalët e posasajuara (muwal-lad), ku bëjnë pjesë "shprehjet të cilat i kanë përdorur sajuesit e fjalëve (al-muwal-lidun) dhe në një mënyrë që dallon nga ajo e arabëve. Brenda këtij grupi kemi edhe dy nëngrupe:

a) Fjalët që u janë përshtatur rregullave të gjuhës arabe dhe

b) Ato që nuk u janë përshtatur rregullave të gjuhës arabe.³⁰¹

Louis Massignon, *Reflexion sur la structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe*, Arabica, 1954, fq. 3, sipas: Tarik Haverić, op. cit., fq. 32.

²⁹⁸ Sipas: Tarik Haverić, op. cit., fq. 33-34.

²⁹⁹ Sipas: Frithjof Schuon, *Dimenzije islama*, Sarajevë, 1996, fq. 28. Shih edhe fq. 28-45.

³⁰⁰ Shaikh Husain Wali, *Compte Rendues de l'Acad, Royale de la Langue Arabe*, vol. 1-2.1934-1935, fq. 348, sipas: S. M. Afnan, op. cit, fq. 28.

³⁰¹ Shaikh Husain Wali, *Compte Rendues de l'Acad, Royale de la Langue Arabe*, vol. 1-2.1934-1935, fq. 348, sipas: S. M. Afnan, op. cit, fq. 28. Krhs.: Teufik Muftić, *Gramatika arapskoga jezika*, Sarajevë, 1998, fq. 12-13. Është e

V. Prapavija historike e sajimit të terminologjisë filozofike islame

Një shekull pas vdekjes së Muhammedit a.s., më 632 e.r., shteti islam shtrihej në hapësirat, në të cilat në të kaluarën janë krijuar, janë zhvilluar dhe janë shkatërruar gati të gjitha kulturat dhe qytetërimet e kohës së lashtë. Në horizontet e kësaj hapësire gjeografike kemi edhe dy religjione të mëdha monoteiste, Judaizmin dhe Kristianizmin.³⁰²

Pushtimi ushtarak shquhet, rëndom, edhe me përpjekjen që të konstituohet dominimi ideologjik dhe kulturor. Kjo edhe u arrit: Islamin e pranuan hebrenjtë dhe të krishterët, persianët edhe hindusët, sirianët dhe egjiptianët ... Por, ata që donin të qëndronin në besimin e vjetër, mund ta bënin këtë duke iu falënderuar tolerancës dhe maturisë islame.³⁰³ Këtë proces F. Hiti e përshkruan: “Posa persianët, sirianët, koptët, berberët dhe të tjerët e përqaфонin në grupe Islamin dhe filluan të lidhin martesat me arabjanët, u rrënuar muri i lartë i cili më parë i ndante arabjanët nga popujt e tjerë joarabë. ... Tash e mbrapa arab quhej çdonjëri që predikonte Islamin dhe secili që fliste dhe shkruante arabisht, pa marrë parasysh prejardhjen e tij racore.” “Prandaj, kur flasim për medi-

nevojshme të lexohet parathënia e Xhemil Salibes rreth formimit dhe sistemit të terminologjisë në fjalorin e tij: Xhemil Saliba, *El-Mu'xhem'ul-felsefijj*, I, Bejrut, 1414 h./1994, fq. 7-21.

³⁰² Për prapavinë historike të zhvillimit të marrëdhënieve islame me të tjerët, rekomandojmë leximin e: Hišam Džait, *Evropa i islam*, botimi II i plotësuar, Sarajevë, 1989.

³⁰³ T. Haveriq kritikoi bindjen se muslimanët kanë qenë absolutisht tolerantë. Ai mendon se kjo bindje është shprehur në mënyrë jokritike. Mirëpo, T. Haveriq mendon se dekadat e para të shtetit islam janë të pashembullta në histori. Në: Tanik Haverić, op. cit., fq. 37.

cinën ose për filozofinë arabe ose për matematikën arabe, nuk mendojmë se shkencat mjekësore, filozofia dhe matematika domosdo janë prodhime të frymës arabjane ose këto janë prodhime që i ka zhvilluar populli që jeton në Gadishullin Arabik, porse janë një thesar të cilin në tërësi e kanë depozituar në libra në gjuhën arabe njerëzit që kanë jetuar kryesisht në periudhën e halifatit dhe vetë ishin persianë, sirianë, egjiptianë apo arabjanë, kristianë, judaistë dhe muslimanë, dhe që lëndën për librat e tyre kanë mundur ta marrin nga burimet greke, arameite, indo-persiane dhe të tjera.”³⁰⁴

Mungesa e një gjuhe të njësuar dhe mungesa e terminologjisë profesionale në mesin e përkthyesve dhe ndarjet në aspekt të parimeve filozofike lindore dhe perëndimore, i bënë filozofinë si dhe shkencat e tjera, të vështira për t’u studiuar dhe kuptuar, por ardhja e gjenive sikurse El-Kindiut, Farabiut, Ibn Sinait, Ibn Rushdit dhe të tjerëve, bëri që e kaluara të kuptohet, të zhvillohet, të krijohet një filozofi e re dhe të transmetohet më tej.³⁰⁵ Punës së këtyre gjenive i ka ndihmuar edhe natyra e gjuhës arabe, e cila si gjuhë konsonantesh dhe foljore, është mjaft e përshtatshme t’i shprehë “gjendjet shpirtërore” dinamike, në lëvizje.³⁰⁶

Kjo do të ishte në pika të shkurtra gjendja shpirtërore e hapësirave dhe kohëve të trajtuara këtu, e cila ka ndikuar drejtpërdrejt në zhvillimin fetar, kulturor dhe qytetëruar të mesjetës dhe kohës që vinte.

³⁰⁴ Filip Hiti, *Istoriya arapa od najstarijih vremena do danas*, Sarajevë, botimi II fototip, 1988, fq. 228.

³⁰⁵ Ahmed Fuad El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002, fq. 38-58; Ajatollah Misbah Yazdi, *Islamska filozofija*, 1, Sarajevë, 2004, fq. 17.

³⁰⁶ Sipas: Louis Gardet, *Mistika*, Zagreb, 1983, fq. 136.

VI. Në vend të përfundimit & përmbylljes

Pse në vend të përmbylljes? Sepse ky punim i filluar nuk mund të mbyllet as për shkaqe formale as për joformale. Pavarësisht nga vullneti i autorit, kjo punë është e gjykuar të plotësohet, të ndryshohet, të përmirësohet në vazhdimësi. Besojmë se koha që vjen do ta verifikojë dhe provojë këtë të shkruarën dhe do të ofrojë zgjidhje të reja, sigurisht më fatlume. Punimi ynë do t'u ndihmojë pak punimeve të ardhshme, kurse punimet e ardhshme, me kontributin e tyre, mund të ofrojnë më shumë për këtë punim. Por, edhe atëherë do të shtrohet pyetja e përfundimit dhe përmbylljes. Kjo punë, pra, nuk mund të përfundohet as të përmbyllet.

E ndryshueshmja dhe e pandryshueshmja në Islam përballë sfidave perëndimore

1. Vlerat islame përballë sistemit perëndimor

Futja e sistemit arsimor-edukativ por edhe politik-ekonomik e të tjera perëndimore në botën muslimane solli shqetësime por edhe konceptime heterogjene të vetë bazës së shoqërisë muslimane. Këtë dukuri mendimtari M. Asad nuk e sheh vetëm si shqetësim por edhe si “rrezikun më të madh për ekzistimin”, respektivisht “për ringjalljen e sërishme të civilizimit islam”³⁰⁷, e njëkohësisht edhe si përkrahje të pohimit perëndimor se “Islami është *fuqi e harxhuar*”.³⁰⁸

Edhe dijetari i madh musliman Al-Attasi e sheh qytetërimin perëndimor ndër sfidat më të mëdha të njerëzisë në disa shekujt e fundit, kurse dijen që e përhap Perëndimi si sfidën dhe të keqen më të madhe.³⁰⁹

Importimin e zgjidhjeve të huaja një intelektual tjetër musliman e krahasoi me “teatrin i cili e bën ummetin shikues pasiv të dramës, e cila paraqet aktrim të thjeshtë

³⁰⁷ Muhammed Asad, *Islami në udhëkryq*, Prizren, 2002, fq. 77.

³⁰⁸ Muhammed Asad, op. cit., fq. 65.

³⁰⁹ Shih gjerësisht kapitullin në faqet: Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam i sekularizëm*, Sarajevë, 2003, fq. 193-234.

dhe hije të realitetit.”³¹⁰

Krahas kontakteve të përhershme të shumë dijetarëve dhe studentëve muslimanë me institucionet akademike dhe arsimore të botës perëndimore, kjo dukuri kulturologjike i vë muslimanët para çështjes vendimtare të marrëdhënieve të parimeve universale dhe të pandryshueshme të Islamit dhe filozofisë perëndimore, respektivisht të metodave dhe përmbajtjes të arsimit perëndimor. Kjo mospërputhje, e shpesh herë edhe konflikt i hapur që ekziston ndërmjet sistemit arsimor islam dhe perëndimor dhe synimeve të tyre themelore, duhet të bëhet patjetër objekt i hulumtimeve serioze i njerëzve të preokupuar me zhvillimin dinamik dhe frytdhënës të shoqërisë islame.

Këto dy sisteme paralele arsimore por edhe edukative, në kundërshtim me njëri-tjetrin, kanë shkaktuar ndarje serioze të pakicës muslimane të arsimuar në frymën perëndimore³¹¹ dhe në shumicën muslimane të arsimuar në pikëpamje tradicionale, qofshin intelektualë apo masë e përgjithshme.³¹² Pjesa e arsimuar në frymën pe-

³¹⁰ Abdulhamid Ahmed Ebu Sulejman, *Kriça muslimanskog mišljenja*, Sarajevë, 1425 h./2004, fq. 53.

³¹¹ Ismail R. Faruki pohon se “kurrë më parë shkollat, kolegjet e universitetet, si ato tradicionale ashtu edhe ato shekullare, nuk kanë qenë më të guximshme në përkrahjen e tezave të tyre joislame...”. Ismail R. Faruki, *Islamiqimi i diturisë*, Shkup, 1995/1415, fq. 24-25.

³¹² Është interesant mendimi i Tim J. Winter (Abdulahakim Murad), anglez, ligjërues i gjuhës arabe në Kembrixh dhe përkthyes i Ihjait të El-Gazaliut, lidhur me metodat e arsimit dhe edukimit. Ky shkencëtar ka kryer shkollën e mesme të Westminsterit, Universitetin e Kembrixhit, por interesi i tij ka qenë që të studiojë “para këmbëve të shejheve të mëdhenj.” Ky sistem, pohon ai “është sistem më i respektuar, më i lartësuar, më inteligjent, i cili është përqendruar më shumë në përparimin moral dhe shpirtëror dhe informativ të studentit, sesa në rastin e universiteteve perëndimore.” Sipas: E. Karic (ed.), *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, Sarajevë, 1996, fq. 195-196. Për historinë e arsimit islam në aspektin historik-informativ në vija të trasha shih: Ziya Kazici, *Historia e arsimit islam*, Tiranë, 2001.

rëndimore brez pas brezi, do të hasë në vështirësi serioze në të kuptuarit e gjuhës së veprave tradicionale islame. Tashmë ka filluar të bjerë në sy që dy muslimanë të një mjedisi dhe të një gjuhe nuk mund të kuptohen, sepse shfrytëzojnë sisteme të ndryshme komunikimi dhe konsumojnë e absorbojnë botëkuptime të ndryshme intelektuale dhe komunikimi. P.sh. Universiteti i El-Ez`herit në Kajro, simbol i të gjithë muslimanëve, për shkak të sistemit të bigëzimit, mësimit tradicional dhe shekullar aty, posedon dy komponentë kundërshtues që pengojnë komunikimin aktiv. Komponenti islam i planit dhe i programit aty ka mbetur i pandryshuar, pjesërisht për shkak të konservatorizmit e pjesërisht për shkak të interesave vetjakë, por edhe për shkak “të ndikimit të shekullaristëve që komponentin islam ta mbajnë të shkëputur nga realiteti dhe nga përparimi ...”.³¹³

Njëkohësisht, që prej disa shekujsh, orientalistët perëndimorë, shumica e të cilëve janë orientuar armiqësisht kundrejt Islamit³¹⁴, kanë shkruar për Islamin jo nga dashuria, por nga paragjykimet dhe urrejtja që kishin nga e kaluara judeo-kristiane dhe greko-romake. Për fat të keq, këta shkencëtarë dhe këto vepra janë burimet, thuajse, të vetme për arsimimin e brezave të shumtë të muslimanëve por edhe të të tjerëve. Është pikërisht ky shkaku që gjatë “dy shekujve të arsimit të perëndimorizuar e të shekullarizuar muslimanët nuk kanë prodhuar gjeneratë shkollarësh që do të garonte, në kreativitet dhe në përsosuri, me Perëndimin.”³¹⁵ Ky problem imponon nevojën që muslimanët të njihen, edhe njëherë, ndërmjet tyre,

³¹³ I. R. Faruki, *Islamiçimi*, op. cit., fq. 25.

³¹⁴ E. W. Said, *Orijentalizëm*, Sarajevë, 1999; Oliver Leaman, *Orientalism and Islamic philosophy*, në: S. H. Nasr and O. Leaman, *History of Islamic Philosophy*, part II, Teheran, Iran, pa vit botimi, fq. 1143 e tutje.

³¹⁵ I. R. Faruki, *Islamiçimi*, op. cit., fq. 27.

por të njihen edhe me traditat e mëdha kulturore dhe religjioze të botës. *E para*, njohja mes veti, ndërmuslimane, është për t'i njohur vlerat e shumta islame, kurse *e dyta*, njohja me të tjerët, është për t'u ballafaquar me vlerat e të tjerëve, respektivisht për t'u ballafaquar me modernizmin dhe ideologjitë e tjera.³¹⁶

2. Ndërmjet tradicionales dhe bashkëkohores

Muslimani tradicional i ruan vlerat e veta fetare, por është i hapur edhe për njohjen e vlerave të tjera, qofshin fetare apo moderniste. Kureshtja për mësim që paraqitet në fetë dhe kulturat e tjera është kundërpërgjigje e skepticizmit dhe pasojë e modernizmit. Kjo frymë nuk është e pranishme te muslimanët e mirëfilltë.

Nëse e kemi këtë parasysh, nëse duam të funksionojë ummeti në shekullin e XV hixhri, shkencëtarët duhet ta zgjidhin çështjen e arsimit³¹⁷, shkencëtarët muslimanë duhet të merren me studimet islame në Perëndim ose në institucionet arsimore moderne brenda shoqërisë muslimane, duhet të kenë parasysh se “duhet t'i kuptojmë vetë rrënjët e këtyre mangësive”, të cilat ndër të tjera konsistojnë në paraqitjen e simptomave të para të sëmundjes e kjo është shfaqja e lëvizjeve dhe grupeve heretike.³¹⁸

³¹⁶ S. H. Nasr, *Nepromjenljiva načela Islama i zapadnjačko obrazovanje u islamskom svijetu* (nga vepra: *Islamic Life and Thought*, Albany (N. Y.), 1981), *Znakovi vremena - Periodični časopis*, Sarajevë, 1/1997, sipas: <http://www.ibu-sina.net/predstavlanje>.

³¹⁷ I. R. Faruki pohon se “nuk mund të ketë kurrfarë shprese për ringjalljen e vërtetë të Ummitit po qe se sistemi arsimor nuk risajohet dhe nuk korrigjohet të metat e tij.” I. R. Faruki, *Islamiqimi*, op. cit., fq. 33.

³¹⁸ Shih: Ebu Sulejman, op. cit., fq. 25-26.

Ata duhet t'i kenë parasysh edhe synimet vijuese për botën muslimane dhe të ardhmen e saj:

1. Islami si traditë e gjallë religjioze për të gjitha kohët

Islami nuk është traditë religjioze e vdekur, amorfe dhe anakrone, por e gjallë, me vlerë historike dhe me kontinuitet historik. Intelektualët muslimanë, që vepronë në botën moderne, duhet ta orientojnë angazhimin e tyre drejt botës moderne duke i prezantuar fenomenet dhe thesaret e brendisë islame, të cilat brezi i ri musliman thuajse i ka harruar e herë-herë edhe i ka lënë pas dore. Kjo d.m.th., të përkthehen, të integrohen të vërtetat tradicionale muslimane ashtu çfarë janë në gjuhën moderne.³¹⁹ Këtë mund ta bëjnë ata intelektualë të cilët nuk janë të magjepsur me modernizmin, ata të cilët e kuptojnë modernizmin dhe të cilët e kuptojnë Islamin, duke mos i reformuar të vërtetat e shpallura nga Zoti. Këta intelektualë duhet të jenë të liruar nga kompleksi i inferioritetit i Perëndimit dhe i modernizmit dhe të jenë krenarë për traditën islame në të gjitha domethëniet e tij intelektuale dhe shpirtërore.³²⁰

Profili i intelektualit që na intereson duhet ta njohë mirë dhe drejtpërdrejt botën perëndimore, jo sipërfa-

³¹⁹ Për parimin e "imitimit të zgjidhjes historike" Ebu Sulejman bën vërejtje, sepse ky akses nuk i konsideron veçanësitë kohore dhe hapësinore të ummetit dhe për këtë arsye nuk mund t'u përgjigjet sfidave të jetës moderne dhe forcave që e pengojnë ekzistimin e ummetit dhe të mendimit të tij dhe është absolutisht jotolerant ndaj të gjitha palëve, qasjeve dhe rrethanave që nuk pajtohen me të. Këtu qëndron edhe problemi pse juristët islamë sot nuk merren me transaksionet bashkëkohore (muamelat), por vetëm me ritualet fetare dhe rastet individuale. Shih gjerësisht: Ebu Sulejman, op. cit., fq. 25-26.

³²⁰ I. R. Faruki, *Islamiçimi*, op. cit., fq. 34-35.

qësisht dhe tërthorazi. Intelektuali i tillë duhet ta njohë forcën e brendshme të Perëndimit, që e vë në lëvizje dhe që e dinamizon Perëndimin dhe mendjen e tyre, duhet ta kuptojë jetën filozofike, religjioze, artistike dhe shoqërore të Perëndimit, që nga rrënjët e saj religjioze dhe historike dhe deri te paraqitjet e tyre moderne. Vetëm një intelektual i tillë do të mund të ketë një vështrim të plotë të jetës intelektuale të kohës dhe do të dijë të komunikojë me të tjerët, duke i njoftuar ata me urtësinë amshuese të traditës islame dhe duke i njoftuar edhe muslimanët e brezit të ri, sepse ata janë privuar nga urtësitë e Islamit për shkak të arsimimit dhe edukimit antiislam, antihuman.

2. Trajtimi jopërkates i Islamit në filozofinë Evro-perëndimore

Hulumtimi perëndimor i Islamit rezultoi me një numër të madh veprash në shumë fusha, në vendet muslimane dhe jomuslimane. Por, trajtimi i Islamit në këto vepra nuk ishte në nivel shkencor. Në to dallohej qartë subjektiviteti kundrejt Islamit madje krahasuar edhe me Budizmin dhe Hinduizmin. Rivaliteti religjioz dhe historik por edhe faktorë të tjerë ndikuan që Islami dhe muslimanët të mos priten mirë nga Perëndimi.³²¹

Por, përkundër shumë shkrimeve tendencioze dhe keqdashëse të orientalistëve, kemi edhe shkrime konstruktive, me vlerë shkencore dhe historike. Madje, disa shkrime të tyre janë për t'u lakmuar. Në fund të fundit, është detyrë e intelektualëve muslimanë që t'i studiojnë

³²¹ Për paragjykimet e shumta shih shkrimet: N. Ibrahim, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998, fq. 67-136; N. Ibrahim, *Aspekte të marrëdhënieve islamo-kristiane në Mesjetë*, Prishtinë, 2004; H. Xhait, *Evropa dhe Islami*, Shkup 2004.

këto shkrime dhe t'u përgjigjen në mënyrë adekuate nevojave dhe provokimeve.³²² Por, përgjigjja duhet të jetë e koncipuar në mënyrë të përshtatshme, me gjuhë dhe terminologji të pranueshme, me metodë shkencore. Po kështu, përgjigjja e muslimanëve duhet të burojë nga religjioni i tyre, nga vendlindja e tyre dhe historia e tyre, duke i ndërruar mënyrat dhe metodat e tanishme të të menduarit dhe të vepruarit.³²³ Vetëm një paraqitje dinjitoze dhe intelektuale para botës do të kishte vlerë të përhershme.

3. Islami përballë sfidave perëndimore (shkencore, historike dhe filozofike)

Krahas studimeve sfiduese orientaliste mbi Islamin është tejet relevant edhe qëndrimi parimor modern shkencor, historik dhe filozofik, i cili metodën dhe aksesin e vet e bazon në refleksion, e që manifestohet në teoritë dhe ideologjitë sikurse janë evolucioni, psikoanaliza, ekzistencializmi, historicizmi dhe materializmi dialektik. Një intelektual musliman e ka të vështirë t'i absorbojë dhe t'u përgjigjet të gjitha këtyre çështjeve, por numri më i madh i intelektualëve muslimanë mund ta bëjnë këtë. Sidomos ata që jetojnë dhe veprojnë në gjirin e traditës islame.³²⁴ Urtësia tradicionale islame përmban në vete mësimet të cilat të vetmet kanë potencial dituror dhe mund t'u përgjigjen problemeve që i ka shkaktuar Evro-perëndimi. Sepse, problemet e pranishme janë pasojë e harresës së parimeve metafizike. Paraqitja e mësimit tradicional islam me gjuhën moderne do të ishte kontribut për ballafaqimin me sfidat që i impo-

³²² Shih materialet nga Konferenca shkencore e organizuar në Prishtinë në 15-16. 07. 2005, me titull *Orientalizmi dhe shiptarët*.

³²³ Ebu Sulejman, op. cit., fq. 35-36.

³²⁴ S. H. Nasr, *Nepromjenljiva načela Islama*, op. cit.

non modernizmi. Pikërisht kjo gjendje i obligon intelektualët muslimanë që, nga detyra që ushtrojnë, t'u ofrojnë përgjigje islame ideve të kohës moderne. Disa nga këto ide janë pseudo-shkencore e disa janë rezultat i shekullarizmit shekullor në Perëndim. Islami mund të ndihmojë edhe në aspektet e tjera që sot dominojnë në botën bashkëkohore.³²⁵

4. Komunikimi shumëdimensional ndërmusliman

Duke hyrë në skenën historike çdo religjion ballafaqohet me heterogjeni kulturash dhe qytetërimesh dhe vlerësohet cilësisht brenda shkollave dhe perspektivave të ndryshme. Religjioni posedon përmasa të tilla dhe ka predispozicione që brenda strukturës së tij të Shpalljes të integrojë njerëz të prirjeve dhe orientimeve të ndryshme psikologjike dhe shpirtërore. Islami, edhe pse manifeston më shumë homogjenitet se religjionet e tjera, as ai nuk bën përjashtim nga ky rregull. Për këtë arsye, para shoqërisë muslimane, sidomos në arsim, shtrohet domosdoshmëria e studimit të dallimeve në Islam në bazë të parimeve të tij, domosdoshmëria e studimit të sunizmit dhe e vlerave (shkollave e rrymave) të tjera brenda së pranueshmes. Ky akses do të mundësonte një njohje më të mirë reciproke brendamuslimane,³²⁶ do të përbënte një studim më të mirë, më kritik të të gjitha fraksioneve që janë larguar nga burimi, nga trangu kryesor, ku do të pasqyrohej raporti i tyre me bazat e ortodoksisë islame. Studimet klasike si ato të Shehrestanit, të Ibn Hazmit, janë bazë e shkëlqyeshme për punë bashkëkohore.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*

5. Komunikimi shumëdimensional ndërfetar dhe ndërkulturor

Kontaktet dhe fërkimet e muslimanëve me botën moderne rezultuan që të prishet, të prishet qëndrimi pak si shumë homogjen religjioz islam, pastaj mundësuan mësimin e traditave të tjera religjioze dhe gjithnjë e më shumë imponuan nevojën e përballjes serioze dialoguese të Islamit me traditat tjera religjioze.

Një herë për një herë nuk mund të thuhet se muslimanët i kanë kushtuar ndonjë vëmendje të posaçme Judeo-Kristianizmit në Evropë, apo Budizmit e Hinduizmit në Azi, pa le traditave të tjera religjioze. Arsyet janë të shumta, por mendohet se legjitimimi islam i tyre qysh më herët është një faktor. Nga traditat religjioze të mëdha të njerëzimit, Islami është religjioni i vetëm që në kohën paramoderne erdhi në kontakt me të gjitha traditat relevante religjioze: me Judeo-Kristianizmin erdhi në kontakt në zonat perëndimore dhe qendrore të Islamit, me Zoroastrizimin dhe religjionet e tjera iraniane në Persi dhe Irak, me Hinduizmin, Budizmin, Xhainizmin, Konfuçianizmin etj., në Indi dhe Lindjen e largët.³²⁷ Parimi i universalitetit të Shpalljes, i formuluar qartë në Kur'an, mund t'i kuptojë dhe miratojë shumë më lehtë traditat e tjera religjioze dhe njëkohësisht t'i ruajë parimet vetjake sesa religjionet e tjera, për shkak të qëndri-

³²⁷ Përdorimi i disa termave sikurse *Lindja e Afërt, e Mesme dhe e Largët, koha e vjetër, mesjeta dhe koha e re*, është i kushtëzuar (që mos ta lutojmë lexuesin e painformuar), sepse këto anë janë të *largëta* apo të *afërta* vetëm për Evropën e jo edhe për botën. Për shkak të filozofisë së saj evrocentriste botën Evropë e sheh sipas mënyrës së saj. Shih mendime interesante në: Muhammed Umhazun, *Koncept i qutçavanja islamske historije*, Sarajevë, 2000, fq. 77 e tutje.

mit të tyre dogmatik dhe teologjik.³²⁸

Armiqësitë ndërmjet muslimanëve dhe kristianëve në Lindjen e Afërt nga shekulli XIX e këndej, pastaj elimini i shtetit palestinez dhe krijimi i shtetit izraelit në tokën palestineze gjatë shek. XX e kanë bërë mirëkuptimin ndërfetar të vështirë dhe të paqëndrueshëm. Muslimanët patën probleme edhe në Nënkontinentin indian.

Intelektualët muslimanë nuk i studiojnë religjionet e tjera vetëm për shkaqe politike, por edhe për arsye që t'u gjejnë përgjigje pyetjeve të shekullarizmit, të cilave nuk mund t'u përgjigjemi nëse nuk mbrojmë religjionin në formën e tij integrale, *religjioni primordial* (religio perennis /ed-din'ul-hanif).³²⁹

³²⁸ S. H. Nasr, *Nepromjenljiva načela Islama*, op. cit.

³²⁹ *Ibid.*

Përfundim

Artikulimi i urtësisë islame me gjuhë bashkëkohore, ofrimi i përgjigjeve pyetjeve të veprave orientaliste dhe sfidave të modernizmit, krijimi i kushteve për mirëkuptim të ndërsjellë ndërmusliman por edhe ndërfetar në botë paraqet angazhim shumë serioz dhe kërkon pjesëmarrjen e intelektualëve gjithandej botës muslimane, kërkon riaktivizimin e sistemit arsimor autentik islam, të rrënjosur në shkollat tradicionale islame dhe të shtrirë deri te fushëveprimi i ideologjive moderne dhe metodat e arsimit. Sistemi autentik dhe bashkëkohor arsimor-educativ islam do të duhej të përballet me teoritë dhe ideologjitë moderne botërore dhe në bashkëpunim me ta të imponohet me cilësinë e tij.³³⁰

Krahas ruajtjes, kultivimit dhe afirmimit të vetë vlerave të Islamit, në botën bashkëkohore nuk ka prioritet më të madh sesa theksimi i parimeve të pandryshueshme islame dhe aplikimi i këtyre parimeve të pandryshueshme nëpërmjet metodave dhe fushave të dijes që kërkon arsimit modern. Nga niveli i sendërtimit të këtyre parimeve do të varet edhe niveli i shoqërisë dhe qytetërimit autentik islam.

Ideja e islamizimit të diturisë e I. Farukit, pastaj ideja dhe sendërtimi i kësaj ideje të Al-Attasit në Malajzi, ideja e themelimit të Universitetit Ndërkombëtar Islam në Sarajevë si udhëkryq ndërmjet Evropës dhe Azisë, Jugut dhe Veriut e Xhemaludin Llatiqit në Sarajevë dhe dë-

³³⁰ Muhammed Umhazun, op. cit., fq. 83-83.

shirat që shqiptarët ta kenë një universitet islam në tokat shqiptare duhet t'i plotësojnë disa kushte elementare, e sidomos konceptin e dijes / *ilmit*, i cili semantikisht dhe semiotikisht, përfshin totalitetin e jetës, përmbajtjen e tij shpirtërore, intelektuale, kulturologjike, individuale dhe shoqërore. Ilmi ka dy karakteristika që duhen theksuar dhe plotësuar medoemos: 1) Të jetë gjithëpërfshirës dhe 2) Që njeriun ta shpie në lumturi në këtë botë dhe në shpëtim në botën tjetër.³³¹

Vetëm një dije e tillë do ta shpëtonte njerëzinë.

³³¹ Al-Attas, *Islam i sekularizëm*, op. cit., fq. 261.

Aspekte të bashkërenditjes së modernizmit dhe Islamit

Hyrje

Nga gjysma e dytë e shekullit XIX e deri në fillim të shekullit XXI, ndër të tjera, është aktual hulumtimi i fuqishëm i interpretimit islam të Modernes dhe i interpretimit të ri të Islamit. Nëse modernja hyri në Perëndim, a është e domosdoshme të hyjë edhe në Islam dhe në botën muslimane, apo tashmë kjo ka ndodhur.³³²

Për këtë arsye, duhet shtruar disa pyetje, disa tema, rreth të cilave duhet medituuar dhe hulumtuar shumëdimensionalisht. Çështja e përparimit teknik dhe shkencor është pyetje me prioritet në gjithë botën muslimane, të pazhvilluar dhe në zhvillim e sipër. Thua jse të gjithë, kur përmendet progresi, teknika dhe shkenca, si shembull të gjithëpranueshëm, në të gjitha fushat, e theksojnë dhe rekomandojnë Evro-perëndimin. Edhe Evro-perëndimi e mendon vetveten si shembull ideal unikal në pikëpamje të progresit material. Së këtejmi, krahas progresit tek-

³³² A mos është *modernja* si fati (kismet), të cilit nuk mund t'i shmangemi. Sipas: Enes Karić, *Nasr – mishlilac svetog*, në: Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature*, London, 1968, ose: Seyyid Hossein Nasr, *Susret čovjeka i prirode*, Sarajevë, 2001/1422 h., fq. 209.

nik, teknologjik dhe shkencor, Perëndimi eksporton në pjesët e tjera të globit edhe kulturën, artin, filozofinë dhe aspektet e tjera të jetës.³³³

Sa i përket pranimi të vlerave evropërimore, muslimanët e arsimuar kanë miratuar çdo gjë që qytetërimi dhe shkenca evropërimore kanë prodhuar, duke e konsideruar këtë objektive dhe neutrale. Këtu muslimanët kanë ngatërruar dy gjëra: *e para* – natyrën objektive të së Vërtetës dhe të ligjeve universale dhe *e dyta* – personalizimin i cili është i pandashëm nga mënyra me të cilën individët dhe shoqëritë i shfrytëzojnë këto të vërteta dhe ligje universale.³³⁴

Mirëpo, ndërmjet jetës, kulturës dhe filozofisë së Perëndimit dhe Islamit ka kundërthënie. Derisa disa veprime në Islam konsiderohen jodinjitoze dhe të pakulturuar, po ato në Perëndim konsiderohen normale, moderne dhe të pranueshme. Përse mendohen moderne? Për shkak të filozofisë, kulturës, moralit apo për shkak të progresit dhe shkencës? Cili është kriteri dhe masa e bashkëkohësisë? Mos është kriter i qytetërimit evropërimor pornografia, homoseksualizmi, dhuna, coca-cola-izmi? Mos është revolucioni shkencor në Perëndim shkak i themelor i konstituimit të kësaj kulture? Mos është kultura dhe morali evropërimor joreligjioz dhe politika evropërimore jomorale rezultat i përparimit të shkencës? Mos vallë të gjithë ata që synojnë shkencën do të detyrohen ta ndjekin medoemos kulturën dhe qytetërimin evropërimor? Mos vallë parregullsitë dhe mungesa e vlerave të qytetërimit evropërimor janë pasojë e shkencës

³³³ Për këtë qëllim secili shtet apo grup-shtet evropërimor ka mekanizma të veçantë për eksportimin e mallit dhe mbrojtjen e tregut të vet nga importi. Studimet e këtij lloji janë tregues të qartë të rrjedhave politike-ekonomike, kulturore-shkencore etj.

³³⁴ S. H. Nasr, *Susret çovjeka ...*, op. cit., fq. 190.

dhe imanente për të gjitha vendet që do ta arrijnë nivelin shkencor dhe teknologjik të Perëndimit? Disa perëndimorë, kritikë të modernizmit, kritikojnë ashpër vlerat e shumta negative. Ata pohojnë se pornografia, seksi i lirë, homoseksualizmi, perversionet e ndryshme, armët kimike, ndotja dhe shkatërrimi i natyrës, kriza e shpirtërores dhe e moralit, kolonializmi, neokolonializmi, neoimperializmi etj. janë pasojë e modernizmit dhe për këtë arsye e refuzojnë atë.³³⁵

Nga ana tjetër, të arriturat industriale dhe tekniko-teknologjike të modernizmit, sikurse kompjuteri, radio-televizioni, interneti, sistemet bashkëkohore të lidhjeve, objektet fluturuese, ilaçet, shtypi, institucionet shoqërore dhe politike (sikurse parlamenti, partitë politike, universiteti, gazetat etj.), fascinojnë dhe as kritikët e rreptë të modernizmit dhe të prodhimeve të tyre (mungesa e virtyteve, lakuriqësia, filmat dhe romanet, idetë ateiste dhe skepticiste, muzika, të ligat e tjera) nuk i kundërshtojnë ato. Demokracia, liria e të shprehurit, pluralizmi dhe kultura e tolerances në qëndrimet e ndryshme janë tërheqëse për intelektualët. Ku konsiston atëherë kundërshtimi i modernizmit nga dijetarët muslimanë dhe nga disa intelektualë perëndimorë, ndaj perëndimores apo bashkëkohores? Disa dijetarë perëndimorë, edhe pse këto çështje i mendonin si tipare perëndimore, nuk shikonin në to karakteristika të Perëndimit dhe bënë dallimin ndërmjet *modernes* dhe *perëndimores*. Një dijetar perëndimor bashkëkohor pohon: “Sa më shumë që bota bëhet moderne, aq më pak është perëndimore.”³³⁶

³³⁵ Muhammad J. Pimoradi, *Da li je moguće moderno islamsko društvo*, Znakovi vremena - revistë, Sarajevë, nr. 1/1997. Këtë shkrim e kemi shfrytëzuar në masë më të madhe se shkrimet e tjera; ose: <http://www.ibn-sina.net>

³³⁶ Muhammad J. Pimoradi, op. cit.

Fillet e modernizmit

Fjala **modernizëm** paraqet shenjën dalluese të epokës së re ideore të Perëndimit, e cila fillon me Rene Dekartin (1596-1650)³³⁷ dhe Frensis Bekonin (1561-1626)³³⁸. Këta shkencëtarë kontestuan mendimin se metodologjia aristoteliane paraqet formën e vetme të të hulumtuarit në shkencë. Aristoteli i kishte dhënë përparësi dimensionit racionalist kundrejt dimensionit eksperimental.³³⁹ F. Bekoni e vendosi metodologjinë shkencore në vrojtim dhe empirizëm dhe në vend të *Organonit* të Aristotelit propozoi *Organonin e Ri*.³⁴⁰ Metodën e tij vrojtuese e vlerësoi “si treguese të rregullimit të të dhënave të vrojtuarra, mbi të cilat duhej bazuar shkenca.”³⁴¹ Ai mendonte po kështu se “duhej ta çlironte shkencën nga kufijtë e të mësuarit tradicional, ta ndante të vërtetën shkencore nga ajo teologjike dhe të krijonte një filozofi të re të mbështetur në metodat e reja të vrojtimit dhe interpretimet e reja të natyrës.”³⁴²

Rene Dekarti kishte vërejtjet e veta dhe shtroi edhe çështjen e përdorimit të përsiatjes, të të menduarit. Pasi Dekarti kishte besim të fortë në shkencë dhe në njoftimet shkencore, shkencën e matematikës e konsideronte shem-

³³⁷ B. Rasëll e konsideron Rene Dekartin themelues të filozofisë moderne. Sipas: Bertran Rasëll, Një Histori e Filozofisë Perëndimore, *Filozofia Moderne*, libri i tretë, Tiranë, 2005, fq. 89.

³³⁸ B. Resell, op. cit., fq. 68 e tutje.

³³⁹ Muhammad J. Pirmoradi, op. cit.

³⁴⁰ Në lat. *Novum Organum*, sipas: Samuel Enoch Stumpf, *Filozofia – Historia e Problemet*, Tiranë, pa vit botimi, fq. 214. Krlis.: B. Rasëll, op. cit., fq. 71. Sipas Rasëllit, Bekoni ishte tepër armiqësor ndaj Aristotelit.

³⁴¹ B. Rasëll, op. cit., fq. 71.

³⁴² Samuel Enoch Stumpf, op. cit., fq. 213. Hilmo Neimarlija, *Socioloske teme i perspektive*, Sarajevë, 2005, fq. 12-13.

bull të përkryer të shkencave.³⁴³ Pakënaqësitë e tij i pati shprehur duke thënë se studimet e tij të mëparshme, letërsia e vjetër i servirte përralla magjepëse, të cilat ia stimulonin mendjen, por nuk mund të udhëhiqnin sjelljet e tij, sepse këto përralla i portretizonin sjelljet e tij shumë larg nga mundësia njerëzore.³⁴⁴ Ai mendon se edhe shumë metoda të tjera nuk janë efikase dhe pas shumë meditimeve e pune serioze ai pohon se metoda që ai e mendon të saktë “ka të bëjë me vendosjen e rregullave, me anën e të cilave, fuqia intuitive dhe deduksioni renditen në mënyrë sistematike” dhe kjo “përmban gjithçka nga ajo që ua jep saktësinë ligjeve të matematikës.”³⁴⁵

Këto dy botëkuptime, metoda e vrojtimit dhe metoda empirike e Bekonit dhe ajo matematike e Dekartit, i hapën Perëndimit rrugën drejt përparimit shkencor dhe drejt modernizmit. Me zbehjen e rëndësisë së filozofisë aristoteliane u zbeh edhe roli i kishës dhe i pushtetit të saj, sepse ishin ngushtë të lidhura ndërmjet tyre; po ashtu, me përdorimin e disa shprehjeve fetare si i kuptonte kisha kristiane që paraqisnin pengesë, kishte lehtësi për aprovimin më të lehtë të pikëpamjeve të Bekonit³⁴⁶ dhe Dekartit. Edhe qëndrimet e Galile Galileut në refuzimin e sistemit të Ptolomeut (i cili pajtohej me Aristotelin), që u formuan jashta kornizës kishtarë, e përshpejtuan ndarjen e hulumtimeve shkencore nga kompetencat kishtarë.³⁴⁷

Meqë në këtë trajtesë mendojmë të flasim vetëm për

³⁴³ Shih: B. Rasell, op. cit., fq. 89-102.

³⁴⁴ Samuel Enoch Stumpf, op. cit., fq. 228-229.

³⁴⁵ Ibid., fq. 231.

³⁴⁶ Nuk është e sigurt se F. Bekon ka poluar se dituria është fuqi, por është e sigurt se këtë e ka poluar më theksim pragmatik modern. Shih: Hilmo Neimarlija, *Sociologjike teme i perspektive*, Sarajevë, 2005, fq. 12 e tutje.

³⁴⁷ Shih: Jacques Le Goff, *Mesjeta në çanafillat e identitetit evropian*, Tiranë, pa vit botimi, fq. 83 - 90.

faktorët ideorë të përparimit të shkencës dhe të teknologjisë dhe në bazë të kësaj edhe për faktorët ideorë të progresit dhe të modernizimit, mund të shtrohet pyetja: **përse shkenca, ndër tërë këta faktorë në Tokë, u paraqit dhe përparoi në domethënien e saj të tanishme vetëm në qytetërimin perëndimor?**

Disa mendojnë se përsiatja mbi natyrën në antikën greke dhe te **popujt e librit** (ehl-ul-kitab) ishte një arsye. Disa mendojnë se një arsye ka qenë edhe prirja kah natyra në kohën e renesansës, por edhe jokonzistenca ndërmjet *besimit* dhe *arsyes* në filozofi dhe apologjetikë dhe kundërshtimi luterian i kishës katolike. Sigurisht që të gjithë këta faktorë kanë ndikuar në daljen e diturisë nga sistemi i deritashëm i diturisë që është përdorur. Kjo klimë bëri, respektivisht shkaktoi ndarjen e shkencës prej kishës dhe paraqitjen e njerëzve dhe ideve të ndryshme, sikurse ato të E. Kantit, F. Hegelit. Të dy ata i kanë dhënë subjektit rol dhe rëndësi, por e përgatitën edhe terrenin për theksimin e rolit të njeriut në rrugën e kërkimit të së vërtetës. Duke u mbështetur në këtë çështje, **Habermasi** e konsideron Hegelin themelues të modernizmit, i cili i përfshin të gjitha dimensionet e brendshme të tij, së bashku me lirinë dhe pavarësinë e njeriut.³⁴⁸ Kur me një rast e pyetën Kantin se ç'është iluminizmi, ai u përgjigj: **"Largimi i tutorisë mbi njeriun"**.

Nëse në Greqinë e vjetër gjeti vend kolektiviteti dhe kolektivja, me paraqitjen e ideve të reja në shekullin XVIII e pas, gjeti vend individualizmi në fushë të kolektivitetit. Normalisht, këtu kanë ndikuar edhe faktorë të tjerë.³⁴⁹

³⁴⁸ Jürgen Habermas, Borba za priznanje, sipas: Hilmo Neimarlija, op. cit., fq. 325-326. Shih rreth ideve të Habermasit: Gholam Ali Hosru, Nova kultura: Sukob dominacije i slobode, në: *Nur – Casopis za kulturu i islamske teme*, Beograd, nr. 11/1996, fq. 23-27.

³⁴⁹ Shih gjerësisht: Muhammad J. Pirmoradi, op. cit.

Frytet e modernizmit

Këto teori hapën shtigje të reja të përparimit. Ndryshime pësoi edhe morali, i cili deri atëherë kishte si moto: “Mos hulumtoni diturinë për t’u krenuar, vetëlavdëruar, për pozitë, lavdi dhe pasuri”, por gjatë shekullit XVIII pohon: “Nëse vetëlavdërimi, arritja e pozitës dhe e lavdisë, lavdërimi nxisin përparimin shkencor, përse të mos e synojmë diturinë edhe me këtë qëllim.”³⁵⁰ Sipas këtyre parimeve të ndryshuara, lejohet të veprohet diç që i konvenon interesit kolektiv edhe pse nuk i konvenon interesit individual. Ky parim filloi të bëhet përditshmëri në kulturat dhe qytetërimet evro-perëndimore: në politikë, kulturë, ekonomi, tregti dhe industri. Kjo dukuri i pëlqeu masës së popullit me shekuj të varfër, por kritikët e modernizmit pohojnë se këto ndryshime të sistemit dhe të vlerave janë në dëm të njerëzisë.

Në pamundësi të analizohen të gjitha hollësitë e modernizmit, vlen të fokusohet një problem: **mirëqenia**: A është më e mirë varfëria apo mirëqenia? Përgjigjja varet nga shkolla e mendimit.

Shkollat sufiste, mistike, do ta parapëlqejnë varfërinë kundrejt mirëqenies. “Edhe pse në detin e thesarëve ka shumësi margaritarësh, siguria më e madhe është në bregun e varfërisë”, do të thonë ata.³⁵¹

Filozofët e etikës preferojnë të respektohen standartet ekzistuese: i varfëri të bëhet *durimtar* në varfëri, kurse i pasuri të bëhet *mirënjohës* ndaj Krijuesit në gjendjen ekzistuese. Nuk duam të zgjerohemi sepse të dy mundësitë kanë aspekte pozitive dhe negative, por nuk duhet ha-

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ Muhammad J. Pirmoradi, op. cit.

rruar as hadithin e Muhammedit a.s.:

“الفقر أقرب من الكفر - **El-Fakru ekrebu min'el-kufr**”(Varfëria (el-fakr) është afër pabesimit (el-kufr), apo një version tjetër: كاد الفقر أن يكون كفرا - **Kâde'l-fakru en jekûne kufren** (Varfëria është krejt afër largimit nga feja.”³⁵²

Sipas mësimet islam, problemi nuk qëndron në posedimin e pasurisë, por në mënyrën e menaxhimit të saj. Sepse, nuk ka asgjë të keqe të jesh i pasur, por posedimi i pasurisë duhet të krijojë raporte të tjera: të jesh edhe mirënjohës për posedimin e pasurisë dhe të ndihmosh nevojtarit.

Kuptimi i thënies së mësipërme - **Varfëria (el-fakr) është afër pabesimit (el-kufr)** qëndron në faktin se njeriu me probleme ekonomike nuk gjen kohë të mjaftueshme për mendim, mësim dhe lutje. Ata që qëndrojnë mirë ekonomikisht, e kanë më të lehtë. Njeriu i varfër e lut Krijuesin për përmirësimin e kushteve apo për mundësinë e kthimit të borxheve etj., gjë që i ngarkon raportet ndërmjet Krijuesit dhe krijesës.

Në kuptim të krijimit të mirëqenies dhe eliminimit të vështirësive materiale të njeriut, me synim që ai të krijojë predispozicione për prosperim shpirtëror, progresi mund të quhet një nga etapat në rrugën e përsosjes së njeriut. Ndaj, nëse do ta eliminonim shkencën, me këtë veprim do ta eliminonim edhe progresin, kurse eliminiimi i progresit do të thotë edhe kthim i varfërisë. Ky model vështirë se mund të pranohet në vendet që kanë shijuar progresin. Midis të tjerash, shkenca nuk mund të zhduken për shkak se është produkt i mendjes dhe i të të

³⁵² Sipas: *Işbor poslanikovih hadisa*, përmbledhi Jakup Memiq, Sarajevë, 1985, fq. 269, hadithi nr. 1160, sipas transmetimit të Enesit.

menduarit, ndërsa këto nuk mund të eliminohen. Eliminimi i mendjes dhe i të menduarit është barazi me eliminimin e njeriut, por edhe ngritja e mendjes në shkallë të orientimit të çdo gjëje sipas saj, do të merrte përmasa hyjnore.

Nën ndikimin e Kantit, Hegelit dhe mendimtarëve të tjerë, **epokën e arsyes** Perëndimi e ngriti në shkallë të papranueshme. Mendja u bë drejtues i çdo gjëje.³⁵³ Një intelektual perëndimor me të drejtë pohon se "...nuk është më intelektu njerëzor, por makinat – apo fizika ose kimia, ose biologjia – ajo që përcakton ç'është njeriu, ç'është inteligjenca, ç'është e vërteta. ...".³⁵⁴

Kurse F. Braudel, lëvizjet brenda Evropës për arritjen e të drejtave dhe përgjegjësi, rrezikimin, kufizimin dhe tejkalimin reciprok të këtyre "lirive evropiane", siç i quan ky autor, i numëron ndër sekretet e përparimit të Evropës.³⁵⁵

Mendimi i disa intelektualëve se shkenca sjell me vete edhe vlera të vendit dhe kulturës nga vjen ajo dhe për pasojë, shkenca aktuale vjen nga Perëndimi dhe sjell vlerat, kulturën, traditat dhe moralin e Perëndimit, nuk qëndron. Ndikimet janë të mundshme, por nuk janë absolutisht të domosdoshme në aspektin doktrinar dhe historik. Njëkohësisht, nëse refuzojmë kulturën, traditat dhe vlerat e tjera të një qytetërimi, nuk do të thotë se refuzojmë progresin, shkencën.³⁵⁶

³⁵³ E. Kanti thoshte **unë nuk pyes vetëm çfarë do të bëj unë?**, por jam, gjithashtu, i ndërgjegjshëm që ndodhem në një detyrim për të vepruar në një mënyrë të caktuar, sepse **duhet** të bëj diçka. Sipas: Samuel Enoch Stumpf, op. cit., fq. 305.

³⁵⁴ F. Schoun, *Understanding Islam*, London, 1963, pp. 32-33, sipas: S. H. Nasr, *Susret corjeka ...*, op. cit., fq. 15.

³⁵⁵ Fernand Braudel, *Gramatike e qytetërimeve*, Tiranë, pa vit botimi, fq.+546; Krhs.: Hilmo Neimarlija, op. cit., fq. 20.

³⁵⁶ Sipas: Muhammad J. Pirmoradi, op. cit.

Se refuzimi i besimit nuk do të thotë refuzim i shkencës, kemi fjalët e Muhammedit a.s. se

أطلب العلم ولو (كان) بالصين

“Utlub’l-ilme we lew (kane) bi’s-sin” (Kërkoni diturinë qoftë edhe në Kinë.)³⁵⁷

As filozofët dhe dijetarët islamë, të ballafaquar me shkencat dhe filozofitë greke etj., nuk i kanë refuzuar ato për shkak se kanë lindur në hapësirë tjetër qytetëruese dhe kulturore. Sepse, shkenca tenton të paraqesë realitetin dhe ta ndajë shkencën prej segmenteve të tjera të qytetërimit. Shkenca posedon karakteristikën e njohjes, kurse kultura, tradita, morali dhe arti nuk e posedojnë këtë karakteristikë. Për këtë arsye, ka mundësi ta zgjedhim shkencën, por të mos e miratojmë kulturën, traditën, artin dhe moralin.

Nuk është në natyrën e Islamit dhe të muslimanëve që duke ruajtur rregullat, kulturën dhe traditat fetare dhe duke refuzuar kulturën, moralin dhe artin perëndimor, të privohen edhe nga mirësitë dhe përparësitë e shkencës. Epoka e shkëlqyeshme muslimane prej pesë shekujsh, emrat e Ebu Hanifes, Ebu Jusufit, Muhammed Shejbaniut, Shafiut, Maturidiut, Tahaviut, Esh’ariut, Zamahsherit, Taberit, Ibn Sa’dit, Kindiut, Farabiut, Ibn Sinait, Gazaliut, Ibn Rushdit, Birunit, Nasiruddin Tusit, Raziut, Ibn Hazmit, Havarezmit, janë të njohur si për botën islame ashtu edhe për botën perëndimore. Konfliktet intelektuale, shkencore, që ndodhën në botën perëndimore, në mesjetë, sikurse ajo e Kishës dhe Bekonit, Dekartit dhe Galileut, nuk kishin barasvlerës institucionale në botën muslimane. Ndonëse thuhet se shkenca nuk vdesë, ajo nuk është Zot, por vetëm virtyt i dashur te Zoti.

³⁵⁷ Sipas: *Işbor poslanikovih hadisa*, përmbledhi Jakup Memiq, Sarajevë, 1985, fq. 138, hadithi nr. 614, sipas transmetimit të Enesit.

Shkenca nuk i zgjidh problemet; ajo përpiqet të ndihmojë zgjidhjen e problemeve.³⁵⁸ Të këqijat perëndimore nuk janë vetëm rezultat i shkencës, por edhe i mirëqenies në mungesë të moralit të veçantë, mosmirësjohjes për pa-surinë e arritur. Të gjithë pasanikët nuk janë gjithnjë falënderues, ashtu sikundër nuk janë varfanjakët gjithnjë durimtarë. Është domosdoshmëri e shekullit XXI respektimi i moralit, thesar ky të cilin e posedojnë traditat fetare.³⁵⁹

Në vend të përmbylljes

Shkenca dhe dituria nuk kanë vendlindje. Nuk i për-kasin as Lindjes as Perëndimit. Kudo që të jenë, shkenca dhe dituria mund të përvetësohen dhe të shfrytëzohen. Shoqëria fetare është vend i përshtatshëm për zhvillimin e shkencës.³⁶⁰ Kjo shoqëri fetare që administron shkencën dhe racionalizmin do të jetë shoqëri moderne fetare që do të dallojë nga shoqëria jofetare. Kriza ekzistuese e identitetit në Perëndim në shekullin XXI do ta përforcojë edhe më prirjen drejt shoqërisëfetare.

Përpyekjet e intelektualëve dhe të mendimtarëve botërorë për zgjidhjen e krizës së shpirtërores dhe të të kë-

³⁵⁸ J. Le Goff pohon se nën ndikimin islam dhe grek Evropa kristiane filloi të ecë përpara, dhe se “në shekullin XII, mendimi mesjetar kishte arritur një nivel të lartë ekuilibri mes besimit dhe arsyes dhe që pikërisht ky ekuilibër që i dha jetë në Europë traditës së kërkimit të një harmonie mes ndjenjës dhe arsyes.” Sipas: Jacques Le Goff, op. cit., fq. 90.

³⁵⁹ Sipas: Muhammad J. Pirmoradi, op. cit.

³⁶⁰ F. Braudel provon se shkenca gjeti vend Brenda muslimanëve, duke e shprehur këtë: “Pikërisht këtu (në shkencë) kanë sjellë risi më të shumta saraçenët (muslimanët).” Sipas: F. Braudel, op. cit., fq. 112.

qijave, të dala nga mirëqenia e luksi, do ta lehtësojnë rrugën, lëvizjen në drejtim të shoqërisë moderne të moralshme. Meqë morali pa fe nuk ka bazament të sigurt³⁶¹ dhe nuk ka gjasa për sendërtimin e tij të sigurt, për pasojë shoqëria moderne e moralshme nuk do të jetë përfundimisht shumë larg shoqërisë moderne fetare.

³⁶¹ Nexhat Ibrahim, *Başat e etikës islame*, Shkup, 2005.

Aspekte të krizës së identitetit religjioz në botën bashkëkohore

“... إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ...”

“Allahu nuk e ndryshon gjendjen e një populli deri sa ata nuk e ndryshojnë vetveten.”
(El-Kur'an, Err-Rra'd, ajeti 11).

1. Religjioziteti i reduktuar si shprehje e krizës së identitetit religjioz

Kundrimet dhe meditimet analitike historike-religjioze, historike-sociologjike dhe filozofike-psikologjike-religjioze tregojnë se njeriu dhe njerëzia përshkohen nga kriza e vlerave universale sikurse e mira, bukuria, bujaria, moralja, trimëria, nderi e të tjera. Kjo krizë bashkudhëton paralelisht me materializmin e përgjithshëm të botës në të cilin jetojmë. Atë, filozofi i njohur francez, **Rene Guenon**³⁶² e quan *krizë të intelektualitetit të mirëfilltë*. Kriti-

³⁶² Rene Guenon (u lind më 1886 në Francë dhe vdiq më 1951 në Kajro) pas pranimit të Islamit e mori emrin Abdulvahid Jahja dhe bashkë me Friçof Shuonin, S.H. Nasrin dhe R. Hafizoviqin paraqet njërin prej filozofëve perenialistë më të njohur botërorë. Shih librin: Rene Guenon, *Kriza e botës*

ka e R. Guenonit nuk bazohet në atë që dituria dhe filozofia tashmë e kanë arritur, as në atë që tashmë nuk e kanë arritur (me mitet shkencore të pasendërtuara të shekullit XIX-XX), por bazohet në reduktionizmin e tyre, në ndarjen e religjiozes nga natyra (*physis*) dhe në përfundimin e një lloji *mythosi*.³⁶³ Me fjalë të tjera, për shkak të mungesës së parimeve metafizike, respektivisht për shkak të humbjes së lidhjes me parimet e rendit më të lartë (çlirimi nga metafizika tradicionale në favor të metafizikës së njeriut të lirë³⁶⁴), R. Guenon flet për botën me baraspeshë të rrënuar, e cila formon njeriun paranoid, neurotik dhe agresiv.

Në çka manifestohet kriza e religjionit dhe e religjiozes në botën moderne? Para së gjithash ajo manifestohet në ndarjen dhe kundërthëniet e **sakrales** dhe **profanes**, respektivisht në rrënimin e tërësisë së fenomenit religjioz. Kjo ndarje, apo ky relativizim i religjionit nuk fillon, siç mendohet, me racionalizimin e përgjithshëm të shoqërive moderne, por me Toma Akuinin (1225-1274) dhe ndarjen e tij rigorozë të *arjyes* dhe *ndjenjave*, që në fund rezultoi me reduktimin (rrëgjimin) e religjiozes. Nën ndikimin e filozofëve

bashkëkohore, Gjilan, 1997.

³⁶³ Shih librin: Rene Guenon, *Kriza e botës bashkëkohore*, Gjilan, 1997, fq. 73-93. Sipas psikologut me përmasa ndërkombëtare, Malik Badri, "Çlirimi nga totalitarizmi kishtar dhe "vendosja shkencore e eksperimentit me mundësi testimi dhe provimi të hipotezës" krahas empirizmit shkencor dhe synimit të theksuar për çlirimin e trupit dhe shpirtit njerëzor nga tirania e religjionit dhe Kishës tradicionale kristiane, ka sjellë shfaqjen e shekullarizmit në qytetërimin evropërendimor". Shih: Malik Badri, *AIDS/SIDA i kriza modernog svijeta u svijetu islama*, Sarajevë, 1423 h./2002, fq. (pasthënie) 387-388.

³⁶⁴ Mëndimtarët e ndërgjegjshëm dhe përgjegjës në Perëndim sot flasin në mënyrë gjithnjë e më kritike për diturinë moderne dhe dijetarët modernë shekullaristë, sepse sillen tejet armiqtësisht ndaj botës natyrore. Raporti i tyre shfrytëzues ndaj botës është pasojë logjike e perceptimit se njeriu nuk është përfaqësues i Zotit në tokë, siç na mëson metafizika tradicionale. Krahaso: Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, 2001, fq. 111 e tutje.

muslimanë, sidomos nën ndikimin e Ibn Rushdit (1126-1198) Toma Akuini e futi në mendimin teologjik të skolastikës, edhe kategorinë e dijes racionale. Mirëpo, duke e konceptuar gabimisht domethënien e **mendjes islame** (el-akl), Toma Akuini e futi traditën evropiane në kundërthënie serioze ndërmjet **besoj** dhe **di**³⁶⁵, të panjohur për filozofët dhe teologët klasikë muslimanë.

Këtë racionalizim dhe redukcionalizim të religjionit idealizmi gjerman do ta thellojë edhe më tepër me pohimin se Zoti nuk depërton në njohjen empirike të njeriut. Hegeli (1770-1831), në kritikën e tij ndaj Schleiermacherit (1768-1834), do të mohojë radikalisht çdo mundësi të përjetimit empirik të fesë.³⁶⁶ Sipas tij, ndjenjat nuk dëshmojnë asgjë. Ato janë dykuptimshme dhe për këtë arsye përjetimet vetjake religjioze gjithnjë dhe kudo duhet të mbahen për vete. Në këtë mënyrë **religjioni** bëhet jo vetëm **çështje racionale**, por edhe **çështje private** e çdo individi.³⁶⁷ Këtë periudhë, në shekullin XIX, e pason scientizmi, i cili dëshironte të shpjegonte çdo gjë shkencërisht.³⁶⁸

³⁶⁵ B. Russell i kushton vëmendje problemit të dualizimit të arsyes dhe shpalljes. Gjerësisht: Bertrand Russell, *Mudrost zapada*, botimi II, Zagreb, 1977, fq. 159 e tutje. Samuel Enoch Stumpf, *Filozofia – Historia e Problemet*, Tiranë, pa vit botimi, fq. 173 e tutje. Shih: Ekrem Murteza, *Fjalori i filozofisë*, Prishtinë, 1995, fq. 494 dhe 829.

³⁶⁶ Ky filozof gjerman ka insistuar në ndarjen rigoroze të religjionit nga metafizika dhe morali. Për të religjioni është diçka krejtësisht i veçantë." Gjerësisht: Andrija Kresić, *Filozofija religije*, Zagreb, 1981, fq. 13-15, 83, 98, 127 dhe 141. Oto Rudolf, *Sveto*, Sarajevë, 1983, fq. 230 etj.

³⁶⁷ Shih lidhur me këtë: Djuro Šušnjić, *Religija*, II, Beograd, 1998, fq. 264 e tutje. Adnan Silajdžić, *Križa religijskog identiteta u današnjem svijetu*, Sarajevë, 2004, fq. 4-5.

³⁶⁸ Intelektuali i madh francez, Rozhe Garodi, *scientizmin* e përkufizon si "Shkenca mundet çdo gjë. Atë që nuk e vërteton dhe provon shkenca, ajo nuk ekziston. Ky pozitivizëm kufizues përjashton dimensionet më të vlefshme të jetës: dashurinë, krijimin artistik, besimin." *Sipas*: Rože Garodi, *Živi islam*, Sarajevë, 1990, fq. 82.

Konceptimi i religjionit si çështje private e çdo individi do të përfundojë në forma të ndryshme të religjiozitetit të joartikulluar, difuziv dhe subjektiv të periudhës së postmodernes dhe në këtë “reduksion të dyfishtë” zë rrënjë çdo mendim i shekullarizuar mbi irrelevancën e religjionit në shoqëri. Këtë gjendje sociologu italian i religjionit S. Akvaviva e përshkruan:

“Nga pikëpamja religjioze, bota njerëzore ka hyrë në natën e gjatë e cila me ndërrimin e brezave do të bëhet gjithnjë e më e errët dhe së cilës nuk mund t’i shihet fundi.”³⁶⁹

Këtu, por edhe në format e tjera të religjiozitetit legalitarist dhe gnostik, është ngushtuar shumë fenomeni religjioz, sepse ka pasur përpjekje metodologjike që përvoja e përgjithshme e religjionit dhe forca e tij dinamike të reduktohen rigorozisht në një dimension të tij, me çka është kaluar në një naturalizëm religjioz (duke ia marrë fesë karakterit e shenjtërisë dhe duke e transformuar forcën e saj mbinatyrore në natyrore), për të përfunduar në misticizmin religjioz në të cilin feja paraqitet si forcë që nuk ka kurrfarë kontakti me jetën reale. Një intelektual evropian pohon:

“Një ditë isha ulur në breg të lumit. Nga uji e nxora gurin e rumbullakët dhe e theva. Brenda ishte plotësisht i thatë. Guri një kohë të gjatë kishte qenë në ujë, por uji nuk kishte depërtuar në të. Atëherë mendova se gjëja e njëjtë ka ndodhur me njerëzit në Evropë. Me shekuj janë të rrethuar me kristianizëm, por kristianizmi nuk ka depërtuar në ta dhe nuk jeton me ta.”³⁷⁰

Gjendjen e mësipërme filozofi evropian S. Kjerkegor e ka komentuar në mënyrë satirike: “*Kristiani është diç*

³⁶⁹ S. S. Acquaviva, *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, New York, 1979, fq. 201, sipas Djuro Šušnjić, II, op. cit., fq. 170.

³⁷⁰ Dejvid Jelop, *U ime Boga*, Beograd, 1988, fq. 56, sipas: Djuro Šušnjić, II, op. cit., fq. 170.

*më i rralë se gjeniu*³⁷¹, kurse papa Gjon Pali II (Karol Wojtila, vd. 2005), në një nga enciklikat e tij të fundit (1995) e quajti shekullarizmin *“perde pas së cilës fshibet ateizmi dhe joreligjioziteti”*³⁷².

Kjo metodologji e konceptimit të fesë zhduku leximet më të thella ezoterike dhe simbolike të Kur’anit, ndërkohë që simbolizmi është mënyra më e përshtatshme e manifestimit të të vërtetave të amshueshme religjioze dhe metafizike. Konceptimi i këtillë i religjionit ndikoi në humbjen e forcës dinamike të religjionit, si ndikues aktiv në ndryshimet e përhershme brenda njeriut ...³⁷³.

Gjatë kësaj periudhe religjioni është reduktuar deri në atë masë saqë është konsideruar *vetëm si një apo mezi si një dukuri shoqërore* sikurse shumë të tjera, që përbëjnë tërësinë e rendit shoqëror. Religjioni humb monopolin mbi të vërtetën dhe tashmë *“nuk është bindës sikurse më parë”*³⁷⁴.

Mirëpo, me ndryshimet në kulturën e botës bashkëkohore para fundit të shekullit XX dhe në fillim të shekullit XXI, religjioni po përjeton transformim serioz; nga religjioziteti shoqëror i reduktuar ai kalon në planin individual-subjektiv, dhe hap procesin e krizës serioze të institucionit religjioz dhe të krizës së formave tradicionale të religjiozes.

³⁷¹ sipas: Djuro Šušnjić, II, op. cit., fq. 170.

³⁷² Sipas: Tarik Ramadan, *Biti evropski musliman*, Sarajevë, 2002, fq. 227.

³⁷³ Për simbolizmin dhe alegorinë në Kur’an shih përkthimin dhe komentimin e Kur’anit: Muhammed Asad, *Poruka Kur’ana*, Sarajevë, 1425 h.g./2004, fq. 1019-1022.

³⁷⁴ Djuro Šušnjić, II, op. cit., fq. 171.

2. Perceptimi modern i nocionit 'të religjionit' & religjioziteti i ri apo i ndryshuar

Pa marrë parasysh se në shekullin XX është folur shumë për eklipsin (zhdukjen) e të shenjtës në shoqërinë bashkëkohore dhe për pasojat për shoqërinë bashkëkohore, religjioni dhe religjiozja, me krizën e kulturës shekullare dhe krizën e religjionit institucional (kishtar), do të hyjë sërish në skenën historike. Është me rëndësi të ceket se me ndryshimin e rrethanave shoqërore, politike dhe religjioze (kishtare) në fund të shekullit XIX dhe në fillim të shekullit XX, po ndryshon pak e nga pak opinioni i intelektualëve evropianë kundrejt fenomenit të shekullarizmit.³⁷⁵

Me gjithë lëkundjet para dhe gjatë Luftës së Parë Botërore, shekullarizmi pas Luftës së Dytë Botërore u stabilizua në mesin e filozofëve, sociologëve dhe teologëve evropianë. Intelektualët evropianë nuk e shihnin më problemin e religjiozitetit si të huaj dhe të papajtueshëm me kristianizmin dhe me religjionet e tjera. Tani shohim kthimin, ringjalljen e të shenjtës, por jo në formën e vjetër, konvencionale dhe tradicionale, por në formën e "religjiozitetit të ri", lëvizjeve të reja "karizmatike" të botës postmoderne, të përqëndruara në vlerësimin e përvojës individuale religjioze, që dëshmon se nje-

³⁷⁵ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam i sekularizëm*, Sarajevë, 2003.

riu bart vazhdimisht gjurnat e religjiozes (kongjenitale) dhe se ajo, të cilën njeriu përpiqet ta hedhë, gjithnjë dhe çdo herë rishtazi e pushton në ndonjë formë të re.³⁷⁶

Mirëpo, për këtë religjiozitet të *ri* apo të *ndryshuar* në botë tashmë një kohë të gjatë flitet haptazi dhe seriozisht. Te ne shqiptarët (sidomos në Kosovë) për këtë ende nuk flitet, kjo për shkak të mentalitetit dhe për shkak të paaftësisë, mungesës së kritikës konstruktive dhe papjekurisë së teologëve, sociologëve dhe filozofëve³⁷⁷ tanë që të kapen me fenomenin që do të ndikojë në zhvillimin dhe profilizimin e shoqërisë shqiptare dhe rajonale në të ardhmen.

Nëse religjioni dhe religjiozja kundrohet në kulturën moderne dhe postmoderne, duam apo nuk duam, duhet të kihet parasysh një spektër i gjerë i ndjenjave religjioze, pastaj indiferentizmi religjioz, reduksionizmi apo relativizmi doktrinar religjioz deri te religjioziteti i ri i paartikular, difuziv dhe subjektiv, karakteristik për fenomenin e *New Age*. Rezultati i këtyre dy ritmeve të ideve dhe mirësjelljeve që vijnë nga modernja dhe vazhdojnë drejt postmodernes, idetë e të cilave do të ndikojnë fuqishëm në religjion në kuptim të përformulimit të tij. Fjala është për **individualizmin** dhe **pluralizmin**.³⁷⁸

Me **individualizmin** institucionet tradicionale religjioze bien në krizë të thellë, dobësojnë autoritetin tradicional, sepse fenomeni religjioz zë fill vetëm me dëshmin individual të bindjeve fetare, jo në bazë të përkatësi-

³⁷⁶ Adnan Silajdžić, *op. cit.*, fq. 12-13.

³⁷⁷ Këtë gjendje Alija Izetbegović e përshkruan: "teologët kështu u bënë njerëz të gabueshëm në vend të gabueshëm", për të vazhduar se bota muslimane "u tregua plotësisht e paaftë të bëjë çfarëdo hapi konstruktiv që bota islame të ballafaqohet me vajtjet që e shtrëngojnë." Alija Izetbegović, *Islamska deklaracija*, Sarajevë, 1990, fq. 6.

³⁷⁸ Adnan Silajdžić, *op. cit.*, fq. 13-14.

së ndaj këtij apo atij institucioni religjioz. Fjala është për mentalitet të ri, i cili ka humbur ndjenjën për idealet e shoqërisë moderne, sikurse janë kombi, shteti, politika, solidariteti, shekullariteti etj. Përkundrazi, kërkesa për pak lumturi njerëzore të njeriut të dëshpëruar nga mitet e porealizuara të shekullit XIX dhe XX (shkenca dhe teknika) është para çdo institucioni dhe ideologjie. Kjo mendësi, madje edhe te ne në Kosovë e në tokat e tjera shqiptare, po manifestohet në disa forma të artit post-modern le të themi në muzikë, ku është stërtheksuar personaliteti i njeriut dhe liria e tij e fituar. Ata janë njerëz religjiozë, me vathë, hallka e xhufka flokësh në kokë, me koka gjithnjë të rruara, me xhins pantallona, të cilët vizitojnë xhamitë, luten dhe falen. Ata kanë vizionin e vet mbi botën dhe vlerat e saj. Këtyre vlerave ata ia nënshtrajnë parimet tradicionale dhe universale të përbashkësisë, solidaritetit dhe kujdesit ndaj tjetrit. Kjo shkakton dobësimin e ndjenjës së përkatësisë ndaj grupit shoqëror ose institucionit religjioz. Përvoja vetjake dhe feja e jetësuar fitojnë epërsi kundrejt fesë institucionale dhe normative.³⁷⁹ Transformimi religjioz njerëzor nga religjioziteti shoqëror (i redukuar dhe i përzgjedhur) në religjiozitetin subjektiv sjell krizën e religjiozitetit institucional, që do të thotë se religjioni nuk ka më rol integrativ, legjitimues e kontrollues etj.,³⁸⁰ dhe me këtë fenomen hap krizën e përkatësisë eksplicite e më pak implicite të përkatësisë religjioze dhe të identitetit religjioz.

³⁷⁹ Brezi i ri synon drejt lirisë individualiste kundrejt traditës dhe parimeve që janë krijuar nga mijëra breza. Sipas Nasrit, joshja që ofron stili modern jetësor i të rinjve është tundues, sepse ky stil i përgjigjet para së gjithash epshëve dhe elementeve rebeluese të shpirtit, të cilave thjesht duhet dorëzuar, se sa elementeve të cilat kërkojnë disipline dhe seriozitet. Shih: Sejjid Hussein Nasr, *Vodić mladom muslimanu*, Sarajevë, 1998, fq. 285 dhe 307.

³⁸⁰ Djuro Šušnjić, II, op. cit., fq. 172.

E kundërta e **individualizmit** është **pluralizmi** i postmodernes. Ky njeri i lirë dhe i pavarur në mendim dhe mirësjellje ka mundur t'i realizojë ëndrrat e veta vetëm në pluralizmin i cili nënkupton tubimin e disa individëve të pavarur, që nuk i përngjajnë xhematit apo ummetit musliman apo barasvlerësit të kësaj në Kristianizëm, dhe kështu hapet procesi i **multilateralizmit**³⁸¹. Nga ky fenomen nuk shpëton as feja islame, edhe pse, mbase më pak se fetë e tjera. Shpërfillja e këtij problemi nga ana e teologëve apo refuzimi i tij si problem ekzistues tregon se:

- Jemi të papërgatitur për t'u preokupuar me këtë problem shumë serioz;

- Ende nuk i kemi analizuar rrethanat religjioze të bashkëkohësisë, të cilat po godasin në praktikën e besimtarit tonë, në njohjen, praktikën dhe identitetin religjioz.³⁸²

Sot asnjë studiuë serioz i shoqërisë moderne nuk mund të pohojë bindshëm se shekullarizmi dhe desakralizimi i botës nënkupton domosdoshmërisht refuzimin, zhdukjen absolute të religjionit si të tillë; ai nënkupton më shumë krijimin e një mendësie të veçantë religjioze në bazë të sistemit krejtësisht të ri të vlerave etike, estetike dhe aksiologjike, por edhe religjioze.³⁸³

Në disa vende shekullarizmi ka nxitur edhe efekte tjera: lëvizjen antishekullariste, revivaliste, si protestë kundër profanitetit të tepruar të botës, por edhe si pro-

³⁸¹ Multilateralizmi – raporti dhe dakordimi i disa palëve me të cilën rregullohen çështje të caktuara.

³⁸² Adnan Silajdžić, *op. cit.*, fq. 15.

³⁸³ Sipas: Adnan Silajdžić, *op. cit.*, fq. 16-17. Këtë nuk e ka nënkuptuar as A. N. Vajthed, në gjysmën e parë të shekullit XX, kur perspektivën e fesë dhe shkencës e sheh të ndërlikuar. Shih: A. N. Vajthed, *Nauka i moderni svijet*, Beograd, 1976, fq. 258-266 dhe 267-282.

testë kundër institucioneve tradicionale religjioze, për shkak të kompromiseve të tepruara me mendësinë shekullariste. Për këtë arsye, Hans Kűng do të pohojë se në kishën katolike në shekullin XVIII e pas, për shkak të ndarjes jokritike të sakrales dhe profanes, si pasojë e desakralizimit të diturisë, shtetit, politikës e të tjera, në botën kristiane, me dallim nga bota muslimane, u shfaqën probleme të shumta të botës bashkëkohore (promiskuiteti, homoseksualiteti, narkomania etj.).

Mund të përfundojmë se tërheqja e religjionit në “sferën private” të jetës, jo në kuptimin komunist, por në atë kulturor, po depërton dalëngadalë edhe në shoqërinë tonë, kurse bashkësia islame dhe bashkësitë e tjera fetare do të gjenden në shënjestër të sulmeve të trepta të xhematit të vet.³⁸⁴

3. Modelet e mundshme për kapërcimin e krizës

Muslimanët, pra edhe ata në Ballkan dhe në tokat shqiptare, jetojnë në një botë të rregulluar në mënyrë shekullariste, shekullariste humaniste (por jo ateiste), të kulturës e cila me të arriturat e veta ka ndikim të madh në lëvizjet globale botërore.

Në botën kështu të rregulluar, muslimanët tashmë një kohë të gjatë kanë në një lloj çarjeje ndërmjet tradicionalitetit dhe modernitetit, religjiozitetit tradicional dhe individual. Njeriu i kësaj periudhe korrespondon kryesisht me gjuhë racionale-empirike e më pak me

³⁸⁴ Kriza aktuale e institucionit fetar islam në tokat shqiptare (Shqipëri, Maqedoni, Kosovë) është vetëm një segment dhe faza e parë e këtij ritmi. Shih: Adnan Silajdžić, *op. cit.*, fq. 16-17.

gjuhë religjioze, të themi kushtimisht, të simboleve.³⁸⁵ Pra, ata gjenden ndërmjet traditës islame të trashëguar, të pajetë, statike dhe jointelektuale, apo ndërmjet traditës normative islame dhe kërkesës për orientimin e saj drejt të arriturave qytetëruese të botës aktuale. Shtrohet me doemos pyetja: a mund të koekzistojnë së bashku këta dy tipa të religjiozitetit, a mund të bashkëjetojë Islami, si Ligj i pandryshueshëm, me modernizmin dhe postmodernizmin, fryma dhe shpirti i të cilëve ndërron nga dekada në dekadë? A është i domosdoshëm dhe i mundshëm transformimi funksional i religjionit (religjioziteti në shekullaritet) dhe a ka ndonjë mundësi që në vlerat tradicionale, por edhe në ato moderne, të krijohet në mënyrë strukturore një paradigmë botërore, e re, në kuptimin shpirtëror, intelektual dhe qytetërues, me të cilën do të ishin të kënaqur së paku deri diku të gjithë njerëzit në botë?

Përgjigjja është e vështirë dhe komplekse dhe ne do të kënaqemi duke ofruar disa ide për përsiatje.

Dy realitete për të cilat duhet përsiatur janë **botërorja** (shekullarja) dhe **Islami**. Me nocionin **botërore** nuk kuptojmë **kulturën shekullare**, por **botën objektive natyrore** e cila zë fill në vetë themelet e devotshmërisë dhe të universumit, pasqyrës së botës islame. Islamit nuk i pengojnë ligjet natyrore, gjë në të cilën ngulin këmbë përfaqësuesit e modernizmit. Për këtë arsye, një numër i intelektualëve muslimanë refuzojnë me këmbëngulje mundësinë e jetesës së Islamit në botën e sotme shekullare, si të ishte kjo botë e huaj për muslimanët. Përse të mos pranohet që **botërorja** dhe **Islami** janë po e njëjta

³⁸⁵ Sipas: Djuro Šušnjić, *Religjia*, II, Beograd, 1998, fq. 169. Këtë periudhë të harresës dhe të braktisjes së Zotit në Perëndim M. Hajdeger e quan: “*Ku nuk ka zota, nuk ka të vërtetë: kanë mbetur vetëm gjurmët e zotave të ikur.*” Dj. Šušnjić, II, op. cit., fq. 169.

gjë, që nuk është rasti i Kristianizmit dhe i traditave të tjera fetare. Përse të mos themi se sot, në këtë çast, është më i pranueshëm dhe më kuptimplotë Islami i manifestuar në formën subjektive, e më pak në formën institucionale dhe normative, se Islami sot është më i mundshëm të jetësohet si liri individuale, e cila përndryshe është vetë esenca e devotshmërisë islame? Sepse, **besimi nuk trashëgohet** nga muxhtehidët, por **fitohet**, meqë **besimi nënkupton përvojën vetjake të Zotit, Pejgamberit të tij, librave të Tij, Ditës së gjykimit etj.**, përvojën e cila në vete përmban lidhjen më të thellë dhe më të rafinuar të individit dhe Zotit, respektivisht **dimensionin afektiv, kognitiv dhe veprues.!**

Me fesë të perceptuar në këtë mënyrë i korrespondon personaliteti dhe individualiteti i njeriut postmodern. Nëse institucionet janë në krizë të thellë, përse atëherë të mos i ruajmë gjeneratat e reja, të cilat nuk kanë afinitet për institucione? A nuk është shpallur feja edhe për ta, e jo vetëm për institucionet!?

Për këtë arsye, mbase është koha më e përshtatshme të fillohet me riorganizimin hap pas hapi të bashkësive fetare islame³⁸⁶, të cilat me organizimin që kanë u përngjajnë më shumë formave të organizimit politik e kishitar. Kaloi koha kur Bashkësia Islame që mbyllur (në kohën e komunizmit etj.); është koha e hapjes. Ky proces është i domosdoshëm, sepse, duam apo s'duam, ai do të zhvillohet, qoftë edhe pa ne. Duke thënë këtë nuk men-

³⁸⁶ Dijetari i njohur musliman Ebu Sulejmani mendon se jo vetëm bashkësitë fetare islame, por edhe vetë *ummeti* në përgjithësi ka nevojë për reformë urgjente, por ai nuk mendon se keto reforma do të kenë sukses të plotë, duke marrë parasysh se reformat kanë më tepër karakter formal, sipërfaqësor. Reformat e mirëfillta duhet të jenë sistematike, gjithëpërfshirëse, të planifikuara dhe intelektuale dhe të frymëzojnë institucionet e shumta për aplikimin konkret të këtyre reformave. Gjerësisht: Abduhamid Ahmed Ebu Sulejman, *Krizja muslimanskog mišljenja*, Sarajevë, 1425 h. /2004, fq. 193 e tutje.

doj se institucionet janë të panevojshme dhe të tepërta. Përkundrazi, mendoj se ato janë shumë të nevojshme, por në rolin e serviseve, orientueseve që do të krijojnë kushte profesionale dhe teknike për zhvillimin individual intelektual dhe moral të muslimanëve, të deklerikalizuara, d.m.th. që në punën e tyre të marrin pjesë të gjithë muslimanët e aftë, e jo vetëm hoxhallarët dhe haxhinjtë. Në këtë mënyrë do ta zbutnim jazin e thellë ndërmjet inteligjencies shekullare muslimane dhe dijetarëve muslimanë.³⁸⁷

Këtë e them për arsye se vitalitetin e vet para shekullarizmit agresiv Islami e ka ruajtur pikërisht duke iu falënderuar theksit të fuqishëm të fesë individuale, natyrore dhe ekzistenciale, e cila është themeli i identitetit islam ndryshe nga Kristianizmi, i cili është më tepër i orientuar institucionalisht dhe dogmatikisht. Për pasojë kemi një numër të madh organizatash fetare që nuk janë të lidhura as me Vatikanin as me Kishën anglikane. Duke iu falënderuar **besimit** (el-iman) dhe **ritualeve** (el-ibadat) Islami ka pasur më sukses se Kristianizmi në ruajtjen e tërësisë së vet nga sulmet shekullariste në shekujt e fundit, e sidomos në kohën moderne.³⁸⁸

Me gjithë perceptimin dhe miratimin ideologjik dhe normativ të Islamit, gjë të cilën insistojnë shumë grupacione në botën islame, muslimanëve sot iu nevojitet Islami personal, i jetësuar, i cili do të jetë më i pjekur dhe më madhorë në pikëpamje shpirtërore, morale dhe inte-

³⁸⁷ Në kristianizëm *e shenja* (sakralja) dhe *botërorja* (profanja) i lëvizin kufijtë e tyre, në dëm të njëra-tjetrës. Me shenjtërimin e institucioneve apo individëve, lëviz edhe përkufizimi i njëres dhe tjetrës. Teologët i përkufizojnë kufijtë në mënyrë teorike, kurse kisha praktikisht i përcaktoim këta kufijë: ku shtrihet e shenja dhe ku mbaron e shenja. Shih gjerësisht: Dj. Šušnjić, II, op. cit., fq. 180. Kjo nuk është kështu me Islamit e gjithëpranuar, sunizmin.

³⁸⁸ Adnan Silajdžić, op. cit., fq. 24.

lektuale. Njeriu aktual, në botën kësisoj pluralisht të strukturuar nuk mund të bindet me arsye e shkaqe, sepse arsyet apo argumentet 'racionale' kanë humbur që moti çdo kuptim të mundshëm. Prandaj, duhet këmbëngulur në mirësinë, e cila është inhereente për Islamin dhe me të cilën mund të cytet secili të mendojë për jetën e tij personale. Mirësia, nderi, bujaria, bukuria religjioze janë e ardhmja e botës postmoderne. Duke ndryshuar veten përballë botës moderne dhe me mentalitetin tejet sensibil të rinjve modernë, mbase muslimanët do të ndikojnë që edhe të tjerët të ndryshohen, pa e humbur lirinë e tyre personale.

Pegagogët dhe edukatorët muslimanë në individualizmin e theksuar të njerëzve modernë duhet të shikojmë përparësinë e madhe dhe shansin e madh. Sepse, të pakënaqur me organizatat e tyre fetare dhe me shekullarizmin e tyre tashmë evident, përmbajtjet mistike, empirike dhe përjetuese religjioze ata po përpiqen t'i gjejnë në format e reja të përvojës religjioze. Pikëçrisht këtu qëndron përgjigjja përse një numër i intelektualëve perëndimorë që prej vitesh i kthehen religjionit më së shumti nëpërmjet përmbajtjeve ezoterike lindore: sufizmit islam dhe traditës filozofike lindore.

Mendoj se duhet krijuar paradigme të tillë të perceptimit islam, që çdo të arritur pozitive të qytetërimit perëndimor të mund ta absorbojë dhe ta ndërtojë brenda pikëpamjes vetjake. Ndër këto është edhe personaliteti i njeriut, pjekuria dhe individualiteti i tij personal, liria e tij, e cila një kohë të gjatë qe ngatërruar me religjionin eklektik të Evropës. Kjo nuk do të thotë se mendojmë që në postmodernen çdo gjë është e shkëlqyeshme. Jo, edhe kjo, sikurse ato të mëparshmet, kanë dobësi të mëdha. Vetmia e njerëzve në kohën e komunikimit më të përsosur, rritja e egoizmit dhe shkarja në narcizëm,

mendjemadhësia, dëshpërimi do ta sjellin në pikëpyetje botën dhe individualizmin dhe pluralizmin e saj. Edhe pse në shikim të parë njeriu jeton më lirshëm dhe më mirë, ai kalon nëpër një krizë të thellë të brendshme të identitetit, dhe e ndien nevojën e përbashkësisë, shoqërimit, ngrohtësisë njerëzore.

Nuk mendoj, si Fukuyame³⁸⁹, se ky qytetërim është i përkryer, ideal, dhe se paraqet apogjeun e gjenit krijues, por se muslimanët duhet t'i shfrytëzojmë vlerat pozitive të cilat po zhduken para kulturës së argëtimit, shou-biznesit, kotësisë, komunikimit bosh elektronik dhe vizualizimit të diturisë etj.

Islami e ka këtë forcë absorbuese dhe integrimin me këtë forcë të tij e dëshmon gati çdo vepër klasike nga teologjia, filozofia, dituria, gjuha, arti, historia e natyrës etj. Klasikët e kuptuan drejt porosinë kur'anore se nuk duhet shmangur ndodhitë historike, por të ballafaqohesh me historinë dhe të ndikosh në rrjedhën historike.³⁹⁰

Është më se e qartë se muslimanët duhet ta njohin diturinë dhe teknikën, zhvillimin teknologjik, sepse fryma diturore respektivisht shkencore nuk është dhe as që mund të jetë kundër Islamit, përkundrazi, mund të thuhet pa ngurrim se është absolutisht më afër Islamit sesa Kristianizmit. Mirëpo, krahas pranimi të diturisë ata duhet të angazhohen edhe në demistifikimin e botës dhe të njeriut, duke ua kthyer atyre shenjtërinë, kurse arsye duhet vënë në lidhjen më të ngushtë me intelektin dhe shpalljen hyjnore, prej të cilave qëmoti që larguar, respektivisht tëhuajësuar. Bota moderne dhe qytetërimi i saj

³⁸⁹ Shih: Frensis Fukujama, *Kraj istorije i poslednji čovek*, Podgorica, 1997.

³⁹⁰ Një pasqyrë modeste mund të ofrojë libri në anglisht: M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I-II, Otto Harrassowitz-Wiesbaden, 1963, ose: <http://www.muslimphilosophy.com/lmp/default.htm> ose përkthimi në gjuhën kroate: M.M.Sharif, *Historija Islamske Filozofije*, I-II, Zagreb, 1988.

duhet të kuptohen seriozisht, jo si armiq, por si realitet, domosdoshmëri dhe sfidë e madhe, si partner në raportet me botën islame. Kështu vepruan klasikët muslimanë me Greqinë e lashtë dhe qytetërimet e tjera, duke mos i shpallur armiq, por partnerë me të cilët duhet hyrë në dialog serioz.

Bota moderne dhe të arriturat e saj teknike, të cilat sot i përdorin muslimanët në Arabi, Egjipt, Pakistan, Kosovë, Turqi, Malajzi nuk bën të refuzohen dhe të kontestohen paraprakisht. Muslimanët, me dashje apo pa dashje, marrin pjesë në ndërtimin e kësaj bote. Kjo periudhë nuk mund të ndërrohet me ndonjë periudhë tjetër; ne nuk mund të kthehemi në epoka para nesh, si në atë të Medinës apo në epoka të tjera të frytshme. Atyre mund t'u kthehemi në kuptimin e ripërtëritjes së kujtesës, të parimeve, që është esenca kulturologjike e Traditës.³⁹¹ Me këtë fakt muslimanët duhet të ballafaqohen seriozisht.

Për këtë arsye, në bashkëpunim me rrymat pozitive brenda Modernes, njerëzit religjiozë, muslimanët, duhet të ndërtojnë me durim dhe këmbëngulje një paradigmë tjetër të botës, në të cilën, në skenë historike do të hyjë sërish njeriu me dinjitet, me prejardhjen e tij mbinatyrore³⁹² dhe misionin e tij të lartësuar në këtë botë³⁹³.

Në këta rrethana të reja është e qartë se religjioni

³⁹¹ Shih: F. Karčić, *Islamsko pravo*, Sarajevë, 1987. Ata që këmbëngulin në praktikimin mekanik të periudhës së "artë" nuk janë konsekuent, sepse nga muslimanët "prodhojnë" gogolë. Shifrytëzojnë mobilë telefonët dhe TV digjitalët, por urdhërojnë pantollonat e shkurtëra, mjekrat e gjata e të shprishura, përçarjen para unitetit, dytësoret para parësoreve etj.

³⁹² "...dhe të fryzëmoj tek ai Rubin Tim ..." Sad, 72. "... وَتَفَعَّلْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ... we nefahtu filii min rūhī ..." Sad- 72.

³⁹³ "...Vërtet, Ne krijojmë njeriun në formën më të bukur...". Et-Tin, 4. لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. lekad halekne'l-insâne fi aliseni takvīm. Et-Tin, 4.

nuk do t'i ruajë të gjitha funksionet e tij të deriatëhershme. Por, ai do ta ruajë rolin e tij ndërmjetësues në kuptim, në mbjelljen e normave morale dhe mbi to sakralizimi dhe transformimi i shkallërishtëm i botës. Prandaj, substanca religjioze e Islamit do të rilindet dhe do të dinamizohet dhe njeriu modern do ta fitonte kështu shansin të mbijetojë dhe të fillojë të bëjë një jetë të qenies që është krijuar për amshueshmëri. Kjo së paku për një periudhë të caktuar.³⁹⁴

Përfundim

Në kulturën shekullore moderne religjioni është reduktuar në çështje private të çdo individi. Ky reduktim solli krizën e relevancës dhe të identitetit. Analizat tregojnë se këtë krizë, në këto transformime, se popujt muslimanë humbin kundrejt popujve të tjerë të rruzullit tokësor, disa vlera të tyre themelore dhe bien në pozitë krejtësisht të pabarabartë në kontekst të risistemimit të ri social, ekonomik, politik dhe shpirtëror. Në këtë mënyrë, popujtmuslimanë bëhen të varur dhe jo të lirë në pikëpamje shoqërore-ekonomike dhe politike, ushtarake-strategjike etj.³⁹⁵

Mirëpo, me rënien e së shenjtës, me dëshpërimin nga mitet, utopitë dhe ideologjitë e shekullit XIX-XX,

³⁹⁴ Adnan Silajdžić, op. cit., fq. 30. (I jemi mirënjohës prof. dr. Adnan Silajxhiqit, profesor ordinar në Fakultetin e Shkencave Islame në Sarajevë, tezat e të cilit i kemi shfrytëzuar për hartimin e shkrimit tone dhe të cilit i jemi referuar në shumë raste.)

³⁹⁵ Sipas: Rešid Hafizović, *Teološki traktati – O načelima islamske vjere*, Zenicë, 1996, fq. 257.

me dëshpërimin nga qytetërimet materialiste dhe konsumuese, me dobësimin e religjioneve konvencionale institucionale, po shikojmë se si po zgjohet interesi të zgjuar për përjetimin subjektiv, individual, vetjak dhe të drejtëpërdrejtë të Zotit.

Nëse shqiptarët dëshirojnë të marrin pjesë në mënyrë të barabartë në ndodhitë botërore, duhet të edukojnë teologë, intelektualë dhe ekspertë të tillë që do të dinë të integrojnë në pikëpamjet e tyre çdo gjë që është pozitive në përvojën aktuale botërore, tek bën pjesë edhe parimi i personalitetit dhe i individualitetit të njeriut modern, në të cilin duhet të përfshihen vlerat etike, estetike dhe aksiologjike të Islamit, nga të cilat njeriu modern është i privuar një kohë të gjatë.

Allahut i përket dija absolute!

Përgjigjja muslimane sfidave moderniste dhe pasmoderniste

1. Hyrje

Në ballafaqim me qytetërimin bashkëkohor perëndimor, sidomos gjatë dy shekujve të fundit, muslimani mund t'u përgjigjet sfidave dhe provokimeve moderniste dhe pasmoderniste në shumë mënyra dhe nga disa pikëpamje, në varësi nga trashëgimia, arsimimi dhe edukimi familjar që ka arritur dhe në varësi nga mjedisi kulturoro-historik ku jeton. Përgjigjja varet edhe nga karakteristikat psikologjike dhe emotive të mjedisit ku rron, sikurse edhe nga potenciali dhe cilësia intelektuale që posedon secili musliman veç e veç por edhe si kolektivitet.

Natyrisht, është e pamundshme të ofrohen të gjitha përgjigjet e kësaj bote të kaosit politik e ekonomik, kulturor dhe shkencor, e kësaj bote të konfrontimeve religjioze e antireligjioze, nacionale e ideologjike, por ka mundësi të përvijohen dhe të ofrohen disa parime të përgjithshme, disa përgjigje potenciale ndaj sfidave të shumta dhe skajshmërisht provokative të modernizmit dhe pasmodernizmit, që do të shërbejnë si shtigje drejt synimit, si shenja treguese drejt rrugëtimit të mëtejshëm të muslimanit si individ dhe të muslimanëve si kolektivitet.³⁹⁶

³⁹⁶ Shih: Sejfid H. Nasr, *Vodić mladom muslimanu*, Sarajevë, 1998, fq. 13-15.

2. Pikëpamjet religjioze, shpirtërore dhe intelektuale të jetës së njeriut

Thelbi i përgjigjes islame / muslimane botës moderne dhe pasmoderne zë fill në pikëpamjet religjioze, shpirtërore dhe intelektuale të jetës njerëzore. Këto pikëpamje përcaktojnë mënyrën e veprimit të qenies njerëzore sikurse edhe pikëpamja e tij mbi botën që e rrethon.

Në pikëpamjen religjioze ndërmarrja kryesore e mundshme e besimtarit është para së gjithash ruajtja e fuqisë së besimit të vet dhe e besimit në themelet dhe në të vërtetën e Shpalljes islame. Bota moderne, në thelb shekullariste dhe laike, synon të dëmtojë, gjymtojë dhe shkatërrojë çdo gjë fetare, sidomos çdo gjë fetare islame, sepse Islami refuzoi të braktisë mënyrën e jetës sipas rrugës së Allahut, që përfshin çdo veprimtari të njeriut.³⁹⁷

Shumica e perëndimorëve i sulen Islamit në tërësi tashmë një kohë të gjatë dhe përpiqen t'i mësojnë muslimanët, e duan apo s'duan këtë, se si ta kuptojnë fenë e tyre vetjake, me arsytim se, pasi Perëndimi është në gjendje të prodhojë vegla e aparatura më të mira, ai, Perëndimi është në gjendje ta kuptojë më mirë edhe Kur'anin se çka mëson dhe çka nuk mëson ai, nëse është Kur'ani Fjala e Allahut apo ai është një amalgam i rrëfimeve të të dërguarve të mëhershëm, sikurse që pohojnë shumë studiues perëndimorë, qofshin ata teologë, historianë apo shkencëtarë të fushave të tjera.³⁹⁸

³⁹⁷ S. M. Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, 2001. RAND-i, njëri nga trustët më të njohur gjysmëshitetëror të SHBA-ve propozoi: "Të përkrahet ideja se feja dhe shteti mund të jenë të ndara edhe në Islam dhe se kjo nuk e rrezikon besimin por kjo edhe mund ta përforcojë atë. ...". <http://www.albanur.net/>.

³⁹⁸ S. H. Nasr, Vodić, op. cit., fq. 296. Këtu: Hisham Džait, *Evropa i islam*, Sarajevë, 1985.

Për shembull, në një studim të një trusti gjysmë-shtetëror amerikan, analistja amerikane Cheryl Benard, ofron leksione se di do të duhej të dukej shteti dhe vendet muslimane në aspektin politik, ekonomik, kulturor dhe në segmente të tjera:

“Është e qartë, Shtetet e Bashkuara të Amerikës, bota moderne e industrializuar dhe bashkësia ndërkombëtare në tërësi, e duan botën islame të bashkuar me pjesën tjetër të botës: ekonomikisht të qëndrueshme, politikisht demokratike dhe stabile, shoqërisht progresive – e cila ndjek rregullat dhe normat e mirësjelljes ndërkombëtare...”³⁹⁹

Muslimanët së pari duhet t’u japin përgjigje islame sfidave të cilat bota moderne ia imponon religjionit, e në veçanti Shpalljes. Mirëpo, kjo detyrë nuk bën t’i “lihet” në shpinë rinisë muslimane, e cila, për shkak të shumë faktorëve, nuk është mjaft e ditur dhe e njoftuar me traditën vetjake; ajo është përgjegjësi e intelektualëve me përvojë të botës muslimane, të cilët duhet ta mbrojnë fenë në rrafshin intelektual dhe praktik. Gjatë disa dekadave të fundit kemi shumë përgjigje të tilla dhe është detyrë primare e intelektualëve muslimanë që të njoftohen me këto programe dhe me esencën e tyre, me qëllim të mbrojtjes së Islamit, të Kur’anit dhe të Muhammedit a.s. nga sumet e kritikëve subjektivë.⁴⁰⁰

Përgjigjja e muslimanëve duhet të jetë ballësore, e bazuar në fundamente islame, përgjigje e argumentuar dhe e bindshme. Kusht për këtë lloj përgjigje është edhe prezantimi i Islamit para muslimanëve me gjuhë bashkëkohore, të cilën mund ta kuptojnë edhe ata që nuk i janë përkushtuar thellësisht Islamit, qoftë në gjuhën e tyre

³⁹⁹ Shih gjerësisht analizen dhe solucinet si të sundohet bota muslimane: <http://www.albanur.net>

⁴⁰⁰ S. H. Nasr, Vodić, op. cit., fq. 286.

arabe, persiane, turke apo në ndonjë gjuhë tjetër islame. Fillimi i prezantimit të Islamit me gjuhë bashkëkohore duhet të vazhdojë në masë edhe më të madhe, por brezave të rinjë u bie të mësojnë se ç'është thelbi i fesë së tyre dhe çka i mundësoi Islamit të bëhet rrugë, jetë dhe shpëtim për njerëzinë gjatë 14-15 shekujve të kaluar. Ata nuk bënë të njoftohen vetëm me kritikën e drejtuar kundër Islamit, sidomos nga Perëndimi, gjatë disa shekujve të fundit, por duhet t'i njohin dhe t'i mësojnë përmasat e brendshme të fesë së tyre islame, që kanë mundësuar përgjigje çështjeve më të thella filozofike dhe ekzistenciale me të cilat është ballafaquar dhe po ballafaqohet ummeti gjatë historisë.⁴⁰¹

Përgjigjet e muslimanëve sfidave jashtë Islamit dhe muslimanëve duhet të bazohen në mësimet më universale dhe më gjithëpërfshirëse të Islamit, duke iu shmangur pikëpamjeve të ngushta sektare dhe kundërthënëse brenda bashkësisë muslimane, duke ua lënë shqyrtimet sektare, teologjike dhe juridike ekspertëve të lëmenjve përkatëse. Madje, edhe këta ekspertë, duhet të fillojnë të mendojnë që të pranojnë pikëpamjet më të gjera mbi mësimin ortodoks islam (sunnizmin), të bazuar në shehadet dhe mësimin universal që burojnë nga Kur'ani dhe Hadithi i Muhammedit a.s.⁴⁰²

Pa marrë parasysh rastin e brezave të vjetër të dijetarëve fetarë në botën muslimane, për muslimanët është më me rëndësi t'u përmbahen porosive universale të Islamit lidhur me mësimet mbi Allahun, njeriun, botën, Shpalljen dhe mësimet e tjera shpirtërore dhe etike. Kështu, duke iu larguar mësimëve sektare dhe të ngurta, duke përdorur gjuhën bashkëkohore të përshtatshme

⁴⁰¹ Muhammed Iqbal, *Ripërtritja e mendimit fetar në Islam*, Shkup, 2006.

⁴⁰² S. H. Nasr, Vodić, op. cit., fq. 297.

për paraqitjen e Islamit, muslimani jo vetëm që do t'i mësojë këto mësimë, por edhe do të jetë në gjendje që ato t'i mbrojë intelektualisht nga kritikën e kundërshtarëve të Islamit.

Dijetarëve muslimanë u përket detyra serioze imediate e hulumtimit dhe e studimit të Judaizmit, Kristianizmit dhe sistemeve të tjera religjioze sipas pikëpamjeve islame. Shkujve të fundit kemi një numër të madh dijetarësh perëndimorë që e kanë studiuar Islamin dhe kanë ndërruar doktrinat e tij për shkak të bazave të gabuara që kanë pasur. Këtë gjendje e shkakton edhe fakti se në bashkësinë muslimane nuk kemi studime rrënjësore për fetë e tjera me gjuhë bashkëkohore, siç kishin dijetarët e hershëm muslimanë për kohën e tyre.⁴⁰³ Disa studime të këtij lloji kanë bërë ndikim pozitiv, por tirazhi i vogël ka arritur vetëm të një numër i vogël njerëzish. Në këtë drejtim, dijetarët muslimanë dhe besimtarët duhet të mësojnë t'i kuptojnë fetë e tjera jo në bazë të *backgroundit* historik dhe kundërthënive doktrinare, por në bazë të mësimit burimor islam mbi fetë e shpallura dhe ato filozofike e popullore. Edhe një lexim kalimthi i Kur'anit na konfirmon universalitetin e fesë dhe faktin se feja i është shpallur tërë njerëzisë.⁴⁰⁴

Muslimanët gjithashtu duhet të jenë të vetëdijëshëm për bujarinë muslimane ndaj pakicave fetare që kanë jetuar në mjedisin e tyre gjatë pjesës më të madhe të historisë. Shtetet e ndryshme muslimane në të kaluarën kanë mbajtur raporte miqësore dhe konstruktive me shtetet e tjera të kohës së tyre. Shembulli i bashkëpunimit të mus-

⁴⁰³ Shih: Ibn Hazm, *El-Fastu fi'l-mileli we'l-ahwai we'n-nihal*, Bejrut, 1405 h./1985. Kamar Oniah Kamaruzaman, *Early Muslim Scholarship in Religion-science & The Works and Contributions of Abu - Rayhan Muhammad Ibn Ahmad Al-Biruni*, Kuala Lumpur, 2003.

⁴⁰⁴ S.H. Nasr, Vodić, op. cit., fq. 171 e tutje dhe 298.

limanëve dhe hebrenjve në Spanjë është vlerë që duhet ta kenë parasysh edhe brezat e sotëm.⁴⁰⁵

Edhe me rastin e shkuarjes në Perëndim për studime, për punë, për qëndrim më të gjatë atje apo për vizita të natyrave të ndryshme, muslimanët duhet të kenë parasysh diversitetin fetar dhe kulturor kundrejt modernizmit, i cili u kundërvihet të gjitha religjioneve. Modernizmi pra u kundërvihet edhe traditës judaiste dhe të krishterë të mbetur në Evropë, por edhe të besimeve të tjera të cilat mund të bëhen aleatë të Islamit kundër forcave të materializmit dhe shekullarizmit. Kjo e pakta që synon materializmi dhe shekullarizmi është që fenë ta privatizojë tërësisht, respektivisht brenda një periudhe ta eliminojë tërësisht nga jeta shoqërore. M. Arkun thekson bukur se “pikëpamjet e Ataturkut në Islam nga një anë

⁴⁰⁵ Fathi Osman, *Džihad: Legitimna borba za ljudska prava*, në: Enes Karić (ed.), *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, Sarajevë, 1996, fq. 225. Është interesant të ceket edhe fermani i Fatih Sulltan Mehmetit, njërit ndër dokumentet e rëndësishme të shekullit XV në botën e atëhershme lidhur me të drejtat e njeriut: “Unë Fatih Sulltan Hani shpall para gjithë Botës se françeskanët e Bosnjës, për të cilët del ky ferman, janë nën mbrojtjen time dhe urdhëroj: As njerëzit, emrat e të cilëve shpallen këtu dhe as kishat e tyre të mos shqetësohen e të mos dëmtohen. Le të jetojnë në paqe e të qetë ata brenda Perandorisë time. Të gjithë këta njerëz të rënë në gjendje refugjati le të jetojnë të lirë e të sigurt. Le të kthehen ata në çdo pjesë të Perandorisë e të vendosen e sistemohen pa frikë nëpër manastiret e tyre. Askush nga rrethi i nderuar i Padishahut, nga vezirët dhe nga nëpunësit e mi, nga shërbëtorët dhe qytetarët e Perandorisë nuk do të cenojë dinjitetin e këtyre njerëzve dhe nuk do t'i dëmtojë ata. Askush të mos cenojë jetën, pasurinë dhe kishat e këtyre njerëzve, të mos i shohë e trajtojë keq dhe të mos i rrezikojë. Edhe nëse sjellin njerëz të tyre nga një vend tjetër në shtetin tim, ata do të gëzojnë të njëjtat të drejta. Duke shpallur e dekretuar këtë Ferman të Padishahut, betohem në emër të Allahut, (krijuesit, Zotit të tokës e qiellit) të dërguarit të Allahut, Pejgamerit tonë të shenjtë, Muhamedit e 124 mijë pejgamberëve dhe në emër të shpatës që kam ngjeshur në brez, se asnjë nga shtetasit e mi, të cilët do t'u binden urdhrave e do të mbesin besnikë të mi, nuk do të veprojnë në kundërshtim me çka shkruhet në këtë ferman”. Dokumenti është shkruar në Milodrazh, më 28 maj 1463. Originali i këtij fermani ruhet në Kishën Françeskane në Fojnicë të BH-së.

dhe në shekullarizëm nga ana tjetër, janë gjendje naive tipike e vetëdijes që e vërejmë ndër shumicën e intelektualëve muslimanë ndërmjet 1880 dhe 1940.”⁴⁰⁶ Ndër manifestimet më eklatante të Perëndimit në botë dhe ndër muslimanët është edhe *scientizmi*, i cili refuzon çdo njohje, mësim tjetër potencial, sikurse që është njohja e Shpalljes, dhe filozofinë e tij e zhvillon deri në ideologji.⁴⁰⁷

Por, ndër detyrimet më të rëndësishme që kanë muslimanët është mësimi i traditës së tyre intelektuale, duke përfshirë së paku sipërfaqësisht të gjitha fushat islame: juridike, teologjike, filozofike, sufiste, gjuhësore, të artit dhe fushat e pakalueshme dhe fundamentale, të Kur’anit dhe Hadithit, e jo të bëjnë gabimin që kanë bërë brezat e mëhershëm, të cilët “duke kaluar nëpër shkollat dhe universitetet evropiane sollën deri te ajo që shijuan *shokë* kulturor, të cilin kurrë nuk arritën ta kapërcëjnë, madje as në kohët e moshuara të tyre.”⁴⁰⁸

Mësimet që duhet t’i marrë muslimani nga tradita intelektuale duhet të jenë serioze në mënyrë që të gjejë përgjigje kundrejt sfidave të modernizmit dhe postmodernizmit, sikurse janë nihilizmi, agnosticizmi dhe ekzistencializmi ateist, relikte tashmë të marksizmit, psikologjizimi i botës shpirtërore dhe njëmendësisë shpirtërore, shkenca bashkëkohore dhe kriza e ambientit apo kriza ekologjike. Shpeshherë, devotshmëria dhe dija intelektuale e muslimanit në Evropë nuk mjaftojnë që ai të nxjerrë konkluzione kundrejt sfidave dhe situatave që paraqiten para tij. Kjo ngecje, kjo paaftësi e muslimanëve për t’iu përgjigjur nevojave dhe kërkesave të kohës vërehet jo vetëm në Perëndim, por edhe në vetë vendet

⁴⁰⁶ Muhammed Arkoun, *Sekularizëm i islam*, në: Enes Karić (ed.), *Ljudska prava...*, op. cit., fq. 172.

⁴⁰⁷ S. H. Nasr, *Vodić*, op. cit., fq. 232.

⁴⁰⁸ Muhammed Arkoun, op. cit., fq. 172.

muslimane me zhvillim të lartë e të modernizuar.⁴⁰⁹

Mund të përfundojmë duke thënë se mënyra më e përshtatshme për t'iu përgjigjur botës moderne qëmdron gatishmërinë e muslimanit ta mbrojë Islamin nga interpretimet e shtrembëruara nga jashtë. Kjo do të bëhet duke u mbështetur në mësimet më burimore dhe me rëndësi të dorës së parë, duke iu shmangur konceptimeve dhe interpretimeve sektare, të cilat mbae dikur kanë pasur ndonjë arsyetim të ekzistimit, por sot zvogëlojnë dhe zbehin forcën shpirtërore dhe intelektuale të shoqërisë islame në përballje me botën moderne.

Mënyra e dytë është që muslimanët duhet të jenë në gjendje të nxjerrin frymëzim dhe material nga tradita intelektuale muslimane për t'iu përgjigjur provokimeve moderniste të shkollave dhe teorive të ndryshme filozofike dhe shkencore të shoqërisë bashkëkohore.

Mënyra e tretë është që muslimanët duhet të dinë të dallojnë se në traditën e mbetur burimore fetare perëndimore ka më shumë elemente bashkuese me Islamin dhe me traditën intelektuale muslimane sesa me shekullarizmin dhe modernizmin. Është e qartë se shekullarizmi është shumë larg çdo vlere religjioze, kurse tradita religjioze evropiane, edhe pse e shtrembëruar, ka prejardhjen monoteiste nga trunghi i fesë primordiale ibrahimiane.⁴¹⁰

Por, muslimanët duhet të dinë se suksesi i tyre nuk varet nga pranimi ose mospranimi i shekullarizmit apo i ideologjive të tjera, por nga çlirimi i njeriut para së gjithash nga tradita magjike, mitologjike, animistike, pagane dhe nacional-kulturore, pastaj edhe nga çlirimi i kontro-

⁴⁰⁹ Gjerësisht për disa mënyra të përgjigjes së muslimanëve kundrejt sfidave dhe provokimeve perëndimore, drejtpërdrejt nga perëndimorët apo tërthorazi nëpërmjet muslimanëve që punojnë për ta lexo: S. H. Nasr, *Vodić*, op. cit., fq. 153-157, por edhe faqet vijuese.

⁴¹⁰ S. H. Nasr, *Vodić*, op. cit., fq. 299-300.

llit shekullar i synimit të ekzistencës së tij,⁴¹¹ e pastaj nga kthimi ynë brenda shariatit hyjnor, që do të thotë ta pranojmë Allahun Një të Vërtetë, Krijues, Drejtues dhe Vërgjilues absolut: “*Vetëm Ty të adhurojmë dhe vetëm nga Ti ndihmë kërkojmë.*” (El-Fatihatu, 5).

3. Dallimi ndërmjet mësimit burimor islam dhe atij historik tradicional

Hulumtimi i jetës shoqërore, ekonomike dhe politike tregon se shumica e muslimanëve nuk dallon mësimin burimor islam nga shprehjet dhe traditat lokale, të cilat në një mënyrë apo tjetër manifestohen përrreth tyre. Këtë e dëshmon edhe kontakti i muslimanëve të vendeve të ndryshme, të cilët në vend që të diskutojnë për çështjet që i bashkojnë muslimanët, ata me orë të tëra zhvillojnë diskutime se kush nga ata praktikon Islamin më burimor dhe më autentik. Analiza e këtyre diskutimeve të çon në një të vetmin përfundim: të gjithë ata praktikojnë Islamin burimor, por në rrethana ndryshme shoqërore dhe kulturore brenda të cilave Islami është manifestuar historikisht.⁴¹²

⁴¹¹ Syed Muhammed al-Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, botimi II, Kuala Lumpur, 1993, fq. 31.

⁴¹² Sidomos imponohen me këto qëndrime neoselefistët, respektivisht vehabistët. Këta diskutojnë vazhdimisht, natyrisht, në emër të fesë burimore, rreth çështjes së gjatësisë së mjekrës, gjatësisë së pantallonave, lartësisë së ngritjes së duarve për tekbiir, rreth nivelit të lidhjes së duarve në namaz, të lëvizjes së gishtit tregues, të theksimit të zëshëm e të sinkronizuar të aminit, të lëshimit të disa suneteve në namaz si gjoja josunete. Mendoj se tërë kjo është një kohë e humbur përballë prioriteteve shumë të nevojshme që imponon koha.

Shumë sulme të modernizmit perëndimor mbi vlerat dhe institucionet shoqërore islame janë sulme kundër të gjitha institucioneve jomoderne, tradicionale, të cilat identifikohen me Islamin, por të cilat janë të pranishme edhe në shoqëritë jomuslimane.

Mirëpo, muslimanët duhet t'i vlerësojnë institucionet shoqërore islame nga pikëpamja islame, bazuar në Kur'an, Hadith, dhe në trashëgiminë e gjithëpranuar muslimane, jo në bazë të kritikave moderniste perëndimore, që Perëndimi i ka ngritur kundër tyre për qëllime të ndryshme mbizotërimi e shfrytëzimi.

3. 1. Çështja e femrës

Një nga çështjet të cilat Perëndimi më shpesh dhe më rreptë i drejton kundër Islamit është çështja e **femrës**, si mbulesa e flokëve, apo e një pjese të kokës të femrat, çështja e raporteve islame mashkull-femër, respektivisht e barazisë islame mashkull-femër, roli i femrës në shkencë, familje, shoqëri, çështja e strukturës familjare islame, çështja e brezave të ndryshëm muslimanë etj.. Kritikat perëndimore kundër çështjes së femrës nuk bënë të pranohen inferiorisht dhe pasivisht si të vërteta të mirëfillta. Për më tepër nuk duhet që muslimani të jetë inferior, kur dimë se kriteret dhe vlerat perëndimore ndryshojnë rrënjësisht dekadë pas dekade, gjë që nuk ndodh kështu me parimet islame. Parimet islame janë të përhershme dhe të pandryshueshme.

Të gjitha këto çështje që Perëndimi i atakon kanë bazament islam dhe një praktikë islame të bazuar edhe në sunnet⁴¹³, por kanë edhe një praktikë shoqërore te po-

⁴¹³ El-Kur'an, El-A'raf, 26 dhe En-Nahl, 81. Hadithet e Muhammedit a.s.:

pujt muslimanë, të provuar gjatë historisë. Por, kjo dukuri që kritikohet te muslimanët, në Hebraizëm dhe Kristianizëm ishte drastike. **Enciklopedia Britanike** shkruan: “Kristianizmi nuk solli ndryshime revolucionare shoqërore në aspekt të statusit të femrës.... Në botën e kishës së hershme kishte pak respekt ndaj femrës gjë që ishte bazë për aplikimin e divorcit, i cili praktikisht i linte femrat në mëshirë të burrave të vet.” Kjo, sipas Enciklopedisë Britanike, ishte në pajtim me “botëkuptimin e Hebraizimit të lashtë mbi martesën si institucion, e cila para së gjithash i përket formimit të familjes, kundrejt formimit të lumturisë individuale të partnerëve në martesë”, botëkuptim ky “që ka ndikuar fuqishëm” në Kristianizëm.”⁴¹⁴

Kjo dukuri madje ka qenë e pranishme edhe në Perëndim deri kohët e fundit. I dëshpëruar me gjendjen e femrës në Perëndim, Stendali, shkrimtari i njohur botëror nga Franca pohon: “Nën tendën e zezë të artabit be-
duin duhet kërkuar shembullin dhe atdheun e dashurisë së mirëfilltë ... Shihet se ne kemi qenë barbarë në raport me Orientin kur kemi shkuar që këtë dashuri ta çrregullojmë me kryzëtat tona.”⁴¹⁵

Si shembull do të theksojmë sulmin e Perëndimit ndaj rolit të femrës në shoqërinë muslimane. Qëndrimi islam ndaj femrës merret si regresiv, anakronik, pengues dhe shkelës i të drejtave të femrës. Harrojnë perëndimorët se trajtimi i femrës në Perëndim një shekull më herët ka ndryshim të madh me kohën aktuale. Harrojnë perëndimorët se në ç’drejtim do të shkojë trajtimi i femrës në dekadat dhe shekullin vijues. Perëndimi e vlerëson fem-

Imam Nevevi, *Rijadus-salihin*, Shkup, 2003, fq. 256-263.

⁴¹⁴ Shih: Ismail Adam Patel, *Islam opredeljenje mislečih žena*, Sarajevë, 1424 h./2003, fq. 26.

⁴¹⁵ Sipas: Rože Garodi, *Živi islam*, Sarajevë, 1990, fq. 135.

rën nga moda në modë, nga një ritëm në tjetrin, ritme këto që i diktojnë magnatët dhe industria, e shumë pak vlerat e përhershme. Për këtë arsye, vërejtjet perëndimore duhet shqyrtuar seriozisht por nuk duhet marrë seriozisht, sepse ato janë prodhim i interesit ekonomik dhe e dominimit politik, jo interes i vetë femrës.⁴¹⁶

3. 2. Çështja e etikës

Shembull i dytë i kritikës perëndimore kundrejt Islamit është **etika islame**. Ndonëse morali po përjeton që prej kohësh mbase zbehjen dhe rënien më të rëndë, ndonëse shumë udhëheqës muslimanë kanë sjellje morale të diskutueshme, megjithatë Perëndimi nuk pushon së kritikuari aspektet e moralit islam. Mirëpo, muslimanët duhet t'i kuptojnë racionalisht këto kritika: këto vijnë nga pikëpamja kundërshtarë dhe e gabuar, e bazuar në degjenerimin moral dhe rebelimin kundër fesë, në degradimin e familjes dhe të aspektit të së shenjtës dhe transcendentales, të harresës së Krijuesit. Vetë muslimani duhet të rrojë në pajtim të plotë me etikën islame të sinqeritetit dhe drejtësisë në mjedisin ku jeton, e jo me parimet perëndimore që ndryshojnë si stinët vjetore në zonat gjeografike kontinentale.⁴¹⁷

⁴¹⁶ Kritikën e Perëndimit për çështjen e femrës e kemi trajtuar shkurtimisht edhe para disa vjetesh. Shih: N. Ibrahim, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998, fq. 92-96. N. Ibrahim, *Bazat e etikës islame*, Shkup, 2005; Ismail Adam Patel, op. cit., fq. 33-50.

⁴¹⁷ S.H. Nasr, *Vodić*, op. cit., fq. 302. N. Ibrahim, *Bazat e etikës*.

3. 3. Çështja ekonomike

Shembullin e tretë e kemi në **fushën ekonomike**. Në konceptin e tij, muslimani nuk mund ta ndajë ekonominë nga etika. Nëse ekonomia do të vepronte pa etikë, kërcënon ekonominë të bëhet “shkencë” e pavarur nga njeriu dhe që merret vetëm me sasinë pa mbajtur llogari për pikëpamjen cilësore të jetës. Po kështu, muslimani sot nuk duhet të indentifikojë çdo afarizëm apo veprim ekonomik si veprim ekonomik islam, sepse ndikimet joislame janë shumë të mëdha dhe nuk janë të bazuara plotësisht në sheriat. Nuk duhet kritikuar çdo gjë që ndodh në botën islame në bazë të kriterëve perëndimorë. Prandaj, duhet njohur mësimin e sheriatit lidhur me ekonominë dhe etikën dhe duhet aplikuar këto parime në cilindo vend të botës.⁴¹⁸ Muslimani duhet t’i ketë parasysh vlerat autoktone muslimane: familjen si mbrojtje ekonomike dhe si institucion social të anëtarëve, afarizmin kryesisht brendamusliman (dar’ul-islam), të cilin e ka ndihmuar edhe vizita e haxhit duke këmbyer vlerat dhe pasuritë muslimane.

3. 4. Çështja politike

Shembullin e katërt me radhë, por sigurisht më të ndërlikuarin dhe më kompleksin, e kemi te kritikën e perëndimorëve që i drejtohen **faktorit politik**. Ndonëse Kur’ani nuk e përcakton formën e qeverisjes së shtetit, ai ka dhënë udhëzime të përgjithshme: Fuqia absolute i takon Allahut, kurse Muhammedi a.s. është themeluesi dhe sunduesi i parë historik i këtij shteti, por edhe shem-

⁴¹⁸ S. H. Nasr, *Voditë*, op. cit., fq. 302-303. N. Ibrahim, *Bazat e etikës*.

bull si duhet të veprojnë brezat e ardhshëm. Ai ishte edhe peygamberi-sunduesi i parë, fetar dhe botëror, pa e ndarë sundimin në sakral dhe profan, me dallim nga Kristianizmi, ku mbretëria ndahet në atë të Zotit dhe të Cezarit.⁴¹⁹ Mirëpo, në dy shekujt e fundit, duke rrënuar shumicën e institucioneve politike tradicionale islame dhe duke i zëvendësuar ato me institucione “kukulla” perëndimi, ka shkaktuar një tension të fuqishëm të jetës politike në vendet muslimane. Këtë gjendje në vendet muslimane e ashpëron edhe më mbyllja e mundësisë së diskutimit nga ana e regjimeve të instaluara nga perëndimorët (sikurse Egjipti, Turqia, etj.), ku laicizmi mbrohet me forcë.⁴²⁰ Sepse çdo vetëdijësim dhe ngritje të muslimanëve perëndimi e shihte “si parashenjë se Islamizmi në shekullin vijues do të mund të zhvillohej në rrezik të madh.”⁴²¹

Së këndejmi, muslimani që viziton Perëndimin apo jeton aty duhet t'i ketë parasysh dy çështje:

- Në Evropë mund të diskutosh lirisht për aspekte politike;

- Në Evropë muslimani do të sulmohet për mungesën e lirisë politike në vendet muslimane, regjime këto që në esencë janë të instaluar nga vetë perëndimorët.

Është edhe një problem, ai i strukture së muslimanëve që vendosen në Perëndim, me prejardhje të ndryshme nacionale, politike, sociale e tradicionale. Përkundër këtij problemi, muslimanët në Perëndim i lidh ndje-

⁴¹⁹ S. H. Nasr, *Vodit*, op. cit., fq. 83.

⁴²⁰ Shih për gjendjen e Islamit në shumë vende e shtete muslimane të Lindjes së Mesme: Sayed Hassan Amin, *Pravni sistemi srednjeg istoka*, Sarajevë, 1998.

⁴²¹ Peter Frisch, kryetar i komisionit për mbrojtjen e Kushtetutës së RFGJ, *Spiegel*, 36/1997, fq. 58, sipas: Murad Wilfried Hofmann, *Islam u 3 mileniju*, Sarajevë, 2004/1425 h., fq. 49.

nja e përbashkësisë dhe e vëllazërisë fetare, që u mungon të tjerëve. Muslimanët duhet të krijojnë bindjen se aplikimi i vlerave politike islame kërkon ambient dhe hapësirë. Duhet të gjenden edhe forma më të avancuara praktike për aplikimin e parimeve islame në fushën politike.⁴²²

4. Vlerat tradicionale islame kundrejt modave të njëpasnjëshme perëndimore

Muslimanët, deri edhe ata që jetojnë në botën muslimane, e kanë humbur apo e kanë harruar në masë të madhe trashëgiminë tradicionale qytetëruese të tyre dhe nuk posedojnë as njohje elementare për vlerat dhe bukurinë e jashtëzakonshme të artit islam, me përjashtim të pjesërishëm të arkitekturës, e cila pak a shumë është ruajtur deri në ditët tona. Për këtë arsye, muslimani duhet ta njohë dhe ta mësojë para së gjithash artin islam, tërë segmentet e tij, për të dalluar ndryshimet e mëdha kundrejt artit perëndimor.⁴²³

Ekspertët, por edhe njohësit mesatarë, e dinë se artet kulmore në Islam janë arkitektura dhe kaligrafia. Pas këtyre vijnë arti i veshmbathjes dhe artizanatet dhe i gjësendeve për përdorim të përditshëm. Por, ekzistojnë edhe artet e tjera, si poezia, muzika dhe, ç'është më kryesorja: lexim-këndimi i Kur'anit.

Muslimani duhet ta ketë parasysh përmasën dhe thesarin e traditave artistike islame dhe duhet t'u përgjigjet kritikëve modernë se si Islami nuk ka prodhuar asnjë ve-

⁴²² N. Ibrahim, *Bazat e etikës islame*.

⁴²³ Ali Sherati, *Arti*, dorëshkrim, në përgatitje për botim nga Logos-A në Shkup dhe Nexhat Ibrahim, *Islami dhe kriza e identitetit*, Shkup, 2004, fq. 122-132.

për artistike plastike apo muzikë me rëndësi. Duhet përgjigjur se çdo qytetërim nuk është e thënë të prodhojë po të njëjtat lloje të artit dhe hierarkinë e njëjtë të vlerave. Muslimani duhet të dijë se Islami, në krahasim me Perëndimin, nuk e ka zhvilluar skulpturën dhe nuk i ka dhënë rëndësi pikturës, ashtu sikundër Perëndimi nuk e ka zhvilluar thellësinë dhe të madhërishtmen e poezisë mistike, të bazuar në dashuri dhe dijen për Allahun, e cila stolis letërsinë e gati të gjithë popujve islamë. Me përjashtim të skulpturës dhe artit anikonik islam (jopikturues), të cilin arti islam e ndalon, ashtu sikundër e ndalon edhe Hebraizmi, Islami ka prodhuar format më të larta të artit thuajse në të gjitha gjinitë artistike të imagjinueshme. Madje edhe në pikturë, e cila në Islam nuk ka rëndësi shumë të madhe, është zhvilluar miniatura, që paraqet një nga kryeveprat e artit botëror.⁴²⁴

Muslimani nuk ka mundësi ta ndërrojë as ta ndryshojë artin modern, andaj duhet të mbrohet nga ndikimi i tij shkatërrues, duhet të krijojë mjedisin vetjakme artin islam, duke u kënaqur me dhuntitë e Shpalljes, të leximit të Kur'anit, të krijimeve poetike dhe mistike klasike etj., të gjitha gjithnjë të bazuara në **“Inna’ll-Llahe xhemilun we juhibb’ul-xhemal”** (Pa dyshim Allahu është i bukur dhe e do të bukurën. Sipas *Sabibut* të Muslimit)⁴²⁵. Muslimani duhet t’i derdhë të gjitha fuqitë që ta ruajë afërsinë e tij me botën artistike, si me të pikturës ashtu edhe me të zërit, pa iu larguar takimit me artin perëndimor, i cili nënkupton edhe një pjesë të arsimimit të tij dhe të cilin muslimani i ri, i cili përpiqet ta kuptojë Perëndimin, duhet ta njohë atë gjithësesi mirë.⁴²⁶

⁴²⁴ S.H. Nasr, *Vodić*, op. cit., fq. 305-306.

⁴²⁵ Frithjof Schuon, *Dimenzije Islama*, Sarajevë, 1996, fq. 27-45.

⁴²⁶ S. H. Nasr, *Vodić*, op. cit., fq. 306.

5. Stili autentik islam i jetës përballë stilit magjepsës modern të jetës

Njeriu, sidomos i riu, qoftë musliman apo tjetër, e ka të vështirë t'i përballojë tundimit të fuqishëm të stilit modern të jetës së të rinjve, i cili mbi të gjitha i përgjigjet natyrës epshore dhe rebeluese të shpirtit, jo elementeve më të larta, më të rafinuara, vullnetit të Allahut. Muslimani e ka të qartë se është detyrim i çdo muslimani që jetën dhe mendimet e tij t'i zhvillojë sipas vullnetit të Allahut, që është kërkesë e Kur'anit dhe e traditës islame.

Muslimani duhet t'i bëjë ballë para së gjithash stilit modern të jetës. Por, dallon përballja e muslimanit që vjen nga vendet muslimane të studiojë në Perëndim apo në vendet e tjera të ngjashme me Perëndimin, dhe e muslimanit që ka lindur në familjen muslimane që jeton në Perëndim dhe i cili asnjëherë më parë nuk është takuar me kulturën tradicionale islame. Më të goditurit nga ky sulm i Perëndimit janë adoleshentët, tinxherët, por ndonjëherë edhe të moshuarit. Nëse tashmë muslimanët kanë rënë nën ndikimin perëndimor, këto ndikime duhet amortizuar, duhet zbutur, duke refuzuar çka mund të refuzohet dhe duke zëvendësuar format e degjeneruara dhe të bastarduara me forma më të mira dhe më efektive, të bazuara në vullnetin e Allahut.⁴²⁷ Me të drejtë reagon e thotë Shirin Sinnar: "Përse do të duhej ta merrnim proklamaten mbi të drejtat njerëzore të formuluar nga forcat, të cilat i kanë kolonizuar dhe plaçkitur vendet tona."⁴²⁸

⁴²⁷ S. H. Nasr, *Vodić*, op. cit., fq. 308.

⁴²⁸ Sipas: Murad Wilfried Hofmann, *Islam u 3 mileniju*, Sarajevë, 2004/1425 h., fq. 75.

6. Faktorët themelorë si ndikues në perspektivën e mendimit bashkëkohor teologjik në Islam

Në mesin e shumë faktorëve që ndikojnë në rrjedhat e mendimit bashkëkohor teologjik në Islam janë tre me rëndësi të veçantë:

1. *Teologjia* gjithnjë duhet të bazohet në fe. Feja është natyra themelore që njëmendëson raportin njeri-Zot. Dinamika e fesë rrjedh nga njëmendësia e gjallë e fjalëve hyjnore, duke përfshirë në veprimin e vet të mëvonshëm rritjen kozmo-historike të njeriut dhe botës. Teologjia luan rolin e verifikimit dhe të ndriçimit me dituri të të gjitha formave kreative të fesë dhe të përcaktimit të të gjitha drejtimeve në të cilat gufon gjeniu i saj shpirtëror, duke nxitur kështu edhe zhvillimin vetjak, praninë dhe kongjencialitetin në çdo çast historik dhe në çdo brez.

2. *Teologjia* duhet të jetë fare e hapur ndaj botës së njeriut bashkëkohor dhe t'i qaset seriozisht shqyrtimit të të gjitha përvojave që fryma njerëzore i ka sajuar në vetë/zhvillimin e saj. Kjo është e nevojshme që të mund të kuptojë *shenjat e kobës së vet*, rrjedhat e transformimeve më të reja në të cilat hyn bota aktuale, sepse vetëm kështu teologjia mund të kultivojë denjësisht praninë e Porosisë hyjnore dhe pejgamberike në shenjat përkatëse dhe ta ngrejë atë në perspektiva të reja të botës bashkëkohore.

3. *Teologjia* duhet të jetë e vetëdijshme dhe përgjegjëse për detyrën e saj zanafillore, e cila është e vetmja që e garanton ekzistimin e vet dhe synimin akademik, e kjo është detyra e saj e *sibariqit* (pejgamberik) (El-En'am, 67). Ajo duhet t'i ofrojë çdo çasti pamje të re

të Urtësisë hyjnore dhe të lajmërojë angazhime të reja të Mesazhit hyjnor nëpërmjet të cilëve edhe vetë Fryma hyjnore merr pjesë njëmendësisht në fjalët dhe veprat e botës.⁴²⁹

7. Përfundim

Nëse muslimani, i brezit të vjetër apo të ri, dëshiron të mbijetojë, duhet t'u përgjigjet provokimeve dhe sfidave të botës moderne. Për ta bërë këtë, duhet t'i mësojë dhe t'i njohë të gjitha përmasat e kësaj bote, jo me emociione, por në bazë të dijes burimore për atë botë, duke u mbështetur në tërësinë e njohjes së traditës islame.

Në frymën e kësaj ndërmarrjeje qëndron ruajtja e imanit / besimit në Allahun, fuqinë e Tij, dijen e Tij, dashurinë e Tij, për ata që i nënshtrohen Atij, që i besojnë fjalës së Tij, të përcjellë nëpërmjet Muhammedit a.s.. Kur'ani dhe Hadithi, dy burimet parësore të doktrinës islame, ofrojnë udhëzim të plotë për të gjithë muslimanët, aktualisht dhe deri në Ditën e fundit. Fjala e Allahut do të jetë përfundimtare për çdo popull dhe për çdo kohë. Zëri i së vërtetës është i fundit, sepse buron nga Allahu: *"Erdh e vërteta dhe u zhduk gënjeshtra."* (El-Isra', 81),

Apo si e shpreh këtë Shirin Sinnar, si kundërshtim ndaj absolutizimit të vlerave perëndimore: "Përse do të duhej ta merrnim proklamaten mbi të drejtat njerëzore të formuluar nga forcat, të cilat i kanë kolonizuar dhe plaçki-

⁴²⁹ Parafrazim i tezave që shtron autori boshnjak në mënyrë mjaft largpamëse dhe përmbledhëse: Rešid Hafizović, *O načelima islamske vjere*, Zenicë, 1996, fq. 243-244.

tur vendet tona.”⁴³⁰

Në këtë frymë, por nga një këndvështrim dhe pikëpamje tjetër, është edhe konstatimi i intelektualit katolik kroat dr. Josip Sabol, i cili në një ese të gjatë rreth Islamit politik si kërcënim për qytetërimin aktual, pohon: “Kujt i takon e ardhmja? Demografët evropianë janë përpjekur të llogarisin lëvizjen e popullsisë në Evropë në 25 vjetët e ardhshëm. Parashihet ndryshimi dramatik i rritjes së popullsisë në Evropë në llogari të muslimanëve, me tendencë që muslimanët të bëhen shumicë qytetare-politike në shumë vise. Ka sociologë që thonë se deoksidizimi ... është në hov të plotë. ... Historianët mendojnë se pas pushtimit të majës, mundet dhe duhet të zbritet poshtë ngadalë ose shpejt. Përse ky “ligj” – nëse ekziston fare – të mos vlente edhe për qytetërimin evropian? Shenjat e relativizmit, individualizmit, nihilizmit, amoralizmit, hedonizmit, materializmit janë aq të fuqishme në qytetërimin e tanishëm evro-amerikan saqë duhet drojtur se këtij qytetërimi po i humb forca jetësore në mënyrë të ngadalshme, por të sigurt. Kujt i përket e ardhmja? Saktësisht: Atij populli i cili fëmijëve të shumtë në kopshte fëmijësh, shkolla, rrugë të qyteteve dhe fshatrave, u siguron hapësira për zhvillimin e tyre të gjithanshëm harmonik ...”⁴³¹

⁴³⁰ Sipas: Murad Wilfried Hofmann, *Islam u 3 mileniju*, Sarajevë, 2004/1425 h., fq. 75.

⁴³¹ Josip Sabol, Politički islam - prijetnja današnjoj civilizaciji, (vazhdimi 4), *Glas Koncila*, gazetë e përjavshme e Bashkësisë Katolike të Kroacisë, Zagreb, nr. 11 (1603), 13.3.2005.

Koncepti islam për zgjidhjen e krizës ekologjike

-Skicë-

“Muslimanit që mbjell drithë apo fidan dhe nga frutat e tyre ushqehen shpezët, njeriu apo ndonjë shtazë, kjo do t’i llogaritet atij sikurse sadaka.”

(Muhammedi a.s.)⁴³²

Bota është pasqyrë

Dije se e gjithë bota është pasqyrë,
në çdo atom gjenden qindra mijë Diej të mëdhenj.
Nëse ia bulçet zemrën qoftë një të vetmes pike uji,
nga ajo gufojnë qindra oqeanë të pastra.
Nëse provon çdo kokërr të pluhurit,
mijëra Ademë mund t’i zbulosh...
Gjithësia e tërë është e fshehur në kokrrën e drithit;
të gjitha janë të mbledhura në pikën e së tanishmes...
Nga çdo pikë e kësaj sferë,
janë nxjerrë një mijë trajta.
Çdo pikë, në xhiron e saj në rreth
herë është sferë, e herë rreth që rrotullohet.

Mahmud Shabestari⁴³³

⁴³² Transmeton Shejhani, nga Enesi, hadithi nr. 1457, sipas: *Izbor poslanikovih hadisa*, (zgjedhji Jakup Memiq), Sarajevë, 1985.

⁴³³ Eva de Vitray Meyerovitch, *Antologija sufijskih tekstova*, Zagreb, 1988, fq. 278.

1. Shqyrtimi hyrës

Një pjesë të lexuesve titulli i shkrimit “Koncepti islam për zgjidhjen e krizës ekologjike” do ta dëshpërojë në shikimin e parë. Ky grup do të mendojë se fjala është për një nga shkrimet e shumta të natyrës pamfletiste, propaganduese, nga ato që jemi mësuar të lexojmë gjatë shekullit XX, e sidomos gjatë disa dekadave të fundit. Kjo periudhë karakterizohet me ‘vërshimin’ e këtij lloji shkrimesh, të natyrës inferiore, të shkruara nga entuziashtë muslimanë, me qëllim të identifikimit të Islamit me të arriturat shkencore, shpesh të arritura të dyshimta.

Pjesa tjetër e lexuesve, e zënë pisk, e papërgatitur për një shkrim të tillë, do ta befasohet, meqë e dimë se ekologjia është shkencë e re, aktuale, e kohëve të fundit, kurse Islami, siç lexojmë e dëgjojmë shpesh, është fe e mesjetës, arkaike, prapanike.

Pjesa e tretë e lexuesve as do të dëshpërohet as do të befasohet, por do të përforcohet në rrugën e besimit të tyre. Ky grup lexuesish posedon, pak a shumë, njohuri për Islamin dhe për përmasat e tij dhe këtë shkrim e pret thuajse normalisht, madje e quan të vonuar.

Por, përse, prej nga vjen dëshpërimi dhe befasia apo dyshimi kundrejt këtij shkrimi? Ka shumë shpjegime dhe shumë faktorë përse një pjesë e lexuesve, së paku në shikim të parë, do të dëshpërohet ose do të befasohet.

Ata mendojnë se ruajtja e mjedisit, ekologjia, vetëdija ekologjike, ekosistemi, barasvlerësi ekologjik, valenca ekologjike e shprehje të ngjashme me këto janë shprehje të kohëve të fundit, të shpikura nga Perëndimi. Dhe vërtet, disa nga shprehjet e përmendura janë shpikje e Perëndimit përballë sfidave dhe rrezikut që i kanoset natyrës dhe mjedisit që na rrethon nga zhvillimi bashkëkohor.

Sidoqoftë, deri sot është bërë pak në studimin e mirëfilltë të shkaqeve të lindjes së krizës së mjedisit jetësor. Akcesi aktual është parcial dhe evropcentrist. Veprimet janë kryesisht të tipit të fushatave, jo sistematike dhe profesionale. Po ashtu, akcesi aktual drejtohet nga pasojat e jo nga shkaqet e krizës, akces ky që nuk premtori lumturi të plotë. Megjithatë, dalja në skenë e shumë partive të gjelbra, të shumë fondacioneve, shoqatave e individëve, që ofrojnë ndihmën e tyre, jep shpresa për një të ardhme më të mirë. Kontributi ynë le të jetë në mesin e atyre që i nxisin të gjitha palët për një trajtim të gjithanshëm dhe konstruktiv, për çka duhet të angazhohen të gjitha fetë, kulturat, qytetërimet.

2. Përkufizimi i ekologjisë dhe rrënjët shpirtërore-historike të krizës ekologjike

Për të trajtuar krizën ekologjike para së gjithash duhet ta njohim vetë ekologjinë. Ndaj, *ekologjia*⁴³⁴ është shkencë e cila më mënyrë interdisiplinare merret me humtimin e raporteve të njeriut por edhe të qenieve të tjera ndaj natyrës. Ekologjinë disa e përkufizojnë si “ekonomi të natyrës së gjallë, shkencë mbi prodhimin dhe shpërndarjen e materies organike në natyrë dhe mbi ekzistencën e botës së gjallë përgjithësisht.”⁴³⁵ Ndërgjegjja ekologjike e njeriut dhe ekologjia, në kuptimin figurativ, janë të pranishme në jetën e njeriut në këtë botë qysh nga fillimi i historisë.

Në kulturat arkaike njeriun e gjejmë në bashkëpunim të plotë me natyrën si një organizëm të madh. Në kulturat e larta qëndrimi i njeriut ndaj natyrës sillet në bazë të diturisë dhe teknikës, që, megjithatë, i ngjasojnë natyrës. Në traditat shpirtërore lindore natyra përjetohet në vertikalen metafizike të manifestimit hyjnor.⁴³⁶ Në qytetërimin modern, të mbështetur mbi bazat e shkencës

⁴³⁴ Fjala *ekologji* rrjedh nga gjuha greke *ekos - logia* që do të thotë biologjia dhe fiziologjia, shkencë mbi marrëdhëniet e shtazëve dhe bimëve ndaj mjedisit të tij të vdekur e të gjallë sikurse edhe të disave ndaj disave. Në ekologji bëjnë pjesë: ushqimi, banimi, vendbanimi, shtrirja, jeta familjare dhe shoqërore, kultivimi i këlyshëve, shartimi i bimëve etj. Sipas: Milan Vujaklija, *Leksikon stranih reči i izraza*, Beograd, 1980, fq. 260.

⁴³⁵ Musa Dizdarević, *Rječnik ekologije*, Sarajevë, 1974, fq. 30. Shih edhe përkufizimet e tjera, kryesisht, materialiste të ekologjisë.

⁴³⁶ Mobed Oshidari, *Žaštita životne sredine u zoroastrizmu*, në: Nur – Časopis za kulturu i islamske teme, Beograd, nr. 39/2003, fq. 20-29.

moderne e teknikës, që nuk ngjason më as me njeriun as me natyrën, njeriu sillet ndaj natyrës si ndaj një objekti të thjeshtë, në mënyrë rrënuese.⁴³⁷

Sot kriza ekologjike e botës konsiderohet si një prej problemeve më të mëdha para të cilit ndodhen njerëzia, natyra dhe jeta. Ndër karakteristikat më të rëndësishme të krizës ekologjike është ajo e natyrës planetare. Ajo i përket jetës së tërë njerëzisë dhe tërë planetit. Mirëpo, kërcënimet e tmerrshme të krizës ekologjike i njeh vetëm një numër i kufizuar njerëzish. Këtë gjendje e shkaktojnë vendet më të fuqishme dhe më të pasura në botë. Shpesh njeriu, i ballafaquar me seriozitetin e krizës ekologjike, qëndron para dilemës nëse ka fare rrugëdalje!

Disa thonë se paradigma ekonomike e shekullit XX do të zëvendësohet me paradigmen ekologjike në jetën ekologjike të shekullit XXI.

Krizën ekologjike shumica e faktorëve relevantë e shohin në krizën morale të botës. Dalja nga kriza, sipas tyre, qëndron në kthimin jetës së moralshme kundrejt vetë njeriut, mjedisit ku jeton etj. Kështu, Simons, në Konferencën e OKB-së për ruajtjen e mjedisit jetësor, më 1972, ndër të tjera, pohoi: “Ka ardhur koha kur do të duhej të bashkoheshin morali dhe shkenca që të japin udhëzim përkatës për veprimin dhe sjelljen e individëve dhe grupeve, d.m.th. udhëzim që nuk është i bazuar vetëm në prodhimin gjithnjë e më të madh të të mirave në vendet e zhvilluara”.⁴³⁸

Krizën ekologjike disa e shohin në: shkatërrimin dhe zhdukjen e mijëra llojeve biologjike, në urbanizim

⁴³⁷ Shih observimet e Edgar Morenit rreth paraqitjes së fillimeve të rezistencës kundër kaosit dhe prishjes së ambientit etj., Edgar Moren, *Duh vremena*, 2, Beograd, 1979, fq. 214 e tutje.

⁴³⁸ Simons, *Ecology of natural resources*, sipas: S. Mustafa M. Damad, Priroda i ekologjia, në: *Nur - Časopis za kulturu i islamske teme*, Beograd, nr. 11/1996, fq. 15.

dhe stërpullim, në ngrohjen globale, në vrimat e ozonit, në shkatërrimin e pyejeve, ndotjen e tokës, ujit dhe ajrit, në mungesën e ujit të pijshëm, në teknologjinë rrezikuese, kontaminimin radioaktiv, dioksidin e karbonit etj. Qysh në vitin 1970, nga tubimi në Mentoni, 2200 shkencëtarë me famë botërore i bënë apel njerësisë: Edhe pse gjeografikisht jemi gjerësisht të ndarë, me kultura, gjuhë, pikëpamje, me përkatësi politike dhe religjioze mjaft të ndryshme, ne jemi të bashkuar në kohën tonë për shkak të rrezikut të përbashkët, i cili nuk ekzistonte më parë. Ky rrezik, i panjohur për njeriun, ka lindur me shfaqjen e shumë dukurive të ndryshme. Secila prej tyre na vë para problemeve të pazgjidhshme, kurse marrë së bashku, ato jo vetëm që do t'i shtojnë një masë të madhe vuajtjet e njeriut, por do të krijojnë edhe mundësinë e zhdukjes, ose zhdukjes virtuale të jetës njerëzore në tokë.⁴³⁹ Apel dëshpërues rreth krizës ekologjike bëri edhe ministri gjerman i punëve të jashtme Hans Dietrich Genscher, kur më 25 shtator 1991, në Asamblenë e KB në Nju-Jork, tha: “Njeriu edhe më tej luan me luftën kundër tërë botës.”⁴⁴⁰

Pra, burimet e krizës ekologjike janë të ndryshme, por ato para së gjithash duhet kërkuar në zhvillimin e njohurive moderne të privuara nga kuptimi dhe nga vlerat. Mbi baza të diturisë së këtillë, të liruar nga përgjegjësia morale dhe nga ideali i urtësisë, merr hov rritja e tmerrshme e fuqisë teknologjike të njeriut. Kjo fuqi përplaset në mënyrë të pakontrollueshme në natyrë në shoqërinë industriale të ngritur në diturinë, teknikën dhe ekonominë kapitaliste.

⁴³⁹ Rudi Supek, *Ova jedina zemlja*, Zagreb, 1978, fq. 19, sipas: Dževad Hodžić, *Etika – Uvod u islamsko i zapadno etičko mišljenje*, Sarajevë, 2005, fq. 269.

⁴⁴⁰ Murad Hofmann, *Islami si alternativë*, Shkup, 1421/2000, fq. 137.

Këtë gjendje e solli Kristianizmi, i cili, “që t’i shpëtojë shpirtat e njerëzve të cilët përndryshe, do ta dëshironin inkliminimin pozitiv ndaj natyrës, vendosi ta përçmojë anën shpirtërore të çdo gjëje. Për fat të keq, ndodhi një proces i largimit nga vetë natyra. Ky proces pati pasoja të papara gjatë historisë së Kristianizmit. Teologjia kristiane, e cila u bë më shumë filozofike dhe metafizike, ka filluar ta ngulfati rolin e arsyes pa të cilin njeriu nuk do të mundte ta vrojtonte anën shpirtërore të natyrës.”⁴⁴¹ Për këtë krizë Al-Attasi thotë: “Sfida e dijes për herë të parë në histori ka nxitur kaos në tri mbretëritë: animale, bimore dhe minerale.”⁴⁴²

Kalimi i racionalitetit perëndimor nga dituria antike në moderne është përgatitur në mesjetë, gjë për cilën kontribut të madh ka dhënë Nikolla Kuzanski. Ai e përgatiti me sukses absolutizimin e subjektivitetit dekartezi-an.⁴⁴³ Me Dekartin fillon nënshtrimi i pamëshirshëm i natyrës si objekt i bashkëkohësisë absolute të njeriut si subjekt.⁴⁴⁴ Ndërkaq Vittorio Hoesle pohon se “çelësi i të kuptuarit të shkretimit bashkëkohor të natyrës është mësimi kartezi-an mbi natyrën.”⁴⁴⁵ Vajt (Whaite) në hulumtimin e rrënjëve historike të krizës ekologjike përfundon se kriza aktuale është “rezultat i traditës judaisto-kristiane në Perëndim që ta nxisë njeriun në shfrytëzimin

⁴⁴¹ Muhammed Jasin, *Priroda čovjeka u islamu*, Sarajevë, 2003 / 1424 h., fq. 147.

⁴⁴² Sipas: Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam i sekularizëm*, Sarajevë, 2003, fq. 255.

⁴⁴³ S. H. Nasr mendon se konceptimi i metafizikës si degë e filozofisë dhe theksimi i vullnetit dhe dashurisë në dëm të intelektit dhe të dijes sapientale në teologjinë kristiane nën ndikimin aristotelian ka ndikuar në humbjen e harmonisë ndërmjet njeriut dhe natyrës. Gjerësisht lexo: Seyyed Hossein Nasr, *Susret čovjeka i prirode*, Sarajevë, 2001/1422 h., fq. 80 e tutje.

⁴⁴⁴ Nexhat Ibrahim, *Aspekte të bashkërenditjes së modernizmit dhe Islamit*, shih në këtë libër. Gjerësisht: Dževad Hodžić, *Etika*, op. cit., fq. 272.

⁴⁴⁵ Sipas: Nexhat Ibrahim, *Bazat e etikës islame*, Shkup, 2005, fq. 197. Për V. Hoesle dhe ekologë të tjerë, lexo: Dževad Hodžić, *Etika*, op. cit., fq. 270-271.

e natyrës pa kurrfarë kufizimi”. Ai më tej pohon se brenda kësaj tradite nuk ka rrugëdalje, ndaj thotë se solucionin shpëtimtar duhet gjetur në “gjurmimin e fesë tjetër apo rinjohjen e Kristianizmin.”⁴⁴⁶

Historikisht, njeriut i është dashur t’i përshtatet mjedisit ku jeton, të ndryshojë sjelljen e tij, të ruhet nga rreziqet, por edhe të ndryshojë mjedisin për ta bërë atë më të përshtatshëm për ekzistencën e tij. Pikërisht në këtë proces të ndërsjellë ndryshimet njeri dhe mjedis lindi problemet ekologjike. Revolucioni industrial, progresi i vrullshëm i shkencës dhe i teknikës, prodhimi dhe konsumi në përjesëtime të mëdha, prishin ekuilibrin në biosferë, ndryshojnë ekuilibrin natyror ndërmjet njeriut dhe mjedisit.⁴⁴⁷

Këtë e pohon edhe E. Moren, i cili thotë se “posa vetëdija ekologjike lindi, asaj tashmë i kanosen rreziqe të mëdha. Rreziku konsiston në reduktimin e saj në problem rigorozisht ekologjik ... në ndotje ... Por, kështu vetëm që fshihet problemi i përgjithshëm, i cili nuk qëndron te çështja e pelhrave, por te organizimi i përgjithshëm i shoqërisë, raporti njeri-natyrë, e ardhmja industriale. Teknologjia sigurisht mund të mbyllë plasaritjet, por nuk është në gjendje që të mendojë në mënyrë të re për sistemin ...”⁴⁴⁸, ndaj njeriu “duhet të zotërojë shkaktësinë, e jo natyrën.”⁴⁴⁹

Meqenëse kriza ekologjike në botë është pasojë e

⁴⁴⁶ Sipas: S. Mustafa M. Damad, op. cit., fq. 15.

⁴⁴⁷ Kështu mendohet se lindi shkencën e ekologjisë, e cila si objekt trajtimi studion raportet ndërmjet gjallesave dhe mjedisit natyror, burimet energjetike, ndotjen e mjedisit, të ajrit, të ujit dhe pakësimin e pyjeve, problemin e kërcënimit të shëndetit të njerëzve nga mbeturinat, rrezikun bërtamor etj. Shih: Grup autorësh, *Njohuri për natyrën*, Tiranë, 1999, fq. 134-135. Shih edhe faqet: 134-151.

⁴⁴⁸ Edgar Moren, op. cit., fq. 235.

⁴⁴⁹ Ibid., fq. 237.

shumë faktorëve, për zgjidhjen e saj duhet të marrin pjesë të gjithë: filozofët, politikanët, shkencëtarët, poetët, teologët, lindorët dhe perëndimorët, të zhvilluarit dhe të pazhvilluarit dhe të gjithë ata që këtë tokë e konsiderojnë shtëpi të tyre.⁴⁵⁰

Ofrimi i konceptit islam për të dhënë kontribut në zgjidhjen e krizës ekologjike në botë duhet të përfillet dhe të merret seriozisht.

3. Parimet islame të ekologjisë

Leximi i kujdesshëm i Kur'anit dhe Hadithit dhe i literaturës relevante islame, përkundër ofensivës dhe sulmit agresiv të Perëndimit, tregon se Islami, megjithatë, vazhdon të jetojë si forcë e fuqishme religjioze dhe shpirtërore në mendjen dhe shpirtin e pjesëtarëve të tij. Islami ndihmon të kuptojmë se këto mësimë e mbrojnë në mënyrë aktive mjedisin e njeriut, duke ruajtur harmoninë e krijesave në natyrë, duke ruajtur harmoninë ndërmjet njeriut dhe natyrës dhe njeriut dhe resurseve në natyrë, Islami ndihmon që muslimani i përkushtuar t'i kundërvihet *diktatit* të makinës.⁴⁵¹ Nga Kur'ani dhe Hadithi shohim se kujdes i meritueshëm i bëhet vetë njeriut, pastaj faunës dhe florës sikurse edhe katër elementeve shumë të rëndësishme: tokës, ujit, zjarrit dhe ajrit.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Ibid., fq. 223 e tutje.

⁴⁵¹ S. H. Nasr, *Susret lavjeka*, op. cit., fq. 150. Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, 2001, fq. 113-115.

⁴⁵² Francesca De Chatel (antropologe e kulturës islame nga Holanda), Prophet Mohammed: A Pioneer of the Environment, në: <http://www.islamonline.net/english/Contemporary/2003/02/Article02.shtml>; ose në: www.znaci.com. P.sh., moskujdesi ndaj ajrit, dëmtimi i oksigjenit dhe pro-

Për ekologjinë islame rëndësi të madhe ka perceptimi islam i Natyrës. Sipas burimeve islame, Natyra është vend i manifestimit dhe i veprimit të emrave dhe attributeve hyjnore. Natyra është libër i Zotit që i është hapur njeriut në mënyrë analitike. Në faqet e tij Zoti i shkruan shenjat (ajetet) e veta. Në traditën islame jeton mendimi për Natyrën si Kur'an që hesht dhe për Kur'anin si Natyrë që flet. Natyra është gjithnjë e gjallë. Ajo e lavdëron krijuesin e saj: "... *po secili noton në një galaktikë.*" (... we kul-lun fi felekin jesbehune, Ja Sin, 40). Për etikën ekologjike islame është me rëndësi vitale fakti se në Islam nuk ekziston ndarja në botën sakrale dhe profane. E tërë bota është e përshkruar me Shenjtëri.⁴⁵³ Shenjtërinë e botës, të natyrës e përshkruan në mënyrë të shkëlqyeshme Friçof Shuon duke pohuar: "Natyra e virgjër e paprekur posedon vetevtiu dinjitetin e vendit të shenjtë dhe të këntillë e konsideron shumica e popujve nomadë dhe gjysmënomadë, sidomos indianët e kuq ... Për indianët pylli është vatra natyrore e të urtëve, kurse respekt të ngjashëm të pozitës së shenjtëruar të natyrës ndeshim te të gjitha traditat që kanë, madje edhe tërthorazi, karakter primordial apo mitologjik."⁴⁵⁴

Këto përgjegjësi, këto detyrime ndaj natyrës, Islami i rregullon me ligj; detyrimet morale sanksionohen dhe bëhen nëpërmjet fikhut të shenjta. Kjo nënkupton edhe

dhimi i monoksidit të karbonit tregon se nëse vazhdon ky ritëm, dhe nuk ndryshon gjendja e tashme e oksigjenit, për 300 vjetët e ardhshëm bota do të asfikssohet dhe vdiste nga mungesa e oksigjenit. Sepse, vetëm një fluturim aeroplani me udezje reaktive në linjën Paris-Nju-Jork djeg 36 tonelatë oksigjen. Sipas: D. Kalajić, *Smak sveta*, Zagreb, 1979, fq. 108. Shih edhe faqet: 108-113.

⁴⁵³ S. M. N. Al-Attas, *Prolegomena*, op. cit., fq. 113.

⁴⁵⁴ F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, London, 1953, 46, sipas: S. H. Nasr, *Ekološki problem u svijetu sufizma ...*, në: *Sufizam*, Beograd, 1981, fq. 195, fusnota 1.

angazhimin politik. Lufta politike për vetëdije ekologjike dhe për politikë ekologjike legjitimizohet.

Muhammedin a.s. edhe kundërshtarët edhe përkrahësit e kanë konsideruar respektues të madh të përdorimit të arsyeshëm të tokës, të ajrit, të ujit, të trajtimit të kafvshëve, shpendëve dhe bimëve. Është tejet interesant konceptimi bashkëkohor i mjedisit nga ana e Muhammedit a. s., udhëzime këto që janë aktuale deri sot dhe do të jenë deri në Ditën e fundit. ...

Filozofia islame (ajo e Kur'anit dhe e Hadithit) para së gjithash është holistike (e cila i jep përparësi tërësisë kundrejt së pjeshmes), që do të thotë se nënkupton lidhshmërinë bazore dhe ndërvarësinë e të gjitha elementeve natyrore dhe doktrinën e vet e mbështet mbi premisën se nëse njeriu abuzon apo ekzagjeron një element natyror, bota si tërësi pëson pasoja të drejtpërdrejta. Njeriu në vend që ta nënshtrojë dhe zotërojë natyrën, ai duhet të miratojë normat dhe ritmet e saj. Për natyrën nuk duhet biseduar nga pozicioni i dobisë së njeriut, i gllabërimit të saj, i shfrytëzimit të saj të vrazhdë⁴⁵⁵, por me natyrën duhet sjellë dhe vepruar sikurse prindi i mirë me fëmijën e tij.

Nuk duhet harruar se filozofia islame e të kuptuarit të natyrës zë fill në konceptin e Kur'anit mbi:

1. Tewhidin / monoteizmin (kul huv'All-llahu ehad ...): *Tewhidi*, njësia e Allahut xh. sh., është bazë e besimit islam. Sipas tij ekziston vetëm një Krijues dhe njeriu është përgjegjës ndaj Tij për të gjitha veprimet e veta. Allahut i përket çdo gjë që është në qiej dhe në Tokë dhe Ai di çdo gjë. (En-Nisa, 126.). Mirëpo, njeriu, për arsye të natyrës së tij të *harresës* dhe *letargjisë* (gaflet-un) së tij, nuk është gjithnjë i vetëdijshëm për këtë. Së këtejmi,

⁴⁵⁵ S. H. Nasr, *Susret çovjeka*, op. cit., fq. 87 e tutje.

njeriu ka refuzuar ta shohë dhe ta vrojtojë praninë e Krijuesit në mjedisin jetësor që e rrethon dhe fisnikëron jetën e tij⁴⁵⁶. Njeriu shpërfillës e konsideron mjedisin jetësor si rend të pavarur ontologjik të vërtetësisë, të ndarë nga Mjedisi Hyjnor, duke harruar se “pa mëshirën çliruese” të Tij “mjedisi natyror fiket dhe vdes.”⁴⁵⁷ Muslimanët respektojnë natyrën, përveç tjerash, edhe për shkak të respektit që kanë për Botën tjetër, për Xhenetin dhe Xhehenemin, për bukuritë dhe begatitë që posedon Ahireti etj., pranë apo brenda të cilave qenia njerëzore freskohet dhe përtëritet.⁴⁵⁸

Keqpërdorimi i cilësdo krijesë të Tij, qoftë qenie e gjallë qoftë pasuri natyrore është mëkat.⁴⁵⁹ Sipas Islamit të gjitha krijesat e Allahut kanë të drejta të barabarta: si shtazët ashtu edhe toka, malet, uji, ajri etj., bota organike dhe inorganike, bota e dukshme dhe e padukshme.

2. Hilafetin / rolin përfaqësues të njeriut në Tokë. Sipas mësimit islam, njeriu është *halif* (mëkëmbës, përfaqësues) në tokë. Allahu ka thënë: “*Unë po krijoj në tokë një zëvendës*”. (El-Bekareh, 30). Zoti ia ka nënshtruar çdo gjë që është në tokë dhe në qiell: “*Dhe për ju nënshtroni natën dhe ditën dhe diellin dhe hënën. Edhe yjet janë të nënshtruara me urdhrin e Tij. ...*”. (En-Nahl, 12). Kjo duhet të kuptohet si përgjegjësi e madhe e njeriut dhe që, së bashku, natyra

⁴⁵⁶ Dž. Hodžić, *Etika*, op. cit., fq. 276.

⁴⁵⁷ S. H. Nasr, *Susret čovjeka*, op. cit., fq. 153.

⁴⁵⁸ Këto reflektime të Ahiretit kanë ndikuar edhe në krijimtarinë letrare të arabëve, persianëve, turqve, por edhe të boshnjakëve dhe shqiptarëve. Letërsia e bejtexhinjve është thesar të cilin do ta lakmonte çdo kulturë tjetër botërore. Shih: S. H. Nasr, *Susret čovjeka*, op. cit., fq. 154 e tutje.

⁴⁵⁹ E kundërta e islamit, “teknologjia e lartë bujqësore synon ta shkëpusë bujqësinë nga burimet natyrore bazë me të cilat ajo ka qenë e lidhur për mijëra vjet. ... Sistemet moderne të prodhimit të ushqimeve, megjithëse janë shumë produktive, i kanë sjellë mjedisit pasoja shkatërruese me afat të gjatë veprimi si dhe pasoja të atypëratyshme. Shih: Goodman dhe Redclift, 1991, sipas: Anthony Giddens, *Sociologjia*, Tiranë, 1997, fq. 505 e tutje.

dhe njeriu, ta falënderojnë Zotin. Njeriu nuk është i zoti i saj, por ruajtës dhe kultivues i saj.⁴⁶⁰

Koncepti i hilafetit dhe emanetit (El-Ahzab, 72) burojnë nga koncepti i tewhidit. Kur'ani shpjegon se gjinia njerëzore ka rol privilegjuar ndër krijesat e Allahut në Tokë. Njeriu është zgjedhur për halif, përfaqësues, zëvendësues dhe është përgjegjës për veprimet e veta kundrejt tërë ambientit dhe krijesave të tjera. Këtë detyrim e ka çdo njeri, madje disa herë njeriu qortohet që të mos bëhet mendjemadh, arrogant, sepse nuk është më i mirë se krijesat e tjera.⁴⁶¹

Këto përgjegjësi, këto detyrime ndaj natyrës Islami i rregullon me ligj; detyrimet morale sanksionohen dhe bëhen të shenjta nëpërmjet fikhut. Kjo nënkupton edhe angazhimin politik. Lufta politike për vetëdije ekologjike dhe politikë ekologjike legjitimizohet.

“Të gjitha shtazët që ecin nëpër tokë dhe të gjitha shpendët që fluturojnë me krabët e tyre, janë bashkësi sikurse ju.” (El-En'am, 38).

“Krijimi i qiejve dhe i tokës është më i madh se krijimi i njerëzve, por shumica e njerëzve nuk e dinë.” (Gafir / Mu'min, 57).

Njeriut i është mundësuar t'i shfrytëzojë të mirat e Allahut por ai nuk mund t'i posedojë ato. Njeriu mund ta posedojë tokën, por me kufizime të caktuara, që do të thotë se, nëse e lë pasive tokën, ai humb të drejtën e posedimit.⁴⁶²

Muhammedi a. s. ka menduar se duhet shfrytëzuar çdo çast për të mirën e natyrës, por edhe të vetë njeriut. Ai pohon:

“Nëse në duart e ndonjërit nga ju gjendet fidani

⁴⁶⁰ Dž. Hodžić, *Etika*, op. cit., fq. 276.

⁴⁶¹ Francesca De Chatel, op. cit..

⁴⁶² Rozhe Garodi, *Islami dhe kultura*, Sarajevë, 1991/1411, fq. 84.

në çastin e Kiametit, dhe nëse ky njeri do të kishte kohë që ta mbillte atë para se të fillojë Çasti i fundit, atëherë le ta mbjellë!” Hadithi transmetohet nga Enesi, sipas: Ibn Hanbel në Musned dhe Buhariu në Edeb’ul-mufred, hadithi nr. 408.⁴⁶³

Me këtë pohim Muhammedi a. s. urdhëron që njeriu edhe në çastin e fundit duhet ta avancojë dhe kultivojë mjedisin natyror ku jeton dhe vepron.

Muhammedi a. s. e ka konsideruar mëkat që t’i privohet uji të eturit, të dëmtohet natyra apo të mundohen shtazët, që tregon filozofi të lartë tashmë 14- shekullore. Po ashtu, Muhammedi a. s. i ka motivuar besimtarët që të jenë të drejtë në shfrytëzimin e të mirave natyrore: “Muslimanët kanë të drejta të barabarta në tri gjëra: ujin, kullotën dhe zjarrin.”

Nuk duhet shpërfillur faktin se sipas etikës islame, çdo krijesë i ka të drejtat e saj dhe njeriu duhet t’i respektojë ato. Virtytet e njeriut si: urtësia, matura, drejtësia, trimëria, mëshira, durimi, bujaria e të tjera, duhet të koncipohen dhe aplikohen ekologjikisht. Ky është obligim i njeriut nga *emaneti*, të cilin njeriu e pranoi nga Krijuesi. Në rrethanat e reja të qytetërimeve moderne, parimi klasik islam i qëllimit duhet të zëvendësohet me parimin e përgjegjësisë dhe diturisë, sepse ai që nuk di asgjë mbi kiminë dhe biologjinë moderne, mbi teknikën dhe teknologjinë moderne mezi që mund të thotë diç relevante mbi çështjet qenësore etike të kohës sonë.⁴⁶⁴

⁴⁶³ Sipas: *Izbor poslanikovih hadisa*, (përzgjedhja Jakup Memiq), Sarajevë, 1985. Shih edhe hadithe të ngjashme: “Njeriu që mbjell një pemë, Allahu do ta dhurojë aq gjatë sa do të zgjasin frutat e pemës.” (Imami nga Ebu Ejjubi, hadithi nr. 1441).

⁴⁶⁴ Dž. Hodžić, *Etika*, op. cit., fq. 278.

4. Shfrytëzimi racional i tokës

“Toka më është bërë vend për kryerjen e namazit dhe (mjet) për pastrim”. (Sahihu i Buhariut)⁴⁶⁵

Sipas Islamit, Toka ka rëndësi të veçantë. Kjo shprehje është ndër më të frekuentuarat në Kur'an në raporte të ndryshme, materiale dhe fizike, të dukshme dhe të padukshme. Miratimi i faktit se Allahu është Fillimi dhe Fundi, do të thotë që për njohjen e botës nevojitet t'i drejtohem Atij. Është vështirë të numërohen të gjitha vlerat e tokës, por pacenueshmëria e dheut dhe e tokës si vend i pastër, vend i namazit dhe dheu si mjet i pastrimit, siç është rasti me tejemumin, e dëshmojnë këtë më së miri.⁴⁶⁶ Tokën Muhammedi a. s. e konsideronte të nënshtruar ndaj njeriut, por konsideronte se toka nuk duhet të shfrytëzohet pa masë.⁴⁶⁷ Bimët edhe toka kanë të drejtat e tyre, të cilat njeriu duhet t'i respektojë sipas masës së tyre e jo sipas masës së vetë njeriut. Për këtë qëllim, Muhammedi a.s. ka mbrojtur territore të caktuara, pyej dhe botën e egër, duke formuar zona të mbrojtura si hima apo si harem (ndalesë), në të cilat begatitë nuk bën të preken. Këto zona të ndaluara kanë qenë kryesisht afër puseve dhe burimeve të ujit. *Hima* janë ato vende të egra dhe male, ku prerja e drurëve, kullotat dhe gjahu janë të kufizuar në kohë dhe në lloje. Muhammedi a.s. jo vetëm që ka nxitur shfrytëzimin e matur të tokës pjellore, por pasuesve të vet u ka urdhëruar edhe kultivimin e tokës jopjellore, mbjelljen e dru-

⁴⁶⁵ Sahih'ul-Buharij, I, Prijedor, 1974, fq. 379.

⁴⁶⁶ Imam El-Gazali i numëron dobitë fizike dhe shpirtërore të krijimit të tokës: El-Gazali, *El-Hikmetu fi mahlukat'il-Labi ash.*, Bejrut, 1406 h./1986, fq. 121-27.

⁴⁶⁷ Kths.: S. Mustafa M. Damad, op. cit., fq. 19.

rëve, mbjelljen e drithërave dhe pemëve dhe ujitjen e tokës së thatë. Të gjitha këto janë konsideruar sadaka. Me një rast, Muhammedi a. s. ka thënë: "*Kush e gjallëron një tokë të vdekur (të papunuar), ky njeri do të shpërblehet për të*"⁴⁶⁸, kurse me një rast tjetër e bën pronar të saj.

5. Mbrojtja e ujit

Në rrethanat shkretinore, në të cilat ka jetuar edhe Muhammedi a. s., uji ka qenë sinonim i jetës. Imam El-Gazaliu shpreh habi se si disa njerëz, kur është fjala për ujin, "janë mospërfillës kundrejt kësaj kësaj begatie."⁴⁶⁹

Edhe sipas Kur'anit uji është dhuratë e Zotit dhe burim i jetës në Tokë:

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ - الانبياء: 30.

"...dhe ujin e bëmë bazë të jetës së çdo sendi ...". El-Enbija, 30.

Kur'ani gjithnjë ua kujton besimtarëve se ata janë rojtarë të krijesave të Allahut në Tokë por ato nuk do t'i posedojnë përgjithnjë:

أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ. أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ. لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُحَاجًا - الواقعة: 68-70.

"A e shihni ujin që po e pini? A ju e lëshoni atë prej reve, apo Ne jemi që e lëshojmë? Sikur Ne të dëshirojmë, e bëjmë atë të njelmët, ..." El-Vakiah, 68-70).

Muhammedi a. s. gjithnjë e kishte prioritet mbroj-

⁴⁶⁸ Shih Ebu Jusuf, Kitab'ul-haraxh dhe disa observime të ngjashme në: R. Garodi, op. cit., fq. 84.

⁴⁶⁹ El-Gazali, op. cit., fq. 33.

tjen e ujit. Për këtë arsye, burimet e ujit dhe ambientin e tij në shumë vende i bëri zota të pacenueshëm (haram). Madje, edhe kur uji është me bollëk, kursimi i ujit është domosdoshmëri. Kursimi i ujit është edhe në çështjet më elementare, si pastrimi, abdesti etj.

Po kështu, është detyrim fetar të ruhet pastërtia e ujit. Për këtë arsye ndalohet ndotja e ujit, hedhja e fekalieve në ujë, urinimi në ujë të mbledhur etj.

6. Mirësjellja dhe veprimi ndaj shtazëve

"Nëse dikush pa arsye mbyl vremçin, e lëre më diç më të madhe, do të përgjigjet para Allahut". (Hadithi sipas Mishkat'ul-mesabih).

Hadithi i sipërm tregon kujdesin e madh dhe dashurinë e pashoqe të Muhammedit a. s. ndaj kafshëve. Gjithnjë ka kërkuar sjellje dhe veprime dinjitoze ndaj shtazëve, sepse i konsideronte krijesa të Allahut. Personalisht ai ka manifestuar ndjenja të rafinuara për mëshirë ndaj kafshëve, sepse ato nuk kanë mundësi të ankohen.⁴⁷⁰ Disa kafshë kishin trajtim të veçantë, sidomos ato që populli i kishte të domosdoshme, sikurse kali, deveja etj.⁴⁷¹

Një dijetar musliman, i motivuar nga hadithet e Muhammedit a.s. dashurinë ndaj shtazëve e përshkruan si "dashuri të ç'liruar nga fizikja"⁴⁷², që nuk mund të krahasohet.

Kujdes kishte edhe gjatë gjahut të shtazëve, gjatë prerjes së kafshëve për nevoja ushqimi dhe për këtë që-

⁴⁷⁰ Halid Muhammed Halid, *Muhammedov a.s. humanizam*, Sarajevë, 1983, fq. 36 etj.

⁴⁷¹ El-Gazali, op. cit., fq. 73-100; Krls.: Ahmet Behdžet, *Priče o životinjama spomenutim u Kur'anu*, Sarajevë, 2001.

⁴⁷² A. Behdžet, op. cit., fq. 8.

llim ka paraparë rregulla të veçanta.

Disa dijetarë muslimanë gjermanë më 17 mars 1989 mbajtën në Qendrën Islame në Ahen të Gjermanisë një takim me temën “Islami dhe çështja e mjedisit natyror” dhe në fund sollën këto përfundime:

1. Prodhuesi i vërtetë i destruksionit katastrofik të mjedisit natyror është kryelartësia e njeriut që është bërë i pafe, që beson se është zot i pakufishëm i mjedisit të vet jetësor dhe që kënaqet me pasionet e tepruara hedoniste dhe konsumuese sa i përket natyrës;

2. Allahu e obligoi muslimanin të jetë i moderuar në të gjitha gjërat, dhe të mos shfarosë pasuritë sido që të jenë rrethana. Muslimani është mbrojtës i lindur, madje edhe kur katastrofa nuk është në horizont.

3. Kur’ani është përplot përshkrime të natyrës, me qëllim që njeriut t’i dhurohet ndjenja e respektimit të krijimit të Allahut. Për muslimanët e tërë gjithësia është bashkësi e njësuar në adhurimin dhe madhërimin e Allahut. Edhe njeriu është pjesë e natyrës në po atë nivel që është bota tjetër. (El-En’am, 38).

4. Edhe bota shtazore përbën një ummet (bashkësi) dhe posedon të drejta të plota, sikurse edhe bashkësia njerëzore.

5. Muhammedi a.s. ka thënë: “Pastërtia është gjysma e besimit”.⁴⁷³ Nëse Holger Schleip kërkon “kthimin e ri në religionin natyror”, atëherë ky le të bëhet jo në kulturën dhe qytetërimin në të cilin është shkaktuar kjo krizë, por në kulturën e pastërtisë – në Islam.⁴⁷⁴

⁴⁷³ Hadithi nr. 23, të cilin e transmeton Muslimi sipas: Imam En-Neveviu, *Dyqet hadithe dhe shtojca e Ibni Rexhebit*, Shkup, 1413/1992, fq. 54-55.

⁴⁷⁴ Parafrazim i lirë e përfundimeve të tubimit, sipas: M. Hofmann, op. cit., fq. 138-141.

7. Përfundim

Harmonia e njeriut me mjedisin e tij është nevojë dhe domosdoshmëri. Kjo harmoni, në të cilën këmbëngul Islami, e të cilën Imam El-Gazaliu e sheh “si lidhje të pakushtëzuar ekzistenciale ndërmjet Shpalljes dhe krijimit, apo ndërmjet Fjalës dhe Aktit, apo ndërmjet Dijes dhe Sajimit (krijimit), apo ndërmjet Fjalës dhe Natyrës brenda perspektivave shpirtërore të emrave të bukur të Allahut”⁴⁷⁵ gjatë historisë është përdhosur, e vetëmuar. Për pasojë kemi degjenerimin dhe bastardimin e natyrës, të njeriut, të faunës dhe florës. Është e qartë se mësimi islam i krijon lidhjet e nevojshme të bashkëpunimit, vendos rregullat për qëndrimin e drejtë të njeriut kundrejt Tokës, ndaj botës shtazore dhe bimore, pra edhe për qëndrimin e drejtë kundrejt Krijuesit dhe botës së padukshme: engjëjve, xhindeve dhe djajve. E shprehur me gjuhë të metafizikës, kjo gjendje do të thotë se “natyra e cila është reduktuar pa kusht në kuantitet, kurse mikrokozmosi njerëzor ka humbur strukturën e tij treveprues, të frymës (ruh/spiritus), të shpirtit (nefs/anima) dhe të trupit (xhism/corpus)”⁴⁷⁶, duhet kthyer në një substancë të afërme dhe të bashkuar, në natyrën e saj origjinale.

Kriza ekologjike është me karakter global dhe muslimanët duhet të inkuadrohen seriozisht në këtë çështje. Por, në këtë aksion duhet të inkuadrohen edhe judaistët, kristianët, budistët, konfucistët etj., nga një anë dhe shekullaristët, laicistët, nga ana tjetër. Kriza ekologjike e natyrës kërkon kujdes global dhe mësimet islame do të ndihmonin dhe udhëzonin në zgjidhjen e krizës së mje-

⁴⁷⁵ R. Hafizović, *Pasthënie në: El-Gazali*, op. cit., fq. 124.

⁴⁷⁶ S. H. Nasr, *Susret čovjeka*, op. cit., fq. 117.

disit. Perëndimi duhet ta kuptojë po kështu se kulturat e Lindjes, sidomos ajo islame, mund të ofrojë “çelësin” për zgjidhjen e problemit. Në saje të fesë primordiale ibrahimiane, ndër të cilat gjendet edhe Islami, këtë çelës Perëndimi e ka poseduar, por ka shumë kohë që e ka humbur. Kur’ani pohon: *“Dhe thuaj: ‘Erdhi e vërteta dhe u zhbduk gënjeshtër’. Vërtet gënjeshtër gjithnjë ka qenë e zhbdukur.”* (El-Isra`, 81).

Ligji i Allahut (sheriati) i ka përcaktuar qartë detyrat e njerëzve kundrejt sistemit dhe mjedisit natyror. Njeriu është i obliguar t’i ndhmojë njerëzit e tjerë dhe t’i zgjidhë problemet e të varfërve, por edhe të mos e ndotë ajrin, ujin, tokën. Njeriu ka obligime edhe ndaj botës së xhindeve dhe engjëjve, shtazëve dhe shpendëve, bimëve dhe çdo gjëje që e rrethon. Fakti se të gjitha këto janë krijuar për njeriun nuk i jep të drejtë atij t’i shfrytëzojë këto të mira në mënyrë joracionale. Njeriu i drejton të gjitha krijesat sipas udhëzimeve të Kur’anit dhe sipas shembullit të Muhammedit a.s.. Ai duhet të bëhet rob (abd) i Allahut dhe vullnetin e vet (ibadet) t’ia dorëzojë Allahut, të jetojë me Tokën dhe qiejtë dhe mjedisin natyror në paqe, rehati dhe harmoni të plotë.

Shtojcë:

Suret dhe ajetet e Kur'anit që flasin për shtazët, shpendët etj.:

1. Korbi te Bijtë e Ademit, El-Maideh, 31.
2. Deveja te Salihu, Hud, 64.
3. Shpendi te Ibrahim, El-Bekareh, 260.
4. Ujku te Jusufi, Jusuf, 17.
5. Balena e Junusit, Es-Saffat, 142.
6. Lopa te izraelitët, El-Bekareh, 67.
7. Shkopi i Musait, Ta Ha, 17-21.
8. Pupëza te Sulejmani, En-Neml, 20.
9. Buburreci te Sulejmani, En-Neml, 17-18.
10. Dabbet'ul-erdi, Es-Sebe', 14.
11. Gomari te Uzejri, El-Bekareh, 259.
12. Qeni te Banorët e shpellës, El-Kehf, 18.
13. Argjila te Isait e shndërruar në shpend, El-Maideh, 110.
14. Shpendët në grupe, El-Fil, 3.
15. Elefanti i Ebreheut, El-Fil, 1.

(Merimanga nga shpella përmendet në hadith autentik të Muhammedit a.s. nga Ahmedi në El-Musned.)⁴⁷⁷ etj.

⁴⁷⁷ A. Behdžet, op. cit., fq. 329.

Mendimi teologjik musliman në të kaluarën, të tashmen dhe të ardhmen

Zhvillimi i mendimit teologjik musliman ka kaluar në pikëpamje sasiore dhe cilësore, historike, dhe religjioze, politike e kulturore nëpër kohë shumë të bujshme dhe mjaft interesante.

Disa thonë se manifestimi i parë i mendimit islam u paraqit jashtë Arabisë, në tri fronte:

1) Muslimanët, të ballafaquar me situatat dhe me problemet e reja, tashmë në mungesë të Pejgamberit a.s. te i cili do të mund të drejtoheshin për udhëzime të reja konkrete nga fusha e urdhrave hyjnorë, qenë lënë vetë në procesin e transformimit të idealeve islame në dispozita, në mënyrë që t'u përgjigjeshin rrethanave të reja të jetës së përditshme dhe të gjendej zgjidhje për problemet e reja. Për ta bërë këtë, muslimanët u detyruan të formulonin dhe të jepnin përgjigje për aspektet e sheriatit dhe kuptimin e shpalljes. Kjo çoi në zhvillimet e para të diturisë së sheriatit, të hadithit, logjikës, historiografisë dhe biografisë. Këto sfida dhe përpjekje bënë që muslimanët të krijonin një filozofi pozitive, racionale, kritike, të gatshme t'u përgjigjej nevojave të qytetërimit të zhvilluar dhe të qytetërimit përparimtar.

2) Në këtë periudhë muslimanët kanë medituar dhe i kanë sistematizuar të vërtetat me vizion të ri islam. Nuk kishte kontradiktë, ndonëse diskutohej dhe veprime për

të ardhmen e umemtit islam. Ata udhëheqeshin nga *libri i qartë* (kitab mubin), *tradita e sqaruar* (sunneh mubejjineh) dhe *ligji që sendërtobet* (sheria muhakkikah) dhe u orvaten të meditonin dhe të kërkonin përgjigje, meqë siç dihet, Shpallja është josistematike dhe e papërpunuar. Ajo nuk përmban zgjidhje të gatshme për të gjitha situatat dhe rastet. Detyra e sistematizimit, e kategorizimit dhe e aplikimit të saj nuk i përket vetë shpalljes, por mësuesve dhe dijetarëve të kohës dhe hapësirave historike.

3) Muslimanët janë takuar me hebrenjtë, kristianët, sabejtë dhe zoroastrianët, të cilët e kanë verifikuar mësimin islam dhe kanë kërkuar përgjigje të kënaqshme para pranimin të Islamit. Është normale që këto fe dhe popuj, me pranimin e Islamit, kanë sjellë dhe trashëgiminë e tyre religjioze-ideore. Shumë çështje ata i kanë shikuar në dritën e tyre gjë që ka bërë ndikim dhe refleksion edhe më vonë.⁴⁷⁸

Mendimin teologjik musliman një autor tjetër e vendos në pesë faza:

1) Fillimi i shekullit të parë dhe fillimi i shekullit të dytë hixhrij/ të tetë gregorian;

2) Shënimi dhe dalja në skenë e shkollave dhe sekteve të ndryshme të kelamit. Kjo fazë shtrihet në katër shekuj, përafërsisht, nga vitet e hershme të shekullit të dytë deri në fund të shekullit të pestë h. / njëmbëdhjetë;

3) Zhvillimi dhe përzierja me filozofinë, që zgjati prej shekullit të gjashtë h./ të dymbëdhjetë deri në shekullin e nëntë h./pesëmbëdhjetë;

4) Ngecja dhe imitimi, prej shekullit të dhjetë h./gjashtëmbëdhjetë deri në fund të shekullit dymbëdhjetë h./tetëmbëdhjetë;

⁴⁷⁸ Ismail R. al-Faruqi & Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, New York – London, pa vit botimi, fq. 280, fq. 280-283.

5) Periudha bashkëkohore, dy shekujt e fundit.⁴⁷⁹

Edhe orientalistët L. Gardeti dhe M. Anawati ofrojnë një periodizim interesant, që nuk bën të hidhet poshtë *a priori*. Ata mendojnë se kelami, e ne do të thoshim edhe historia e mendimit teologjik musliman, ndahet në shtatë periudha:

- 1) Periudha e preformacionit në Medinë;
- 2) Periudha e vlimit (apo takimi me teologjinë kristiane);
- 3) Periudha heroike (konflikti mu'tezilit-tradicionalist, respektivisht takimi me filozofinë greke);
- 4) Fitorja e esh'arizmit;
- 5) Eklekticizmi i El-Gazaliut dhe rruga e të ashtuquajturve "të modernizuarit";
- 6) Periudha e konzervatorizmit të vrazhdë;
- 7) Periudha e modernizmit (ose reformizmit).⁴⁸⁰

Nëse i kemi parasysh të gjitha këto, është vështirë të tërhiqet një vijë ekzakte e periodizimit dhe karakteristike të historisë së mendimit teologjik musliman. Por, pajtohem me R. Hafizović, se në vija të trasha, historia e mendimit teologjik musliman mund të ndahet kryesisht në tri periudha zhvillimore. Secila nga këto periudha ka specifikat e saj të përgjithshme por edhe të veçanta.⁴⁸¹

Periudha e parë në historinë e mendimit teologjik musliman është faza normative dhe formative dhe ajo promovon teologjinë muslimane si urtësi të zbuluar apo si mësim rigoroz religjioz, *el-ilm* (العلم). Kjo urtësi apo ky mësim ende paraqet fazën pararacionale, sepse nuk është

⁴⁷⁹ M. Abdel Haleem, *Early kalam*, në: S. H/ Nasr & O. Leaman ed., *History of Islamic Philosophy*, Part I, Tehran, pa vit botimi, fq. 78.

⁴⁸⁰ L. Gardet et M.-M. Anawati, *Introduction a la theologie musulmane*, Paris, 1970, fq. 21-78, sipas: Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama*, Libri 1, botimi II, Zagreb, 1976, fq. 136. Gjerësisht lexo: 127-180.

⁴⁸¹ Shih: Fazlur Rahman, *Dub Islama*, Beograd, 1983, fq. 129 e tutje.

nisur e zhvilluar sipas sistemeve dhe trajtave të trashëguara metafizike dhe shkencore-kulturore, por është nisur dhe zhvilluar sipas forcës së përjetimit dhe të jetuarit të Porosisë shpirtërore hyjnore dhe pejgamberike.⁴⁸²

Periudha e dytë e historisë së mendimit teologjik musliman paraqet fytyrën gati krejt të re, rigorozë teologjike të mendimit musliman në kuptim të interpretimit më rigoroz të urtësisë burimore islame. Teologjia muslimane tash paraqitet si dituri e veçantë me të cilën fillon koha e traditës interpretuese e muslimanëve në përgjithësi. Ajo pushon të bëhet *sacra pagina* dhe bëhet disiplinë rigorozë shkencore (theologia), nga rrënja universale e së cilës do të mbijnë shumë filiza. Krahas kësaj dinamike të fesë e cila gjatë historisë do të paraqesë tharmin shpirtëror në zhvillimin dhe përhapjen e fjalës së Zotit në pikëpamje shpirtërore dhe historike, teologjia muslimane do të nxisë takimin e fesë dhe të mendjes/arsyes, takimin e Islamit dhe sspiritualiteteve të tjera si ajo he-leniste, judeo-kristiane etj. Ky zhvillim do të niset, por nuk do të përfundojë deri në fund për shkak të braktisjes së *ixhtihadit*⁴⁸³ thuasjse gjatë tetë shekujve vijues, në kohën më dramatike dhe më kritike të zhvillimit institucional musliman, duke e kaluar këtë dimension së pari në shpirtëroren judaiste e pastaj edhe në perëndimore latine. Për këtë arsye, teologjia muslimane, duke na dhuruar tërë qenien e saj religjioze dhe kulturore të tjerëve, e duke heshur thuasjse tetë shekuj, deri në ditët tona, konsiderohet si ndërmjetësim para/kritik shkencor i Urtësisë së zbuluar hyjnore.⁴⁸⁴

⁴⁸² Rešid Hafizović, *O načelima islamske vjere*, Zenicë, 1996, fq. 241. (Shkrimi i autorit të cituar ka shërbyer si shtyllë për shkrimin tonë).

⁴⁸³ Gjerësisht për ixhtihadin: Muhammed Ikbali, *Ripërtëritja e mendimit fetar në Islam*, Shkup, 2006, kreu V.

⁴⁸⁴ H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, pjesa hyrëse, sipas: Rešid

Periudha e tretë në historinë e mendimit teologjik musliman paralajmëron kohë më të mira dhe perspektivë më të sigurt shpirtërore të mendimit teologjik musliman. Këtu ndikuan lëvizjet bashkëkohore muslimane në fund të shekullit XIX dhe gjatë shekullit XX si dhe diskursi i ri kritik të cilin do ta ndërtojë mendimi teologjik me hapjen e tij të matur dhe largpamëse ndaj të gjitha të arriturave pozitive që ka trashëguar shpirti krijues bashkëkohor, duke iu nënshtruar rregullave dhe kërkesave autentike të urtësisë tradicionale të botëkuptimit islam. Kjo periudhë e zhvillimit të teologjisë muslimane e paralajmëron teologjinë si vlerësim kritik të ri teoriko-praktik të fesë dhe përmbajtjes së saj të përgjithshme. Krahas detyrave tradicionale, teologjia tash merr edhe detyrime, por ka edhe mundësi dhe shans të ri për manifestimin e saj të tërësishëm dhe të plotë. Kjo teologji sot është para një sprove kundrejt bashkëkohores në të cilën jo vetëm zhvillon një analizë të kthjellët kritike të përmbajtjeve të burimeve tradicionale islame, por ka për detyrim të hapë shtigje të reja dhe të krijojë mekanizma të rinj për transmetimin e përmbajtjes bazore të fesë, pastaj të vendosë vizione të reja kreative, të cilat do të zbulojnë në kohë të duhur forma të reja të të menduarit dhe forma të reja të leximit dhe të mbjelljes së fidaneve të reja të *Shpalljes* dhe të *Fesë* në zemrën e përgjumur dhe në mendjen e errësuar të *anthroposit* shekullarist.⁴⁸⁵ Këtë detyrë e kanë të gjitha shkencat, të gjitha dituritë, pa monopol mbi të vërtetën, pa të drejtë të shtyhet zgjidhja e problemeve të grumbulluara me shekuj për një *kohë tjetër*.

Sipas faktorëve dhe rrethanave ekzistuese tre ndikues janë vendimtarë për fatin e mendimit bashkëkohor teologjik:

Hafizović, op. cit., fq. 242-243.

⁴⁸⁵ Sipas: Rešid Hafizović, op. cit., fq. 242 - 243.

1) Teologjia gjithnjë duhet të zërë fill *medoemos* në fe, besim. Feja është natyra themelore e njeriut sipas dinamikës së të cilës njëmendësohet raporti i njeriut dhe Zotit. Teologjia është për/gjigjja (besimi) e njeriut në të folurit (sugjerimit) të Zotit (Shpallja), teologjia është zbulimi dalës-njohës i njeriut të Zoti dhe vetëm në këtë mënyrë, qoftë ajo teologjike, filozofike, poetike, artistike e të tjera, njëmendësohet prania e njeriut të Zoti dhe e Zotit të njeriu. Roli i teologjisë qëndron në hulumtimin dhe ndriçimin shkencor të të gjitha formave kreative të fesë dhe në përcaktimin e të gjitha drejtimeve nga të cilat lëviz gjeniu i saj i gjallë shpirtëror, duke nxitur në këtë mënyrë edhe zhvillimin vetjak, praninë dhe kongjenialitetin në çdo çast historik dhe të çdo brez.

2) Teologjia duhet të jetë e hapur për botën e humanumit bashkëkohor dhe duhet t'i hyjë seriozisht shqyrtimit kritik të të gjitha përvojave të cilat sot shpirti njerëzor i realizon në vetë/zhvillimin e tij. Këtë teologjia duhet ta bëjë që t'i kuptojë shenjat e kohës së vet, rrjedhën e transformimeve më të reja në të cilën po hyn bota aktuale sepse vetëm kështu teologjia mund ta kultivojë denjësisht praninë e Porosisë hyjnore dhe pejsamberike në shenjat përkatëse dhe ta ndërtojë në perspektivat e reja të botës bashkëkohore.

3) Teologjia duhet të jetë thellësisht e vetëdijshme dhe me përgjegjësi, e vendosur para detyrës së saj zanafillore, e cila është e vetmja që e garanton ekzistimin e saj, zhvillimin shpirtëror dhe përshtatshmërinë akademike. Fjala është për *detyrën e saj lajmëruese*. Teologjia duhet të ofrojë pamjen e re të Urtësisë hyjnore dhe të paralajmërojë ndërmarrje të reja të Porosisë hyjnore nëpërmjet të të cilave edhe vetë Fryma hyjnore bëhet e pranishme në fjalët dhe veprat e botës. Kjo do të thotë se teologjia jo vetëm që duhet t'i vërejë dilemat e shtruarat të botës dhe

të njeriut bashkëkohor, por edhe, me vizionin e vet kreativ, t'u përgjigjet atyre.⁴⁸⁶

Detyrën lajmëruese të teologjisë muslimane e imponon vetë Kur'ani:

لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ .

“Çdo lajm e ka afatin e realizimit, e më vonë, ju do të kuptoni.” (El-En'am, 67), sikur edhe hadithi i Muhammedit a.s. mbi 70 e disa fraksione, të cilën e ka thënë në disa raste: **“Izraelitët do të ndahen në shtatëdhjetë e dy grupacione fetare, kurse ummeti im do të ndahet në shtatëdhjetë e tre grupacione fetare. Të gjitha do të shkojnë në xhehenem, pos një. Kjo është ajo që do të më ndjek mua dhe shokët e mi.”**⁴⁸⁷

Në vazhdim do të trajtohen disa probleme të rëndësishme të mendimit bashkëkohor musliman në botën e re.

I. Gjuha e Shpalljes dhe e Traditës

Çështja e Shpalljes dhe e Traditës pejgamberike ka qenë dhe do të jetë një nga problemet qendrore dhe të pashmangshme të teologjisë. Duke u ushqyer me përmbajtjet bazore nga Shpallja dhe Tradita, teologjia në Is-

⁴⁸⁶ Rešid Hafizović, op. cit., fq. 243-244.

⁴⁸⁷ Hadithi i Muhammedit a.s. thotë se bashkësia muslimane (ummeti) do të ndahet në 73 sekte, nga të cilat vetëm një do të shpëtojë, kurse të tjerat do të jenë të humbura. Teksti në origjinal është: “Inne benî isrâile teferr-rrekat alâ thintejni we seb'ine mil-leten, we teferreka ummeti alâ thelâthiu we seb'ine mil-leten. Kul-luhum fî'n-nârî, il-la mil-letun wâhidetun. Hâ ene alejhi we as'hâbî” An Ebi Amr, Tirmidhi, Xhamia, sipas: J. Memić, *Izbor Poslanikovih Hadisa*, Sarajevë, 1985, fq. 97, nr. i hadithit 428. Shih edhe në: El-Imam Ebu Bekr Muhammed ibn El-Huseju ibn Abdullah El-Axhuni Esh-Shafii, *Kitab'ush-sheri'ati*, botimi I, Kuvajt, 1421 h./2000, fq. 16-22.

lam ndërton akcese dhe analiza të reja dhe të llojllojshme shkencore për tekstin e këtyre dy burimeve normative të Islamit. Në këtë përpjekje intelektuale merren parasysh rregullat tradicionale të shpjegimit të Shpalljes dhe të Traditës duke respektuar edhe kontributet teologjike muslimane nga periudhat e arta. Ky angazhim solli zhvillimin e gjithanshëm të literaturës së tefsirit.

Për këtë arsye, trajtimi i tekstit të Kur'anit nuk bën të kufizohet vetëm në aspektin e mrekullisë gjuhësore, respektivisht trajtimi i Traditës nuk bën të kufizohet vetëm në fjalët, veprat dhe mrekullitë e të Dërguarit të Zotit, duke shpërfillur përpjekjen që të depërtohet në vetë thelbin, frymën e këtyre fjalëve⁴⁸⁸ por edhe duke mos vendosur rregulla të reja ekzegjete dhe hermeneutike në komentimin e teksteve të shenjta. Problemet e përmendura dhe të papërmendura këtu, kanë rezultuar lindjen e perspektivave të reja shpirtërore në literaturën bashkëkohore të tefsirit dhe në hermeneutikën teologjike. Këtë literaturë e karakterizojnë:

- Gjuha e Kur'anit dhe e Hadithit, e cila shpreh një lloj vetëdijësimi që i paraprin çdo përmbajtjeje të re. Thellësia transcendentë e burimeve është e mbrojtur nga vetë struktura dinamike e gjuhës arabe⁴⁸⁹;

- Variantet gjuhësore të Kur'anit dhe të Hadithit kanë raporte të ndërsjella dhe formojnë dy dimensione: 1) Dimensionin zbritës-manifestues nëpërmjet të të cilit Zoti i zbulohet Pejgamberit a.s. dhe; 2) Dimensionin dalës-kognitiv nëpërmjet të të cilit Pejgamberi a.s. i zbulohet botës së transcendentës hyjnore⁴⁹⁰;

- Gjuha e Kur'anit dhe e Hadithit përbëhet prej një-

⁴⁸⁸ S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* etj. sipas: Rešid Hafizović, op. cit., fq. 245.

⁴⁸⁹ Gjerësisht: Frithjof Schuon, *Dimenzije Islama*, Sarajevë, 1996, fq. 27-45.

⁴⁹⁰ Malik ibn Nebi, *Kur'anski fenomen*, Sarajevë, 1986, fq. 114 e tutje.

mendësisë së gjallë, natyrës më konkrete dhe të veçantës shpirtërore e cila ka gjenealogji të dyfishtë: hiero-historike (zinxhiri i të dërguarve qiellorë) dhe literare, e cila është vënë në lëvizje nëpërmjet aspekteve të verifikuara profane-historike të teksteve të shenjta të zbuluara;

- Gjuha e Kur'anit dhe Hadithit është:

1) *E përherëshme*, dhe këtë përherëshmëri e përbën natyra e sistemit gjuhësor;

2) *Gjithnjë e re*, sepse këtë gjallëri ia japin variantet e shumta vokale që i sigurojnë kuptime të shumta semantike dhe e bëjnë të hapur dhe të perceptueshme edhe për gjuhët dhe kulturat e tjera;

3) *Kongjenitale* për çdo kohë dhe për çdo brez, gjë që arrihet përmes mospërkufizimit parimor të distinkcioneve kohore; për këtë shkak, Kur'ani mund të kuptohet korrektësisht vetëm nëpërmjet Hadithit dhe Hadithi pas njoftimeve paraprake mbi përmbajtjen e Kur'anit.⁴⁹¹

II. Personaliteti i Pejgamberit të All-Ilahut, Muhammedit a.s.

Gjuha e Kur'anit dhe e Hadithit është në lidhje të ngushtë me personalitetin (individualitetin) e Muhammedit a.s.. Ka disa arsye për pohimin e mësipërm, por më e rëndësishmja qëndron në faktin se personaliteti i Muhammedit a.s. është hallka e fundit dhe më vendimtarja në vijën e fjalës hyjnore të jetësuar në historinë profane.

Me rëndësi është edhe fakti se në bazë të kuptimeve

⁴⁹¹ Sipas: Rešid Hafizović, op. cit., fq. 246-247. Krahaso: Osman Emin, *Filozofija arapskog jezika*, Islamska Misao, nr. 67/1984, fq. 3-21.

të Shpalljes ka mbirë dhe është kultivuar fryma pejgamberike. Së këtejmi, mendimtarët nxjerrin dy fakte të tjera, prej nga frymëzohen dy aspekte qenësore të personalitetit të Muhammedit a.s.: *fakti i zgjedhjes*, i cili është me karakter metahistorik dhe përcakton paraekzistencën e Muhammedit a.s.⁴⁹² dhe *fakti i thirrjes* së Muhammedit a.s. në veprën përmbartuese pejgamberike, i cili është me karakter historik apo profano-historik që e zbulon Muhammedin a.s. si Logos universal të Shpalljes hyjnore, në përsosurinë fetaro-morale dhe shariatike të së cilës bashkëpjesëmarrin të gjithë pejgamberët e mëhershëm dhe të gjithë librat e mëhershëm qiellorë. Një dijetar tha për të: “Personaliteti i tij historik shquhet me trashëgiminë e përhershme të Ibrahimit a.s. të *besimit primordial* (el-imanu), të *shariatit* të Musait a.s. (el-islamu) dhe *rrugës shpirtërore* të Isait a.s. (el-ihsanu)”⁴⁹³

Segmenti tjetër i pashmangshëm lidhur me personalitetin e Pejgamberit a.s. është *shëmbëlltyra* (usvetun) e tij për çdo besimtar musliman. Çdo besimtar i kohëve të reja duhet t’u kthehet rrënjeve zanafillore shpirtërore, sepse Muhammedi a.s. është rrezatuar me personalitetin shpirtëror të shembullit pejgamberik.⁴⁹⁴ Këto dhe segmente të tjera do të imponojnë paraqitjen e ummetit, nga ai i *Pllakës së Ruajtur Mirë* (Lewh’ul-Mahfudh) në ummetin tokësor, historik, njerëzor.

⁴⁹² S. Sulejman Nedevi, *Muhammed the Ideal Prophet*, Lucknow, 1977, pp. 19-37, sipas: Rešid Hafizović, op. cit., fq. 248.

⁴⁹³ F. Schuon, op. cit., fq. 89 e tutje. Krih.: Rešid Hafizović, op. cit., fq. 248.

⁴⁹⁴ Rešid Hafizović, op. cit., fq. 248-249.

III. Ummeti – shembulli i shoqërisë së re

Duke hulumtuar shembullin dhe modelin më të përshtatshëm për rregullimin shoqëror, mendimtarët bashkëkohorë muslimanë kanë konstatuar se *ummeti* i Muhammedit a.s. është shembulli amshues, të cilin Zoti xh. sh. Qëmoti e ka zgjedhur shembull të jetës në këtë botë. Ky shembull zë fill në të gjitha shpalljet e mëhershme historike dhe sipas natyrës së tij është shprehje e aleancës paraekzistenciale, të përhershme dhe të pashkëputur që Zoti e ka vendosur me Muhammedin a.s.: **"Isha i dërguar edhe atëherë kur shpirti i Ademit pezullonte në horizontin e tokës dhe detit."**⁴⁹⁵ Kësaj aleance paraekzistenciale aplikim historik i është dhënë me peygamberinë e Ibrahimit a.s..⁴⁹⁶ Sipas komentuesve të Kur'anit, Ibrahimit a.s. i ngërthente të gjitha cilësitë e mira të besimeve Hyjnore, të Zotit të bashkësisë së vetëdijshme. Ai ka qenë modeli më i shquar i vetë ummetit, për këtë arsye është quajtur *ummet*.⁴⁹⁷

Ky lloj organizimi nuk ka mundur të themelohet në bazë të përkatësisë së gjakut, të racës, të përkatësisë territoriale, religjioze ose kulturore dhe për këtë arsye nuk bart me vete ngarkesa nga e kaluara ose trashëgimi në të cilat çdo herë avancohet apo privilegjohet një fe, një popull apo një sistem i caktuar, sisteme këto që tashmë kanë dështuar. Ummeti nuk është bashkim i identiteteve nacionale, i bazuar në përqindjen nacionale, politike, por bashkëjetesë e harmonishme e identiteteve religjioze.

⁴⁹⁵ Hadith i Muhammedit a.s., në: N. Ibrahimit, *Njoftimet peygamberike për ardhjen e Muhammedit a.s.*, Takvim 1426/1427/Kalendar 2006, Prishtinë, 2005, fq. 137.

⁴⁹⁶ Rešid Hafizović, op. cit., fq. 250.

⁴⁹⁷ Abdullah al-Ahsan, *Ummet ili nacija*, Sarajevë, 2004/1425 h., fq. 25.

Ummeti nuk vigjilohet nga ligji i formuluar nga teologët apo nga elita politike por nga fryma e gjallë e urtësisë hyjnore dhe nga ligji i amshueshëm hyjnor⁴⁹⁸ i cili është rrënjësor në botën e natyrës, në natyrën e njerëzve dhe të raporteve religjioze, sociale, ekonomike, juridike dhe kulturore.⁴⁹⁹ Njëmendësimi i përkryer i këtyre raporteve është manifestuar në modelin medinas të *ummetit* të Muhammedit a.s..

Intelektualët bashkëkohorë muslimanë mendojnë se shembulli i *ummetit* medinas është e vetmja formë përkatëse për organizimin e ri të shoqërive njerëzore, pa ekuilibër të frikës dhe të luftës së ftohtë, por me takime të reja religjioze, kulturore, të popujve të ndryshëm sipas kriterit Hyjnor. Mirëpo, që të mund të sendërtohet ky model i *ummetit medinas*, intelektual musliman, Muhammed Arkun, mendon se procesi i njëmendësimit të modelit të *ummetit* duhet të kalojë nëpër dhjetë aksiomat bazore vijuese, të cilat për shkak të vendit do t'i cekim shkurtimisht:

1) Kur'ani duhet të jetë fidani bazor nga i cili mbijnë kuptimet thelbësore të mësimit islam mbi religjionin, shoqërinë etj.;

2) Përmbajtja kur'anore në vete bart porositë trans-historike dhe udhëzimet praktike, ideologjike;

3) Prosesi i komentimit të tekstit kur'anor kurrë nuk mund të ndalet;

4) Kur'ani nuk mund të redukohet në rrafshin ideologjik;

5) Akcesi i tërësishëm i komentimit të tekstit të shenjtë vendos tërësinë e traditës interpretuese të Islamit

⁴⁹⁸ Muhammed Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, botimi II, Gibraltar, 1980, sidomos pjesa e parë e librit.

⁴⁹⁹ Abdullah al-Ahsan, op. cit., fq. 39.

dhe të muslimanëve;

6) Tradita e tërësishme e Islamit vlen t'i nënshtrohet hulumtimit të themeltë antropologjik;

7) Çdo segment individual i traditës së tërësishme islame mund të funksionojë si sistem i vetëmjaftueshëm i të menduarit dhe të qenit;

8) Me vendosjen e traditës së tërësishme çdo traditë e unjtësuar është e aftë të lirohet nga përjashtimësia dhe intoleranca vetiake;

9) Në tërë traditën islame nuk ekziston asnjë pikëpamje interpretuese e cila ka pushtet të përcaktimit se cila formë e Islamit është autentike e cila jo;

10) Procesi i vendosjes së autenticitetit të *logjisë* (mësimi) së pejgamberit islam a.s. në të cilin gjendet norma e përhershme e të menduarit, të qenit dhe e veprimit, nuk bën të mbajë anën e asnjë reduksionizmi besimdrejtë.⁵⁰⁰

Ndërkaq, intelektual i madh musliman, Fazlur Rahman, i vetëdijshtëm se nuk ka zgjidhje të lehtë për aplikimin e ummetit, përpiqet ta përmbledh këtë duke thënë: "Mënyra e vetme që të prodhohet ligji i mirëfilltë islam është që të ndriçohet vetëdija e opinionit publik, sidomos ai i klasës së arsimuar, me vlera islame...."⁵⁰¹.

⁵⁰⁰ Muhammad Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, 1984, pp. 132-133, sipas: Rešid Hafizović, op. cit., fq. 252-256.

⁵⁰¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernism*, fq. 156, sipas: Abdullah al-Ahsan, op. cit., fq. 177. Shih observimet interesante rreth krizës së ummetit dhe rrugëdaljes nga kriza: Ahmet Davutogllu, *Transformimi qytetërimor dhe bota muslimane*, Shkup, 2005, fq. 173-192.

IV. Preokupimi i teologjisë bashkëkohore muslimane: liria dhe çlirimi

Mendimi teologjik bashkëkohor në Islam konfirmon kongjenialitetin kohor-hapësinor sa i përket problematikës me të cilën preokupohet dhe rolit të tij paralajmërues. Teologjia bashkëkohore tregon edhe sens dhe ndjenjë të theksuar për ngjarjet bashkëkohore në botë përgjithësisht dhe në botën muslimane veçanërisht. Fermentimi i saj shpirtëror ka nxitur dhe ka krijuar lëvizje të shumta brenda mendimit bashkëkohor musliman. Ndër lëvizjet më të rëndësishme është ajo që merret me idenë e lirisë dhe të çlirimit nga ndikimet shpirtërore dhe fizike të botës muslimane sikurse edhe ajo që merret me çështjen e riintegritimit të tërë botës muslimane në planin politik, shoqëror, ekonomik dhe kulturor. Në këtë mënyrë, rivendoset forma e re e mirëkuptimit, që në fund do të sjellë pajtimin e plotë brenda *ummetit musliman*, duke eliminuar të gjitha pengesat dhe barrikatadat që popujve muslimanë ua kanë vënë të huajt për shkak të dobësive të brendshme. Por, pa e injoruar problemin që u theksua më lart, pajtohemi me autorin Abdullah al-Ahsan i cili pohon se “ndoshta është më e drejtë të thuhet se vetë muslimanët nuk mund t’i përshtaten zhvillimit dhe zbulimeve të Evropës, sesa të thuhet që imperializmi kulturor perëndimor ka arritur të shkatërrojë besimet dhe vlerat muslimane.”⁵⁰²

Intelektualët e angazhuar në avancimin e mendimit bashkëkohor teologjik musliman, duke parë ecuritë dhe problemet me të cilat ndeshen, vërejnë se popujt mus-

⁵⁰² Abdullah al-Ahsan, op. cit., fq. 174.

limanë janë duke humbur disa vlera themelore fetare dhe vijnë në pozitë të pabarabartë në pikëpamje politike, ekonomike, sociale e shpirtërore. Ndonëse posedojnë pasuri shpirtërore dhe materiale, ata gjithnjë e më shumë bëhen të varur politikisht, ekonomikisht, ushtarakisht. Faji më i madh për këtë rënie bie mbi kreun politik, i cili, për shkak të partneritetit të gabuar me fuqitë perëndimore, qeveris kundër interesave fetarë, politikë dhe ekonomikë të popujve të vet, siç është rasti me Egjiptin, Turqinë, Arabinë Saudite e shumë vende të tjera.⁵⁰³

Sipas shkencëtarëve, tre janë llojet e nënshtrimit dhe të orientimit të botës muslimane sot: shpirtërore, ekonomike dhe politike. Rrugëdaljen nga gjendja e nënshtrimit intelektualët muslimanë të teologjisë së lirisë dhe çlirimit e shohin në konstituimin e *ummetit* (bashkësisë muslimane) nëpërmjet institucioneve të *shurës* (trupit këshillimor), *ixhmait* (vendosjes konsensuale), *zekatit* (distribuimit të barabartë të të mirave) dhe *xihadit* (mbrojtjes unike të interesave të përgjithshëm muslimanë). Me këtë proces nuk nënkuptohet vetëm njeriu, por edhe shkenca, teknika dhe arti.⁵⁰⁴

Nëse tashmë bota muslimane ka njëfarë pavarësie, së paku një pjesë e saj, shtrohet pyetja si të arrihet edhe pavarësia shpirtërore dhe ekonomike? Si të bindet dhe si të mësohet elita politike muslimane që t'i çmojë dhe përdorë drejt vlerat shpirtërore dhe resurset ekonomike të dobi të botës muslimane dhe tërë njerëzisë. Në kërkim të përgjigjes, bartësit e këtij angazhimi intelektual kërkojnë *kthim te gurma*, kthim te rrënjët shpirtërore: religjioze, shoqërore, politike, kulturore dhe qytetëruese. Mirëpo,

⁵⁰³ Akbar S. Ahmed, *Islam pod opsadom* (Islam under siege), Sarajevë, 2004/1425 h..

⁵⁰⁴ Rešid Hafizović, op. cit., fq. 257. Krls.:Ismet Uzel, Tre çështje.

ky kthim nuk bën të kuptohet si kthim fizik. Edhe kërkesa, por edhe përgjigjja duhet të dalin nga thellësia e jo nga sipërfaqja dhe formalja. Krahas këtij procesi, duhet të rrjedhë paralalisht edhe procesi i zhveshjes së shtresimeve të dëmshme nga jashtë, duke u udhëhequr nga burimet dhe kujtesa konstitutive dhe interpretuese dhe duke shfrytëzuar të gjitha metodat diturore. Duhet pasur parasysh po kështu se procesi i vetëdijësimit nuk bën të shtrihet vetëm në rrafshin emocional e shpirtëror, por në të gjitha aspektet dhe sferat.⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ S.H. Nasr, *Tradicionalni islam u modernom svijetu*, Sarajevë, 1994, fq. 279 e tutje.

PJESA II

Islami fe paqeje e dashurie e jo fe dhune e terrori

“Perëndimi në rend të parë do të duhej të pushonte së prodhuari ‘lindorë të këqij të proveniencës muslimane’, çfarë është Usame bin Laden, i cili me Islamin tradicional dhe me literaturën më të rafinuar islame ka aq lidhje sa edhe kryetari aktual i Amerikës me shkencën burimore të Jezuit dhe me traditat mistike të kristianizmit...”.⁵⁰⁶

Sejjid H. Nasr.

“Në këtë luftë ne nuk mbrojmë vetëm Amerikën ose Evropën. Ne mbrojmë vetë qytetërimin.”⁵⁰⁷

Xhorxh Bush.

1. Hyrje

Raportet islamo-perëndimore në kapërcell të shekullit XX-XXI vazhdojnë të projektohen dhe të zhvillohen mbi paragjykimet dhe stereotipet e trashëguara nga e kaluara disashekullore. Paraqitja e shoqërive islame në sytë e perëndimorëve si kolektivitete sensuale, despotike,

⁵⁰⁶ S. H. Nasr, *Srce islama*, Sarajevë, 2002, fq. 413.

⁵⁰⁷ Xhorxh Bush në Parlamentin gjerman, sipas: Toby Helm, *Bush urges Europe to join war on terror*, National Post, 24. Maj 2002, World, fq. 12, në: Piter Skoven, *Crna knjiga o Americi*, Beograd, 2003, fq. 253.

prapanike, të pazhvilluara, fisnore, konfuze, të lajthitura, irracionale dhe misterioze ka hyrë në çdo pore të shoqërisë amerikane dhe perëndimore. Nga ana tjetër, sulmet mbi interesat amerikane në SHBA dhe në pjesë të tjera të botës, pastaj sulmet mbi interesat e aleatëve amerikanë sikurse në Spanjë në vitin 2004, në Britani në vitin 2005 dhe vende të tjera gjatë kohëve të fundit, hapën polemika dhe diskutime akademike e politike rreth çështjes së perceptimit dhe përkufizimit të terrorizmit. Këtë temë e trajtuan RTV-të e ndryshme botërore dhe lokale, për të u shkrua nëpër gazeta, revy e revista dhe u shkruan libra të tërë, kryesisht nga autorë perëndimorë,⁵⁰⁸ por edhe nga ndonjë mysliman.⁵⁰⁹ Në pjesën më të madhe të këtyre veprave Islami dhe muslimanët mbërthehen në shtyllën e turpit, si fe dhe popull terrorist, me prirje kongjenitale për dhunë. Këtë e ilustrojnë fjalët e Sam Keen, i cili në antologjinë e tij i përçmon muslimanët në mënyrën më të vrazhdë: “Mund të takosh rastësisht ndonjë arab të lirë; ata janë armiq të hapur, banditë të hapur – por nuk mund të takosh hebre, madje as zezak.”⁵¹⁰ Edhe Frensis Fukujama nuk qëndron prapa me

⁵⁰⁸ Noam Čomski, *11 Septembar*, Beograd, 2002; Tijeri Mesan, *11 septembar 2001 - velika prevara*, Beograd, 2002; Ričard Folk, *Veliki teroristički rat*, Beograd, 2003; Grup autorësh, *Senka Rima nad Vašingtonom*, Beograd, 2002; Grup autorësh, *Ka carstvu dobra ili apokalipsi*, Beograd, 2003; Bernard Lewis etj.

⁵⁰⁹ S. H. Nasr, *Srce islama*, Sarajevë, 2002; Muhamed Filipović, *Islam i terror*, 1423 h./ 2002; Harun Yahya, *Islam proklinje terror*, Sarajevë, 2003; Ergyn Çapan, *Një vështrim islam mbi terrorin dhe sulmet vetëvrasëse*, Tiranë, 2004 etj.; Fikret Karčić, *Terorizam: značenje, historija i veza s religijom*, Glasnik, Sarajevë, nr. 3-4 dhe 5-6/2002, fq. 253-284 dhe fq. 437-464.

⁵¹⁰ Sam Keen, *Faces of the Enemy*, Cambridghe & Row, 1986, fq. 29-30 sipas: Ibrahim Kalin, *Roots of Misconception: Euro-American Perceptions of Islam Before and After 9/11*, në: <http://www.muslimphilosophy.com/kalin/Roots%20of%20Misconception-FINAL.doc> (“You can hit an Arab free; they are free enemies, free villains – where you couldn’t do it to a Jew or you can’t do it to a black anymore.”)

urrejtjen e tij: “Islami është sistem kulturologjik që, si duket, prodhon rregullisht njerëz si Osama Bin Ladeni, apo talibanët ...”.⁵¹¹ Të paktë janë autorët perëndimorë që shkruajnë nga pozicionet neutrale.⁵¹² Shumica e autorëve perëndimorë nuk e njohin fare frymën e mësimit islam; respektivisht, perëndimorët e njohin Islamin, por e shfrytëzojnë klimën e përshtatshme politike për t’u dhënë goditje të re muslimanëve, goditje psikologjike e pastaj ekonomike, politike, kulturore, industriale e ushtarake, duke përdorur shprehje militante si *kryqëzatë e re, bosht i së keqes* etj.. Fakti se më 11 nëntor 1918, kur përfundoi Lufta e Parë Botërore nuk ka ekzistuar asnjë vend apo popull i pavarur musliman⁵¹³ dhe se kjo gjendje ka vazhduar në forma të tjera deri sot, pra nën kolonializmin dhe shfrytëzimin e drejtpërdrejtë evropëriëndimor, flet mjaft për klimën ekzistuese dhe për burimet potenciale të terrorizmit.

Meqë termi **terrorizëm** është i vonshëm dhe në përdorim popullor, intelektual dhe akademik hyn pas Revolucionit Francez më 1789, doktrina e hershme islame nuk e njeh atë. Për këtë arsye, do të përpiqemi me metoda reverzibile, por edhe me metoda të kombinuara, të japim shenjë në indikatorët e terrorizimit në mësimet joislame dhe islame.

⁵¹¹ F. Fukuyama, *The West Has Won*, The Guardian, 11 10. 2002, (Islam, by contrast, is the only cultural system that seems regularly to produce people like Osama bin Laden or the Taliban who reject modernity lock, stock and barrel) në: <http://ontology.buffalo.edu/smith//courses01/rwtw/Fukuyama.htm>

⁵¹² Në këtë grup bëjnë pjesë Noam Çomski amerikan, Tijeri Mesan francez, Riçard Folk amerikan, Edward Saidi amerikan, Karen Armstrong etj. Edward Said, orientalist i njohur botëror, i bëri një kritikë të rreptë Bernard Lewisit, po ashtu orientalist, për shkak të shkrimeve të tij tendencioze kundër muslimanëve pas 11 Shtatorit 2001. Shih: Bernard Lewis, *Kulture u konfliktu*, Sarajevë, 2002, sidomos faqet: 109-121.

⁵¹³ Mustafa Spahić, *Zemlja bez rodnoq lista*, Sarajevë, 2001, fq. 15.

Jemi të vetëdijshtëm se në këtë shkrim nuk mund të hyjmë në analizimin e hollësishëm të problemit dhe se di-sa çështje nuk do të preken fare, as nuk do të marrin përgjigje.⁵¹⁴ Kjo mbetet të bëhet në studime të specializuara.

2. Fillet e terrorizmit

Hulumtuesit e terrorizmit pajtohen se ky fenomen është i vjetër sa edhe vetë historia. Prova për këtë hasim edhe në historinë antike. Një fjalë e urtë popullore kineze thotë: “Mbyte një që të frikësosh dhjetë mijë”⁵¹⁵, kurse në Greqinë e vjetër është zhvilluar ideja “e mbytjes së tiranit” (tyrannicide), sipas së cilës mbytja e sunduesit të dhunshëm jo vetëm që ka qenë e ligjshme por edhe e lavdërueshme.⁵¹⁶

Në anën tjetër, edhe pse fjala *terrorizëm* kuptimin e vet modern e merr nga francezët, në fund të shekullit XVIII, Dejvid Rapupert si grupime të para terroriste i përmend zealotët (hebrenjtë të cilët kundërshtonin pushtetin bizantinas) në Palestinë, fedainët e Hasan Sabahut (muslimanë) dhe tagotët, duke shtuar se këto grupime kanë qenë më destruktive se sa grupimet terroriste aktuale.⁵¹⁷ Sipas burimit tjetër “zeLOTët kanë qenë grup hebraik që ka luftuar kundër administratës romake në

⁵¹⁴ Për analizë më të hollësishme rreth terrorit dhe terrorizmit rekomandoj leximin e veprës së shkëlqyeshme të: akademik Muhamed Filipović, *Islam i terror*, Sarajevë, 2002.

⁵¹⁵ Sipas: Fikret Karčić, *Terorizam: značenje*, op. cit., nr. 3-4/2002, fq. 272.

⁵¹⁶ *The Oxford English Dictionary*, II edition, 1989, 18:794, sipas: F. Karcic, nr. 3-4, op. cit., fq. 272.

⁵¹⁷ Sipas: <http://www.ibn-sina.net> ose: *Znakovi vremena* - Broj 18-19, zima-prolj. 2003.

Palestinë në periudhën ndërmjet vitit të 6 e.r. dhe 135 e.r. Mësimin e tyre dhe metodat e veprimit i ka shënuar hollësisht historiani romak hebraik Flavius Josephus. Zelotët përdornin metodat që përputhen plotësisht me pikëpamjen moderne të terrorizmit.⁵¹⁸

B. Luis mendon se në historinë islame pararendës të terrorizmit modern janë *fidajinët* (nga kundërshtarët e tyre quheshin *asasinë*, nga fjala arabishte hashishijeh – përdorues të hashashit), të cilët vepruan në shekujt XI-XIII. Si shprehje, fjala *fedajin* hyri sërish në përdorim gjatë Luftës II Botërore në Iran e Siri. Mirëpo, derisa për asasinët / fedajinët e dikurshëm është thënë se janë larg mësimëve autentike islame, kjo nuk mund të thuhet për trashëgimtarët e tyre në kohën tonë.⁵¹⁹ Mendohet se asasinët janë ismailitët e sotëm. Mësimin teorik dhe organizimin fundamental të grupit e dha Hasan-Sabbah (vd. 1124). Këta ndërmerrnin masa të dhunshme kundër Selxhukëve sunnitë, kryqtarëve evropianë dhe mongolëve. Viktimat zakonisht mbyteshin me thikë, pa shtizë dhe helm, në vend publik. Fedaini (asasini) nuk ikte nga vendi i krimit, sepse ikja kjo konsiderohej turp. Atributin se përdornin hashash për t'u motivuar historianët nuk kanë mundur ta argumentojnë.⁵²⁰

Tagotët (në sanskrit sthag – fsheh, mashtroj) ishin anëtarë të organizatës së sekreteadhuruesve të hyjneshës Kali, simbolit hinduist të terrorit dhe rrënimit. Këta

⁵¹⁸ Fikret Karčić, op. cit., fq. 273-274.

⁵¹⁹ Shih një koment jo të balancuar të B. Luisit: Bernard Luis, *Kriqja islama – Sveti rat i svetovni terror*, Beograd, 2004, fq. 139-141. Ndaj teksteve të B. Luisit dhe teksteve të ngjashme reagoi ashpër Edward W. Said, i cili Luisin e quajti pseudoshkencëtar dhe pohoi se fajtor i gjendjes aktuale është “koncepti aktual amerikan i *gatishmërisë luftarake*” dhe se ky koncept “do ta përcaktojë llojin e Islamit të cilin Amerika e dëshiron.” Sipas: Bernard Luis, *Kriqja islama*, shtojca, op. cit., fq. 112.

⁵²⁰ F. Karčić, nr. 3-4, op. cit., fq. 274-275.

mbytnin, plaçkitnin dhe pasurinë e vjedhur e ndanin mes tyre etj. Mendohet se fundi i tyre ishte në shek. XVIII-XIX, kur anglezët ekzekutuan ose terrorizuan rreth 3000 anëtarë. Për këtë grupim kanë shkruar edhe autorët muslimanë të shekullit XIV.⁵²¹

Krahas këtyre rasteve të terrorizmit brenda Hebraizmit, Hinduizmit dhe Islamit, historia njih edhe paraqitjen e terrorit institucional fetar të frymëzuar nga Kristianizmi. Ky është *Inkuizicioni i Kishës Katolike* në mesjetë. Themelues i saj ishte papati dhe kishte si qëllim të zbulonte, akuzonte dhe gjykonte kristianët heretikë, hebrejtë (marranos) dhe muslimanët (moriscos). Dënimi ishte djegia në zjarr, me ceremoninë e quajtur *auto-da-fe* (akti i fesë)⁵²²

Në anën tjetër, autori turk Harun Jahja mendon se rrënjët e terrorizmit qëndrojnë në botëkuptimin materialist të botës, i cili vetëm gjatë shekullit XIX-XXI ka 'prodhuar' ideologji dhe sisteme vandaliste, shkatërruese si kurse racizmi, fashizmi, komunizmi dhe pikëpamje të tjera barbare dhe konfliktuoze. Zgjidhja e këtij problemi qëndron, ndër të tjera, në:

- Refuzimin e arsimit darvinisto-materialist, i cili është burim parësor i terrorit dhe:

- Arsimimin e rinisë sipas programit shkencor në pajtim me të vërtetat shkencore dhe me arsimimin edukativ e fetar.⁵²³

Botëkuptimin materialist të botës pa dyshim duhet ndërlidhur me botën moderne dhe revolucionet qytetare në Evropë dhe me proklamimin e shekullarizmit si parim të rregullimit të raporteve ndërmjet autoritetit religji-

⁵²¹ F. Karčić, nr. 3-4, op. cit., fq. 275-276.

⁵²² F. Karčić, op. cit., fq. 276. Po ashtu: Beatris Komelja, *Španska inkvizicija*, Beograd, 2003.

⁵²³ Sipas: Harun Yahya, *Islam proklinje terror*, Sarajevë, 2003, fq. 119-141.

oz dhe politik, që solli frymëzimin shekullar dhe arsytimin e terrorizmit. Pas Revolucionit Francez Borgjez, nga terrorizmi i të cilit u burgosën 150.000 deri 300.000 njerëz dhe vdiqën rreth 35.000 deri 40.000 njerëz, në shekullin XIX dhe XX kemi dominimin e terrorizmit shekullarist, i cili është manifestuar kryesisht si:

1) Terrorizmi etnonacionalist/separatist: (VMRO e Maqedonisë kundër pushtetit osman dhe popullsisë muslimane në Maqedoni në fillim të shekullit XX; vrasja e princit austro-hunagrez - F. Ferdinandit dhe e gruas së tij; aktiviteti i Irgun Zvai Leumit dhe Lahomei Herut Israelit kundër pushtetit britanik në Palestinë dhe popullsisë palestineze; aktivitete të disa grupimeve palestineze kundër caqeve izraelite në vende të ndryshme; aktiviteti i Armatës Republikane Irlandeze etj.⁵²⁴

2) Terrorizmi ideologjik: është arsyetuar dhe motivuar me ideologji botërore, zakonisht me terrorizëm shtetëror dhe të organizatave nënshtetërore: ideologjia marksiste në BRSS, Shqipëri, Kinë, Jugosllavi, etj., pastaj ideologjia naziste që arriti kulmin me Hitlerin etj.⁵²⁵ Pas viteve 70 të shekullit XX, organizatat terroriste shekullariste, filluan të merrnin komponentë religjiozë ... dhe numri i tyre rritej nga viti në vit. Mirëpo, të gjitha grupet nuk identifikoheshin me Islamin.⁵²⁶ Këtë dukuri Karen Armstrong e ka identifikuar si “religjiozitet militant në të gjitha religjionet më të mëdha”.⁵²⁷

Në rastin e Islamit duhet theksuar se janë të shumtë faktorët që kanë tërthorazi ose në mënyrë të drejtpërdrejtë në shfaqjen e fenomenit të dhunës të mbështetur

⁵²⁴ F. Karčić, nr. 3-4, op. cit., fq. 277-278.

⁵²⁵ F. Karčić, nr. 3-4, op. cit., fq. 278-279.

⁵²⁶ Sipas: F. Karčić, nr. 3-4, op. cit., fq. 279-281.

⁵²⁷ Karen Armstrong, *Bitka za Boga*, Sarajevë, 2007, fq. XIII-XIX (The Battle of God: *Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam* (London, 2001, IX-XVI).

në religjion. Po i theksojmë vetëm faktorët më kryesorë: 1) Mossuksesi i elitave sunduese në botën muslimane që të ndërtojnë shtete moderne demokratike-liberale të cilat i karakterizojnë parlamentarizmi kushtetues dhe sundimi i së drejtës; 2) Forcimi i tendencës dogmatike dhe reduksioniste në mendimin islam e cila tërë pasurinë e kësaj tradite e redukton në aspektin politiko-juridik, refuzon dinamizmin e brendshëm të mendimit islam dhe nevojën dhe mudësinë e takimit të tij kreativ me modernitetin dhe përfaqëson mostolerancën ndaj jobashkëmendimtarëve; 3) Problemet e zhvillimit të barabartë dhe të drejtë të vendeve muslimane; 4) Prolongimi i tragjedisë së popullit palestinez dhe mohimi i së drejtës së tij për shtet gjysmë shekulli pas formimit të shtetit të Izraelit në Palestinë, dhe sidomos okupimi izraelit i Jerusalemit të vjetër në vitin 1967; 5) Pushtimi sovjetik i Afganistanit dhe shfrytëzimi i Islamit si mjet mobilizimi politik i luftës antisovjetike; 6) Pësimi i popujve muslimanë në pjesë të ndryshme të botës (Kashmiri, Bosna, Kosova, Çeçenia etj.) etj.⁵²⁸

3. Domethëniet e fjalës terrorizëm

Fjala *terror* është me prejardhje latine dhe do të thotë: tmerr, frikë, drojë, qeverisje me frikësim, dhunë politike. Ajo hyri në përdorim menjëherë pas Revolucionit Francez më 1789-1794.⁵²⁹ Pas kësaj kohe, fjala terrorizëm përhapet edhe në vendet e tjera të botës. Në

⁵²⁸ F. Karčić, nr. 3-4, op. cit., fq. 282-283.

⁵²⁹ Milan Vujaklija, *Leksikon stranib reči i izraza*, Beograd, 1980, fq. 909. Krahaso edhe: Pajazit Nushi, *Fjalor i psikologjisë*, Prishtinë, 1987, fq. 299.

të drejtën ndërkombëtare ky nocion përdoret në Konferencën mbi ndërkombëtarizimin e të drejtës penale të organizuar në vitin 1930 në Bruksel⁵³⁰, për t'u tradicionallizuar përgjithnjë në fjalorin juridik dhe politik etj.

Në varësi nga këndi i përdorimit dhe i eksplorimit të fjalës, kemi përkufizime të shumta: përkufizimi akademik, përkufizimi juridik në të drejtën nacionale, ndërkombëtare etj.⁵³¹ Kështu, një analitik perëndimor e përkufizon terrorizmin si “përdorim i forcës mbi caqet e rastit, rastet civile, me qëllim të frikësimit dhe provokimit të frikës së përgjithshme të njerëzimit për sendërtimin e disa caqeve politike.”⁵³²

Një përkufizim tjetër pohon se “terrorizmi paraqet kërcënimin, dhunën dhe veprimet, luftën e dhunshme, synimi i së cilës në fazën e parë është nxitja e frikës”⁵³³, kurse një tjetër pohon se “terrori është krim kundër njerëzimit. ... Terrori në vetvete nuk është vetëm një krim; në të përfshihen pesë krime të tjera. Një terrorist kryen krim kundër Krijuesit, kundër njerëzimit, kundër individëve të veçantë ndaj të cilëve është adresuar terrori, kundër vetvetes dhe kundër komunitetit pjesëtar i të cilit është.”⁵³⁴

Organizata e Kombeve të Bashkuara e ka trajtuar problemin e terrorizmit vetëm në vitin 1972, kur formoi

⁵³⁰ Sipas: <http://www.ibn-sina.net> ose: *Znakovi vremena - Broj 18-19*, zima-prolj. 2003.

⁵³¹ F. Karčić, nr. 3-4, op. cit., fq. 256-272.

⁵³² Hasan Bashir, *Terrorism and Solutions*, Fashnameh Aftab, No. 13, February 2002, p. 80, sipas: <http://www.ibn-sina.net> ose: *Znakovi vremena - Broj 18-19*, zima-prolj. 2003.

⁵³³ David, C., Rapoport, *Terrorism: Encyclopedia of Government and Politics*, Volume 2, London, Rutledge, 1992, p. 1063, sipas: : <http://www.ibn-sina.net>, ose: *Znakovi vremena - Broj 18-19*, zima-prolj. 2003.

⁵³⁴ Bekir Karliga, në: Ergyn Çapan, *Një vështrim islam mbi terrorin dhe sulmet vetërrasëse*, Tiranë, 2004, fq. 47.

një Komitet të veçantë për çështjet e terrorizmit, i cili gjatë viteve vijuese e shqyrtoi problemin e terrorizmit, përkufizimin, motivet, caqet etj. Ky Komitet më 1979 dha një raport, pa ofruar ndonjë përkufizim konkret të terrorizmit. Këshilli i përgjithshëm i KB gjatë viteve 70 të shekullit XX, nëpërmjet komiteteve të ndryshme, nuk i specifikon kuptimet e terrorizmit, por megjithatë bën dallimin ndërmjet terrorizmit dhe aktiviteteve të caktuara në planin e sendërtimit të të drejtave në vetëvendosje mbi fatin e vet. As deri në vitin 1989 OKB-ja nuk arriti konsensus rreth përkufizimit të terrorizmit.⁵³⁵

Me gjithë mospajtimet rreth përkufizimit të terrorizmit në shkallë të së drejtës ndërkombëtare dhe të institucioneve ndërkombëtare, do ta theksojmë mendimin e një eksperti të dalluar, Rosalyn Higgins, profesor i njohur i së drejtës ndërkombëtare në Universitetin e Londrës dhe gjyqtar i Gjykatës Ndërkombëtare në Hagë, i cili pohon se “termi *terrorizëm* nuk ka domethënie specifike juridike, por kjo është mënyrë e përshtatshme që të përkrahën aktivitetet gjerësisht të papranuara, qoftë të shteteve apo të individëve, ku kanë qenë të paligjshme metodat që janë përdorur, qoftë janë atakuar caqet e atakuara, qoftë të dyja. Terrorizmi në të drejtën ndërkombëtare përfshin:

1. Shkeljet e shteteve kundër diplomatëve.
2. Shkeljet e shteteve kundër personave të tjerë të mbrojtur (për shembull të civilëve në kohë të luftës).
3. Shkeljet e shteteve ose të atyre që janë në shërbim të tyre, kundër objekteve fluturuese apo lundruese.
4. Shkelja e marrjes shtetërore të pengëve.
5. Shkelja e shteteve kur lejojnë që territori i tyre të

⁵³⁵ Shih gjerësisht: F. Karcic, nr. 3-4, op. cit., fq. 268-272; <http://www.ibn-sina.net> ose: *Znakovi vremena - Broj 18-19*, zima-prolj. 2003.

shfrytëzohet nga ana e grupeve joshtetërore për aksion ushtarak kundër shteteve të tjera, nëse ky aksion drejtohet ndaj caqeve të ndaluara (p.sh. kundër civilëve) ose përdor mjete të ndaluara të dhunës.

6. Aksionet e pjesëmarrësve joshtetërorë të cilat synojnë caqe të ndaluara ose përdorin mjete të ndaluara.

7. Miratimi në heshtje ose pakujdesia që të kontrollohet aksioni i tillë joshtetëror. Kjo nënkupton përgjegjësinë indirekte të shtetit dhe bën pjesë në “terrorizimin shtetëror”.⁵³⁶

Edhe po të miratohej një përkufizim i këtillë, ky nuk do të mund të realizohej në të gjitha rastet që ndodhin në botë. Kjo merret si dështim politik e jo juridik. Mospagesja e ndërtimit të mekanizmave ndërkombëtarë për identifikimin, elaborimin dhe eliminimin e terrorizmit ndërkombëtar solli ndërmarrjen e akteve të njëanshme nga shtetet viktima.

Edhe vendet muslimane, qeveritë, organizatat dhe ekspertët e shumtë muslimanë e kanë përkufizuar terrorizmin. Në pamundësi që të shtrohen hollësitë, do të ndalemi në përkufizimet parimore të disa institucioneve apo organizatave të vendeve arabo-islame:

Konventa e Organizatës së Konferencës Islamike mbi terrorizmin, në pjesën I, neni 1 (2) pohon:

“Me terrorizëm nënkuptohet çdo akt i dhunshëm apo kërcënues i cili, pa marrë parasysh synimet dhe motivet e kryesve të tij, paraqet plan kriminal të individit apo grupit, me synim të nxitjes së frikës dhe kërcënimit ndaj njerëzve, dëmtimin, rrezikimin e jetës, nderit, lirisë, sigurisë dhe të të drejtave ose kërcënimit me dëmtimin e

⁵³⁶ Rosalyn Higgins, *The General International Law of Terrorism*, në: *Terrorism and International Law*, London – New York, 1997, fq. 14, sipas: F. Karčić, nr. 3-4, op. cit., fq. 271.

mjedisit, të të mirave dhe pasurisë së përgjithshme dhe private të njerëzve, me qëllim të frikësimit, përvetësimit, rrezikimit të disa prej resurseve nacionale apo infrastrukturave ndërkombëtare, ose kërcënimi i stabilitetit, integritetit territorial, unitetit politik ose sovranitetit të shteteve të pavarura.”⁵³⁷

Mirëpo, në nenin 2 Konventa e OKI-t stipulon:

“(a) lufta popullore, përfshinë luftën e armatosur kundër okupimit, agresionit, kolonializmit dhe hegjemonisë së huaj, që ka për qëllim çlirimin dhe vetëpërcaktimin në pajtim me parimet e së drejtës ndërkombëtare, nuk do të konsiderohet krim terrorist.”⁵³⁸

Përgjithësisht përkufizimi i terrorizmit nga ana e Organizatës së Konferencës Islamike është pak a shumë në pajtim me qëndrimet e OKB-së, e sidomos të Botës së Dytë dhe të Tretë, pas viteve 70:

1. Terrorizmi paraqet shkelje të rëndë të të drejtave të njeriut, sidomos të të drejtave të lirisë dhe sigurisë, sikurse paraqet pengesë për funksionimin e lirë të institucioneve dhe zhvillimin shoqërore-ekonomik pasi ka për qëllim destabilizimin e shoqërisë;

2. Terrorizmi si i tillë nuk mund të arsyetohet në asnjë mënyrë dhe pa dyshim duhet të gjykohen të gjitha format dhe manifestimet e tij, të gjitha veprat, metodat dhe praktikat, pa marrë parasysh burimin, shkaqet dhe caqet, duke përfshirë aksionet direkte apo indirekte të shteteve;

3. Konfirmohet legjitimiteti i të drejtave të popujve në luftën kundër okupimit të huaj, regjimeve kolonialiste dhe raciste me të gjitha mjetet, duke përfshirë edhe luftën e armatosur për çlirimin e territoreve të veta dhe arritjes të së drejtës së vetëpërcaktit dhe pavarësisë në pajtim me syni-

⁵³⁷ <http://www.ibn-sina.net> ose: *Znakovi vremena* - Broj 18-19, zima-prolj. 2003.

⁵³⁸ Sipas: Fikret Karčić, nr. 5-6, op. cit., fq. 445.

met dhe parimet e Kartës dhe rezolutat e OKB-së.⁵³⁹

Ndonëse komitetet e caktuara të OKB-së e kanë konsideruar legale luftën çlirimtare të popujve të okupuar nga agresioni i shteteve të tjera, viteve të fundit po vërehet qartë se si vija e ndarjes së kësaj lufte, luftës çlirimtare dhe terrorizmit, po humbet dalëngadalë. Kjo për shkak se fuqitë e mëdha botërore kanë standarde të ndryshme, në varësi nga interesat e tyre politikë dhe ekonomikë.⁵⁴⁰ Këtë e thekson qartë edhe Paul Findley, amerikan, autor i disa veprave dhe aktivist i të drejtave të njeriut: “Këto standarde të dyfishta ushqejnë stereotipin më të përhapur dhe më të turpshëm për Islamin. Është fjala për stereotipin që i lidh muslimanët me terrorizmin. ... jam i ndërgjegjshëm se përhapja e stereotipeve dhe e imazheve të rreme u shërben interesave të ngushtë fanatikë.”⁵⁴¹

Një institucion tjetër me rëndësi në botën islame, institucion shkencor, është *Akademia për Hulumtime Islame në El-Ez'her* (Mexhma el-buhuth'il-islamijeh). Më 15 Shaban

⁵³⁹ Sipas: F. Karčić, nr. 5-6, op. cit., fq. 443-444. Shih edhe faqet: 445-448 dhe referencat që theksohen aty.

⁵⁴⁰ Do ta theksojmë një thënie e cila shpjegon në mënyrë të tërthortë interesat botërorë: Këshilltari i zonjës Theçer, lordi Tebbit deklaroi për gazetarët: “Mastrihti u bë me qëllim që të vendoset nën kontroll rreziku që transporterët gjermanë të mos nisen të lëvizin sërish nëpër Evropë.” F. W. Engdahl, *Stoljeće rata*, Zagreb, 2000, fq. 361. Po ashtu, qeveria anilgeze qëndronte pas lëvizjes çeçene, moralisht dhe materialisht, me qëllim të dobësimit të Rusisë dhe kontrollimit të fushave dhe rrugëve të naftës. F. W. Engdahl, op. cit., fq. 360. Washingtoni më 1980 në fshelitësi tinëz e nxiti Irakun ta sulmojë Iranin, kurse më vonë aleanca anglo-amerikane përgatiti planin për të gjetur pretekst për ta sulmuar Irakun. Po ashtu, më 27 korrik 1990, deputetja amerikane, April Gaspie, u takua në Bagdad me Sadamin dhe pohoi se SHBA nuk do të deklarohen kundër okupimit të Kuvajtit nga ana e Irakut. Pas një jave, Iraku e okupoj Kuvajin. Mirëpo, SHBA e Anglia nuk e mbajtën fjalën, filluan përgatitjet psikologjike të masës nëpërmjet medimeve dhe sulmuan Irakun në gusht të vitit 1990. Shih: F. W. Engdahl, op. cit., fq. 343 e tutje.

⁵⁴¹ Paul Findley, *Mjaft me heshtje*, pa vend botimi, 2004, fq. 57. Është me interes që lexuesi t'u referohet faqeve 51-73 të këtij libri.

1422 / 01. 11. 2001, në Kajro, pas një pune që bëri, Akademia publikoi Deklaratën e saj me të cilën gjykon terrorizmin, duke bërë dallim ndërmjet terrorizmit dhe xhihadit islam. Kjo Akademi e rekomandon dhe detyron xhihadin (si luftë vetëmbrojtëse dhe të drejtë), pikërisht atë që Perëndimi e quan të drejtë “e drejta për luftë” (ius ad bellum) dhe “e drejta në luftë” (ius in bello).⁵⁴²

Edhe një institucion joqeveritar islam, *Akademia për Fikh e Ligës Botërore Islame* (Mekhma el-fikh'il-islamij li Rabitat'il-alem'il-islami), e formuar më 1977, e shqyrtoi çështjen e terrorizmit në botën bashkëkohore dhe më 5-9, janar 2002, në mbledhjen e saj të 16, vendosi:

“... Islami dhe terrorizmi. Këshilli konfirmon se ekstremizmi, terrorizmi dhe dhuna nuk kanë kurrfarë lidhje me Islamin. ...

Terrorizmi mund të përkufizohet si sulm i padrejtë i kryer nga ana e individit, grupit apo shtetit, kundër qenies njerëzore, që ka të bëjë qoftë me fenë, jetën, arsyen, pasurinë apo me nderin e njeriut ...

Këshilli konfirmon se terrorizmi nënkupton edhe terrorizmin shtetëror; shembulli më i mirë i këtij terrorizmi neveritës është ai i hebrenjve në Palestinë, sikurse edhe ai i serbëve në Kosovë dhe në Bosnjë e Hercegovinë. ...

Xhihadi nuk është terrorizëm. ...”⁵⁴³

Përkufizimet e ofruara më sipër të tri institucioneve me rëndësi nga bota islame shprehin përafërsisht qëndrimin e njëjtë kundrejt fenomenit të terrorizmit. Ata refuzojnë çdo lidhje të Islamit me terrorizmin, agresionin dhe ekstremizmin dhe këtë e argumentojnë me prova nga e kaluara por edhe nga e tashmja. Është e qartë se përkufizimet e ofruara duhet zhvilluar, rafinuar dhe sak-

⁵⁴² Sipas: F. Karčić, nr. 5-6, op. cit., fq. 448-454.

⁵⁴³ Sipas: F. Karčić, nr. 5-6, op. cit., fq. 454-462.

tësuar edhe më tej në aspektin teknik-juridik dhe duhet të shprehen me gjuhën e shkencës bashkëkohore.⁵⁴⁴

4. Islami dhe terrorizmi

Fjala *terrorizëm* nga frengjishtja dhe Franca kaloi edhe në gjuhët dhe vendet e tjera, madje edhe në gjuhën arabe. Kështu në gjuhën arabe kemi disa shprehje që përcaktojnë dukurinë e terrorizmit: irhab, fetk, guluv etj. Fjala *irhab* (إرهاب) do të thotë frikësim, tmerrim, kërcënim, dhunë politike dhe nuk e gjejmë në literaturën islame përveçse kohëve të fundit. Në Kur'an dhe Sunnet e hasim fjalën *tarhib*, e cila do të thotë nxitje e frikës dhe ka karakter parandalimi.⁵⁴⁵

Në Kur'an thuhet:

“Dhe kundër tyre përgatitni sa të mundeni forcë e kuaj për betejë, që t’i tmerroni me këtë armiq të Allahut dhe tuajt edhe të tjerët. ...” (El-Enfal, 60). Pra, frikësojini armiq të tuaj me forcën mbrojtëse në mënyrë që ata të mos marrin guxim t’ju sulmojnë ju. Sipas kësaj, termi *tarhib* nuk

⁵⁴⁴ I këtij mendimi është edhe eksperti i njohur boshnjak dr. F. Karčić, të cilit i jemi referuar në disa raste. Shih: F. Karčić, nr. 5-6, op. cit., fq. 463.

⁵⁴⁵ Tewfik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski jezik*, I, Sarajevë, 1973, fq. 1308 e tutje; Krlis.: Rohi Baalbaki, në fjalorin e tij arabisht–anglisht shprehjen *irhab* e përkufizon si: terror, terrorism, terrorization, terrifying, scaring, frightening, intimidation, në: *Al-Mawrid - Kamus Arabij – inklizij*, botimi XV, Beirut, 2001, fq. 77. Për të shprehur skajshmëritë në Islam kemi edhe shprehje e tjera: tenettu’, tetarruf, inb’ras, mutesheddidun islamijun, selefijeh, usu-lijeh islamijeh etj. mirëpo, asnjë nga këto shprehje nuk e përmbajnë kuptimin e fjalës terrorizëm. Shih: *Islamski fundamentalizam – šta je to?*, Sarajevë, 1990, fq. 25-43.

mund të identifkohet me terrorizmin.⁵⁴⁶ Edhe shprehjet e tjera si *fetk*, *guluw* dhe *muharib* janë shprehje që refuzohen tërësisht.

Fetk - فتنك - në gjuhën arabe përcakton vrasjen nga prita, vrasjen neveritëse,⁵⁴⁷ e kjo është një vepër e papranueshme nga aspekti islam. Në Kur'an nuk i gjejmë të ndaluar shprehimisht këtë dukuri, por e gjejmë në Sunnet të Pejgamberit a.s., që në përkthim të parafrazuar do të ishte: "Besimi nuk lejon dhunën, besimtari nuk vret në pritë."⁵⁴⁸ Në një transmetim tjetër të Pejgamberit a.s. theksohet se *fetk* është një prej shenjave të Fundit të kohës (ahiri zemanit). Ai thotë: **"Kur isha në Mi'raxh, pashë diçka dhe pyeta: Ç'është kjo? M'u tha: "Këto janë shenjat e Fundit të kohës." Kam pyetur se kur do të ndodhë kjo?", dhe kam marrë përgjigjen: "Fundi i kohës do të bëhet atëherë kur dija dhe dituria nuk do të dominojnë në shoqëri ... dhe kur injorantëve t'u krijohet mundësia e veprimit dhe kur të rritet numri i vrasjeve nga prita."**

Pra, nga përvoja e Muhammedit a.s. dhe e shokëve të tij, arrijmë në konstatimin se Islami nuk e pranon kurrsesi *fetkun*, terrorin, vrasjen nga prita.

Fjala *guluw* - غلوة - mund të konsiderohet sinonim i fjalës *fetk*. Në Fjalorin El-Munxhid *guluw* ka këto domethënie: gënjim, mashtrim, dinakëri, vrasje e befasishme, terror, terrorizim."⁵⁴⁹

Në fjalorin e Larosit *guluw* do të thotë: mashtrim, di-

⁵⁴⁶ Për aspektin klasik të problemit shih: Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Theology of Power*, në: <http://www.merip.org>

⁵⁴⁷ Tewfik Muftić, II, op. cit., fq. 2551.

⁵⁴⁸ <http://www.ibnsina.net>

⁵⁴⁹ Munxhid, sipas: <http://www.ibn-sina.net>

nakëri dhe vrasje e papritur.”⁵⁵⁰

Në fjalorin e T. Muftiqit fjala *guluv* domethënë: tejkalim, teprim, stërmadhim, sulm, etj.⁵⁵¹

Si përfundim, fjala *guluv* deri diku ka kuptimin e terrorit, dukuri kjo që ndalohet në Islam.

Kemi edhe fjalën *muharib*, e cila do të thotë frikësim i hapur i njerëzve përmes armës me qëllim të nxitjes së rrëmujës dhe prishjes së rendit. Në përkufizimin e këtij nocioni përdoret fjala *nas* (njerëzit), qoftë muslimanë apo jomuslimanë, dhe nëse dikush e përdor këtë lloj frikësimi të muslimanëve apo jomuslimanëve, konsiderohet *muharib*.⁵⁵²

Kuptimi i fjalës *muharib*, si sinonim i *el-mufsid fi al-ard* (ai që bën rrëmujë të Tokë), afron me nocionin terror. Në bazë të kësaj, terroristi është muharib, kurse Kur’ani e përkufizon qartë dënimin e kësaj vepre: “Merita e atyre të cilët bëjnë luftë kundër Allahut dhe të dërguarit e Tij dhe që bëjnë çrregullime në tokë, është: të vriten ose të gozhdohen, ose t’u priten duart dhe këmbët tërthorazi, ose të përçihen prej andej. Ajo është poshtërim në këtë botë, kurse në botën tjetër i pret dënim i madh.” (El-Ma’ideh, 33).⁵⁵³

Është e qartë se Islami kundërshton ashpër dhe përcakton dënime të rrepta për format e ndryshme të dhunës dhe nuk mund të flitet për Islamin si mbështetës të dhunës. Pohimet e tilla të qarqeve të caktuara janë qëllimkëqija dhe me prapavijë fetare dhe politike.

⁵⁵⁰ Laros, sipas: <http://www.ibn-sina.net>

⁵⁵¹ Tewfik Muftić, op. cit., fq. 2507.

⁵⁵² Ka mendime se kjo vlen vetëm për Daru’l-islam (në vendin ku shumica janë muslimanë).

⁵⁵³ Gjyqtari i shariatit, në varësi nga rrethanat, mund të zgjedhë se çfarë vendimi do të marrë, ajetin e sipërm apo ajetin 217 të sures El-Bekare, ku fitueja përmendet si vepër më e rëndë se vrasja. Abdulkerim Zejdan, *Individi dhe shteti në shariatit islam*, Prizren, 1421 h./2000.

5. Islami është fe e paqes dhe e sigurisë e jo fe e dhunës dhe e vrazhdësisë

Islam do të thotë paqe, siguri, vendosje e paqës dhe e afërsisë ndërmjet njerëzve. Në Kur'an paqja, qetësia përmenden në mbi 100 raste, kurse lufta përmendet vetëm në disa ajete, që do të thotë se *paqja është rregull, kurse lufta përjashtim*.

Nga ana tjetër, Pejgamberët e Zotit, në praktikimin e misionit të tyre peygamberik përdorin metoda të përshtatshme në pajtim me natyrën njerëzore, ashtu sikundër i thekson Kur'ani fjalët e Allahut xh. sh.: *“Thirr në rrugën e Krijuesit tend me urtësi dhe këshillime të mira dhe diskutu me ata në mënyrë më të mirë!...”*. (En-Nahl, 125). Madje, kjo metodë praktikohet edhe në rastin e dhunuesve, kriminelëve të rëndë, sikurse janë Faraoni dhe Nemrudi te Musai dhe Ibrahim i a.s.⁵⁵⁴, prandaj, konstatohet se parimin dhe bazën Islami i ka në paqen, dhe se në misionin e tij përdor metoda të ndryshme paqësore e jo menjëherë metoda të dhunshme. Forma e dhunshme, një aspekt i xhihadit, është masa e fundit që e rekomandon Islami. Por, edhe kjo formë e xhihadit, dallon thellësisht nga terrori dhe terrorizmi. Juristët islamë po kështu dallojnë xhihadin parësor, ofensiv dhe xhihadin mbrojtës, difensiv. Gjatë historisë islame kemi të dy këto forma të xhihadit.⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ Hafiz Ibn Kethir, *Kaçivanja o vjerovjesnicima*, Zenicë, 1420/1999.

⁵⁵⁵ Inajat I. Lalani shkruan se dhuna në Islam nuk është institucionale, por përjashtim, dhe konstaton se “asnjëherë udhëheqësit muslimanë nuk kanë ushtruar një dhunë në përmasa të tilla si ajo e agonisë së tmerrshme e vdekjes

Islami afirmon parimin se siguria është një nga parimet themelore të jetës njerëzore dhe faktor i domosdoshëm në zhvillimin dhe përparimin e jetës në përgjithësi. Vetë Qabja është vend i sigurisë: *“Dhe tempullin e Qabes e bëmë vendtubim dhe vend të sigurt për njerëzit. ...”*. (El-Bekaretu, 125). Islami këtë siguri e kërkon edhe për çdo shtëpi dhe komunitet dhe është në kundërshtim të rreptë me ata që e thyejnë sigurinë në shoqëri, bëjnë dhunë dhe krijojnë përçarje. Për këtë arsye, në Islam dhe në shoqërinë muslimane nuk ka vend për terror dhe terrorizëm. Edhe jomuslimanët, sikurse Inajat I. Lalani, theksojnë se *“historianët kanë vënë re, në mënyrë sporadike, por me një rregullsi të mahnitshme, se, në përgjithësi, sunduesit muslimanë kanë qenë më të informuar dhe u kanë siguruar subjekteve jomuslimane një mbrojtje më të madhe nga diskriminimi dhe shtypja se, për shembull, pushtuesit e krishterë deri në fillim të shekullit XVIII.”*⁵⁵⁶

6. Islami është fe e nderit, fisnikërisë, virtyteve të shpirtit njerëzor dhe drejtësisë

Allahu e krijoi njeriun, e begatoi me fisnikëri, nder dhe dinjitet dhe e ngriti në pozitë të përfaqësuesit të Tij në tokë, mbi të gjitha qeniet e tjera. Për këtë arsye, krahas të tjerave që u theksuan, Islami është fe e humanitetit në kuptim të plotë të fjalës.

Në Islam njeriu është në qendër të vëmendjes dhe

në turrën e druve dhe përvlimin në vaj që është ushtruar ndaj jobesimtarëve në Lindjen e Mesme gjatë kryqëzatave. ...”. Paul Findley, op. cit., fq. 225.

⁵⁵⁶ Paul Findley, op. cit., fq. 224.

asnjë fe, doktrinë apo filozofi nuk e respekton njeriun më shumë. Nga ky shkak, askujt nuk i lejohet ta përdhosë shenjtërinë e gjakut dhe të jetës së njeriut.

Islami pengon njerëzit të synojnë vrasjen e tjetrit dhe pengon edhe të gjitha rrugët që shpiejnë deri aty. Po ashtu, Kur'ani vlerëson se vrasja e një njeriu është e barabartë me vrasjen e tërë njerëzisë. Kështu thuhet për të parandaluar çfarëdo përpjekje për të vrarë:

“... nëse dikush vret dikë, i cili nuk ka vrarë njeri, ose nuk ka bërë në tokë turbullira – sikur ka vrarë tërë njerëzisë ...”. (El-Maideh, 32).

Drejtësia dhe sjellja e drejtë është cilësi hyjnore e baraspeshës kozmike në të cilën bazohet, ekziston dhe vazhdon bota dhe jeta. Zoti është i drejtë dhe Islami është i drejtë dhe drejtësi. Kur'ani pohon se drejtësinë duhet ta pranojmë si ideal moral.⁵⁵⁷ Zoti i urdhëron njerëzit të jenë të drejtë ndaj njëri-tjetrit:

“Allahu urdhëron drejtësi, bamirësi, ndihmë të afërme, ndalon nga imoraliteti, nga e neveritura dhe dhuna. Ju këshillon ashtu që të merrni mësim” (En-Nahl, 90); Kur'ani urdhëron që kur të gjykohet ndërmjet dy njerëzve, ky të bëhet në mënyrë të drejtë:

“Allahu ju urdhëron që t'u jepni amanetin të zotëve të tyre dhe kur të gjykoni, ju urdhëron të gjykoni me të drejtë mes njerëzve. Sa e mirë është kjo që ju këshillon. Allahu, dëgjon dhe sheh si veproni” (En-Nisa, 58);

sepse Ai i do ata që gjykojnë drejtë:

“Ne u caktuam atyre në të kundërmaset ndëshkuese: njeriu për njeriun, syri për syrin, hunda për hundën, veshi për veshin, dhëmbi për dhëmbin, por edhe plagët kanë kundërmasë....” (El-Maideh, 45).

⁵⁵⁷ Shih: Abdurrahman Hasan Hanbekete El-Mejdani, *El-Ablak'ul-islamijjetu we ususuha*, pjesa I, botimi VI, Damask, 1423 h./2003, fq. 622-644.

Në rrafshin shoqëror të jetës së njeriut drejtësia paraqitet si parim nga i cili nuk hiqet dorë, si interes dhe synim i lartë. Andaj, besimtarët miratojnë drejtësinë deri edhe kur ajo është kundër tyre, kundër prindërve të tyre, familjeve dhe farefisit të tyre pa marrë parasysh statusin ekonomik, social apo politik që kanë. Nga drejtësia hiqet dorë vetëm në raste përjashtuese dhe atëherë ajo konsiderohet si virtut më i lartë:

“Në qoftë se doni të merrni hak, atëherë ndëshkoni në atë masë sa jeni ndëshkuar ju, e nëse duroni pa dyshim ai është më i mirë për ata që durojnë”. (En-Nahl, 126).

Drejtësia në shoqëri paraqitet në disa relacione: relacioni i njeriut ndaj njerëzve të tjerë - individëve; relacioni i njeriut ndaj Bashkësisë, i Bashkësisë ndaj individit, i Bashkësisë ndaj bashkësisë, i njeriut ndaj natyrës etj.⁵⁵⁸

Kur muslimanët lidhin kontratë me njerëzit e feve të tjera, ata duhet t'i përmbushin zotimet e tyre deri në fund dhe të jenë të sinqertë, sepse kjo është kërkesë e drejtësisë.⁵⁵⁹

7. Përfundim

Islami dhe terrorizmi janë dy antipode, dy koncepte të kundërta për nga natyra e tyre e brendshme dhe e jashtme. Kjo mund të provohet si nga burimet islame, Kur'a-

⁵⁵⁸ Shih: Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, op. cit., fq. 107-108. Drejtësia kërkon nga njerëzit të jenë të sinqertë në fjalë dhe vepra (Ali Imran, 17), që t'i përmbahen kontratave që kontraktuarat dhe t'i përmbushin të gjitha detyrimet (El-Bekare, 177, El-Mu'minin, 8).

⁵⁵⁹ Shih: M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I, Zagreb, 1988, fq. 182-183. Shih El-Kur'an, Et-Tewbe, 4 dhe 7.

ni dhe Suneti, ashtu edhe nga historia muslimane e frymëzuar dhe e mbështetur me Islam. Rastet që në historinë muslimane përmbajnë elemente dhune, terrori e jopaqeje, nuk janë islame dhe nuk bartin shenjën e Islamit, por momente të dobëta, përdhosëse për Islamin, nga muslimanë të caktuar, nga muslimanë të lig. Me porosinë se “*në Islamin e vërtetë terrorizmi nuk ekziston*”⁵⁶⁰ autori turk Fet`hullah Gylen është i qartë se Islami dhe terrorizmi nuk mund të vihen në një balancë. Islami afirmon parimet e paqes, sigurisë, drejtësisë dhe të vlerave njerëzore. Çastet e liga të muslimanëve janë perceptim i gabuar i burimeve islame, apo vlerësim i gabuar i rrethanave historike, sociologjike, raste kur muslimanët nga padrejtësia që u bëhet atyre fillojnë të bëjnë padrejtësi ndaj të tjerëve. Mirëpo, këto veprime të komuniteteve të caktuara kurrë nuk janë aprovuar nga dijetarët muslimanë dhe populli musliman dhe paraqesin vetëm një episod dështues. Analisti amerikan P. Findley pohon se “ndër të tri fetë monoteiste, historianët mund të zbulojnë se historia e tolerancës fetare të muslimanëve është më pak e njollësuar nga të tjerat.”⁵⁶¹

Mirëpo, kemi edhe faktin kur dijetarë e politikanë jomuslimanë ndërrojnë tezat dhe në vend që të merren me shkaqet e dhunës, merren me pasojat dhe në këtë mënyrë manipulojnë masat e tyre dhe opinionin botëror⁵⁶² duke keqpërdorur sinqeritetin e popullit për nevoja politike, ekonomike, kulturore, fetare etj.⁵⁶³ Për të arsye-

⁵⁶⁰ Ergyn Çapan, *Një vështrim islam mbi terrorin dhe sulmet vetërasëse*, Tiranë, 2004, fq. 11.

⁵⁶¹ Paul Findley, op. cit., fq. 223.

⁵⁶² Riçard Folk, një nga teoricienët më të njohur botëror, pohon se politika amerikane është “diktaturë brutale” për pengunin e pavarësisë nacionale... Riçard Folk, op. cit., fq. 15.

⁵⁶³ 11 Shatori për amerikanët paraqet pretekst për “zgjerim jashtëterritorial pa precedent që ta ruajë sigurinë e saj”, por ky zgjerim në asnjë aspekt nuk

tuar shtypjen dhe eshfrytëzimin e vendeve muslimane, çdo vetëdijësim dhe rezistencë të muslimanëve kundër synimeve të tyre, po edhe mësimet islame dhe muslimanët këta përpiqen t'i paraqesin si burim dhe frymëzim i terrorizmit dhe rendin botëror, të bazuar në shtetet nacionale, duan ta fragmentarizojnë në emër të megaterorizmit, për të krijuar përshtypjen se rendi botëror aktual nuk është në gjendje të vazhdojë jetën pa bashkime të reja politike, të afta për administrime globale, sipas modelit të imponuar amerikan për ta arsyetuar kështu angazhimin e tij politiko-ushtarak.⁵⁶⁴

Për këtë arsye, atyre që e duan të vërtetën u themi se burimet dhe frymëzimin e terrorizmit duhet kërkuar në padrejtësitë fetare, politike, ekonomike, sociale, kulturore ndaj muslimanëve, e jo në dëshirën e muslimanëve që të jetojnë të pavarur, sovranë dhe të barabartë me popujt dhe vendet e tjera në këtë Tokë, për të gjithë, dhe jo vetëm për njerëz dhe komunitete të caktuara, të “zgjedhur nga lartë”.⁵⁶⁵

Fillimi i mijëvjeçarit të tretë duhet të sjellë atmosferë më të favorshme për marrëdhëniet ndërfetare dhe ndërretnike në botë dhe veçanërisht në ShBA. Mendohet se intoleranca antimuslimane aktuale është më e fuqishme në Amerikë dhe origjinën e ka në Amerikë.⁵⁶⁶

Andaj edhe këtu, pikërisht në Amerikë duhet filluar me ndryshimet. Botës perëndimore në veçanti, por edhe

është funksional në pikëpamje të transformimeve të organizuara të rendit botëror, sipas nevojave dhe dëshirave të popujve botërorë. Gjerësisht: Ričard Folk, op. cit., fq. 263 e tutje.

⁵⁶⁴ Ričard Folk, op. cit., fq. 268 – 270.

⁵⁶⁵ Analistë të ndryshëm luftën e Bushit junior e shohin si destruktive kurse Bushin e barazojnë me vetë Sadam Huseinin. Sipas: Grup autorësh, *Ka carstvu dobra ili apokalipsi*, Beograd, 2003, fq. 102 e tutje. Noam Čomski, *11 septembar*, Beograd, 2002, fq. 19-23.

⁵⁶⁶ Paul Findely, op. cit., fq. 225-226.

botës muslimane duhet t'i bëhet e ditur se:

1. Duhet përkrahur dhe ndihmuar zhvillimin e vlerave të mirëfillta të Islamit, i cili paraqet fenë e dashurisë, miqësisë dhe vëllazërisë. Mësimet islame të prezantuara në idenë e Allahut të vetëm, i të vetmit që meriton nënshkrimin dhe shërbimin absolut, i kundërvihen vazhdimisht dhunës mes njerëzve dhe dhunës ndërmjet njerëzve dhe botës ku jetojmë. Shekullarizimi dhe laicizimi i vendeve muslimane dhe imponimi i vlerave perëndimore me çdo kusht do të arrijë efekte negative;

2. Burimi i terrorit dhe terrorizmit është në injorancë dhe fanatizëm, kurse rrugëdalja nga kjo gjendje është edukimi dhe arsimimi. Nëse ShBA-të duan sinqerisht të luftojnë kundër terrorizmit, atëherë një përqindje e vogël e mjeteve të shpenzuara për luftë do të arrinte efekte shumë pozitive;

3. Nëse ShBA-të dhe aleatët e saj duan paqe, e jo terrorizëm, atëherë pjesëmarrja në punë dhe në fitim duhet të jetë afërsisht e njëjtë si për jomuslimanët ashtu edhe për muslimanët. Gjendja e tanishme, në të cilën vetëm 5 %, i territoreve dhe një përqindje akoma më e vogël e vendeve muslimane bëjnë pjesë në vende të zhvilluara duhet të ndryshojë.

4. Perëndimi duhet t'i shmanget klithmës eskatologjike paliane **“Çdo gjë duhet të shkojë nën kokën e Krishtit!”** (Ef.,1 ,19) për të sendërtuar në histori ëndrrat biblike, pa pyetur për çmimin e këtij angazhimi.

5. Terrorizmi duhet të komentohet dhe nxirret nga burimet e veta të mirëfillta shoqërore dhe historike, nga situata në të cilën gjendet njerëzia bashkëkohore. Ndërkaq, kjo botë është botë e teknologjisë agresive, në të cilën bazohet çdo gjë që sot përbën forcë, pushtet dhe influencë. Nga këto raporte buron zhgënjimi dhe reaksioni dhe ajo që pason pas tyre.

6. Kundër ideologjive të shumta ateistiko-materialiste perëndimore dhe lindore duhet përgatitur programe afatgjate edukativo-arsimore dhe kulturore autoktone. Tendencat për një reformim të Islamit të tipit evropë-rëndimor apo për një evroislamizëm janë dështim që në pikënisje.⁵⁶⁷

7. Sistemet informative elektronike dhe të shkruara jomuslimane dhe muslimane duhet të angazhojnë profesionalistë muslimanë në paraqitjen e drejtë të Islamit, si në emisionet informative, ashtu edhe në ato dokumentare e shkencore.

8. Amerika, por edhe shtetet evropiane e të tjera, me gjithë përqindjen e konsiderueshme të muslimanëve në shtetet e tyre, nuk kanë ndërmarrë asgjë që muslimanët të angazhohen në aparatin shtetëror në nivele dhe forma të ndryshme, ligjvënës apo ekzekutiv, nga rafshi federal e poshtë, si përfaqësues të muslimanëve por edhe si interpretues dhe demonstrues të Islamit.

9. Muslimanët duhet ta identifikojnë veten dhe Islammin publikisht e të kërkojnë mënyra për t'ua paraqitur jomuslimanëve të vërtetën mbi besimin e tyre. Kjo do të bëhej nëpërmjet reagimeve dhe korigjimeve dhe duke prezantuar pikëpamjet afirmative, të pranuar nga të gjithë. Këtë duhet bërë në çdo rast e jo vetëm pas incidenteve të ndryshme. Shembulli i mirë i muslimanëve të identifikuar si muslimanë do të ndikojë pozitivisht. Një shembull tipik do të ishte ndjekja e rregullave islame nga ana e meshkujve dhe veshja sipas rregullave islame e

⁵⁶⁷ Shih: Harun Yahya, *Islam proklinje terror*, Sarajevë, 2003, fq. 143-145. S. H. Nasr, *Srce islama*, op. cit., fq. 410; Muhamed Filipović, *Islam i terror*, Sarajevë, 1423 h./2002, fq. 17 dhe 141-142; Cheryl Banard, Amerikanët reformojnë Islammin, në: *Dituria islame – revistë islame*, nr. 174-175/2005, Prishtinë, fq. 33-34; <http://www.novihorizonti.com>

femrave muslimane.⁵⁶⁸

10. Muslimanët duhet ta mbrojnë fenë islame fuqishëm dhe haptazi nga muslimanët e pandërgjegjshëm. Le t'i theksojnë keqinterpretimet dhe keqkonceptimet. Nëse ndodh që disa muslimanë të bëjnë ndonjë veprim vandalist, muslimanët e tjerë duhet ta ngrënë zërin kundër tyre, ta gjykojnë dhe qortojnë rastin. Sepse, heshtja e muslimanëve me këtë rast do të komentohet nga jomuslimanët si miratim i vandalizmit.⁵⁶⁹

Të gjithë duhet të kuptojmë se imazhet e shtrembëruara mbi Islamin dhe muslimanët paraqesin një sfidë komplekse, të cilat kërkojnë angazhim këmbëngulës të të gjithëve, e sidomos të shoqërisë amerikane dhe evropiane. Gjendja aktuale antiislame në evropetëndim është një sëmundje globale e bazuar në ligje të sëmura dhe e udhëhequr nga paniku dhe histeria, ndërsa e motivuar për interesa dominues dhe ekonomikë.

⁵⁶⁸ Paul Findely, op. cit., fq. 229.

⁵⁶⁹ Ibid., fq. 235.

Shtojcë:

Ahd-Nameja e Fatih Sultan Mehmetit II mbi të drejtat e njeriut

“Unë jam sultan Mehmed hani; e shpalli para masës së zakonshme dhe formacioneve, me të cilën klerikëve boshnjakë u tregoj kujdes të madh, dhe urdhëroj:

As njerëzit, emrat e të cilëve shpallen këtu dhe as faltoret e tyre të mos pengohen e të mos dëmtohen. Le të jetojnë në paqe e të qetë ata brenda perandorisë sime. Të gjithë këta njerëz të rënë në gjendje refugjati le të jetojnë të lirë e të sigurt. Le të kthehen ata në çdo pjesë të Perandorisë e të vendosen e sistemohen pa frikë nëpër manastiret e tyre. Askush nga rrethi im i nderuar, as nga vezirët e mi, as nga shërbëtorët dhe qytetarët e perandorisë sime, nuk do të cenojë dinjitetin e këtyre njerëzve dhe nuk do t'i dëmtojë ata. As nuk do të cenojë jetën, pasurinë dhe faltoret e tyre, Po ashtu, u lejohej të sjellin njerëz të tyre nga një vend tjetër në shtetin tim.

Duke shpallur këtë urdhëresë Timen për të lartpërmendurit, betohem në emër të Allahut, Krijuesit dhe Zotit të tokës e qiejve, me shtatë mus'hafë, të dërguarit të Allahut, Muhammedit, e 124 mijë peygamberëve dhe në emër të shpatës që kam ngjeshur në brez, se asnjë nga shtetasit e mi, të cilët do t'u binden urdhrave e do të

mbesin besnikë të mi, nuk do të veprojnë në kundërshtim me çka shkruhet në këtë urdhëresë.”

Shkruar më 28 maj 1463
Në kufij të Milodrazhit
Fatih sulltan Mehmedi ⁵⁷⁰



(Originali i dokumentit:
<http://www.fojnica.ba/english>)

⁵⁷⁰ <http://www.fojnica.ba/english>. Originali i këtij fermi ruhet në Kishën Françeskane në Fojnicë të BH. Kjo shpallje e Fatih Sulltan Mehmetit, e shkruar në vitin 1463, 326 vjet përpara Revolucionit Francez të vitit 1789 dhe 485 vjet para Deklaratës Ndërkombëtare për të Drejtat e Njeriut të vitit 1948, njihet e pranohet në shumë qarqe historike e shkencore me zë, si një nga dokumentet më të vjetra mbi të drejtat e njeriut në histori.

Islami ka vend edhe për të tjerët

Moto:

لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ . إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ .

“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; All-llahu i do ata që mbajnë drejtësinë. All-llahu ua ndalon t’u afroheni vetëm atyre që jua luftuan për shkak të fesë, që ju nxorën prej shtëpive tuaja dhe që ndihmuan dëbimin tuaj; ju ndalon të miqësoheni me ta. Kush miqësohet me ta, të tillët janë dëmtues të vetvetes.” (El-Mumtehineh, 8-9).

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ .

“Sikur të kishte dashur Zoti yt, do t’i besonin çka janë në tokë që të gjithë. A ti do t’i detyrosh njerëzit të bëhen besimtarë?” (Junus, 99).

I. Hyrje

Vrojtimi dhe kundrimi i gabuar dhe të dhënat e gabuara krijojnë frikë dhe paragjykime qoftë te individit dhe grupimet e vogla qoftë edhe te popuj të caktuar dhe përgjithësisht. Nuk ka lumturi dhe begati në injorancë, ndaj është detyrim dhe obligim që çdo mendje e lirë të arrijë dhe të marrë të dhëna, informata të sakta dhe të zhvillojë dhe kultivojë vrojtime të drejta dhe korrekte për çdo gjë që është pjesë e pluralitetit njerëzor. Është me rëndësi parësore të njihen burimet e mirëfillta dhe vrojtimet e pandikuara, por edhe ndikimi i tyre te individit dhe në shoqëri.

Në Evropën Perëndimore, por edhe në pjesën më të madhe të botës, e për fat të keq edhe në tokat shqiptare, nën ndikimin e mjeteve të informacionit dhe të trashëgimisë fetare-kulturore antiislame, Islami, muslimanët dhe tradita e tyre janë grupi më i keqkuptuar dhe feja më e shtrembëruar.⁵⁷¹ Për këtë arsye, e me qëllim të prezantimit të mirëfilltë të aspekteve të Islamit apo të burimeve të tij, muslimanët duhet të imponohen që të arrijnë shansin dhe rastin që t'ia rrëfejnë, tregojnë dhe dëshmojnë botës anën e tyre të rrëfimit, të rrëfimit mbi mënyrën e tyre të jetës, mbi idealet dhe idetë e tyre, për të kaluarën dhe kontributin e tyre, që përbëjnë një thesar të tërë për vetë muslimanët por edhe për jomuslimanët. Po ashtu, prezantimi i drejtpërdrejtë dhe i hapur do të ishte një angazhim, një përpjekje për një dialog intelektual me mendjet e hapura të botës që i rrethon.⁵⁷²

⁵⁷¹ Maked Hatkout, Kalifornia Jugore, Los Anxhelos, sipas: *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, Sarajevë, 1996, fq. 213.

⁵⁷² Një përpjekje e shkëlqyeshme në prezantimin e drejtë të paqes dhe jopaqes në Islam paraqet monografia: Louay M. Safi, *Mir i granice rata*, Glasnik

Normalisht, ky shkrim nuk mëton t'i shmangë apo t'i përmirësojë të gjitha keqkuptimet e pa/qëllimta, por të ofrojë rast për debat më konstruktiv dhe të pranueshëm. Nëse ky shkrim do të shpinte drejt kësaj rruge, qëllimi i autorit do të jetë plotësuar, i vetëdijshëm se edhe vetë mund të rrëshqasë në ndonjë keqkuptim apo keqinterpretim.

II. Shqyrtime paraprake metodologjike

Në një shkrim me pretendime të kufizuara në vëllim dhe cilësi nuk ka mundësi të thuhet gjykimi dhe vlerësimi përfundimtar për këtë çështje. Këtë çështje e ndërlikon edhe më tepër shumësia e drejtimeve brenda Islamit, atij klasik dhe bashkëkohor, që shpesh reflektohet edhe në shkrime. Për këtë arsye, do të mbështetemi më së shumti në atë që quhet *amza e mendimit juridik islam* (ulemaja dhe fekihët), apo mbështetja në *Islamin normativ*, të cilin e pranon shumica dërrmuese muslimane, edhe në rastet kur nuk praktikohet nga ata. Kjo metodë është e pranishme në të gjitha segmentet muslimane: edhe në minber, edhe në katedër, edhe në medime të shkruara dhe elektronike. Kjo mënyrë, mendojmë, garanton se rezultatet e arritura do të miratohen nga shumica, gjë që do të mundësojë sendërtimin e idesë qendrore për këtë shkrim: mundësinë e bashkëjetesës së muslimanëve me të tjerët, jomuslimanët.

Siç është e njohur, burimet kryesore të Islamit janë tre: *Kur'ani*, *Sunneti* dhe *Ichmai* (konsensusi) i dijetarëve

Rijaseta islamske zajednice BIH, Sarajevë, nr. 9-10/2002, fq. 931-972 ose në botim të veçantë të Shtëpisë botuese BEMUST në Sarajevë.

islamë. Burimet e tjera, pra edhe *kijasi* (analogjia) janë plotësuese, domethënë janë metoda për derivimin e normave nga burimet themelore.⁵⁷³ Për këtë arsye, qëndrimin mbi bashkëjetesën duhet provuar jo vetëm me argumente racionale, por edhe skripturale.

Duhet theksuar se struktura kur'anore është diç e pazakontë për njeriun bashkëkohor. Kjo pazakonshmëri konsiston në faktin se Kur'ani, në dukje, paraqet një mozaik të pasistemuar. Për konceptimin e drejtë të mësimin kur'anor mbi disa çështje është i rëndësishëm komentimi i tij tematik: tubimi i të gjitha teksteve tematike, sistemi kronologjik, sipas përfshirjes (i përgjithshëm dhe specifik), sipas rëndësisë (qendror dhe të tjerë) etj.

Disa thonë se historia islame kryesisht nuk është normative dhe kriter i peshuar, përveç pjesërisht në tre brezat e parë. Këta shkencëtarë, kur dëshirojnë të marrin ndonjë shembull, këtë e bëjnë kryesisht nga kjo periudhë. Historia e mëvonshme është dëshmi ose për muslimanët ose kundër muslimanëve, por jo edhe kundër Islamit. Për këtë arsye, periudha e mëvonshme do të shfrytëzohet duke përzgjedhur, vetëm pjesët që reflektojnë Islam burimor, kurse pjesët e tjera, që janë një devijim nga Islami burimor, do të përpiqemi t'i trajtojmë si çaste dështimi, pësimi dhe mësimi.

Sipas M. Hofman, historia islame ndahet në tri periudha:

1. Konfederata islamo-hebraike në Medinë gjatë viteve 632-661, ku Muhammedi a.s. ishte sundues.

2. Periudha e artë e katër halifëve besimdrejtë gjatë viteve 632-661.

⁵⁷³ Ahmet Alibašić, *Suživot religija: teorijsko utemeljenje u islamu*, Glasnik Rijasetta IZBiH, Sarajevë, nr. 3-4/2002, Sarajevë, fq. 307, ose: <http://www.bosanskiislam.com>. Këtë shkrim e kemi konsultuar edhe në aspekt të ndërtimit të shkrimit.

3. Periudha pas katër halifëve besimdrejtë e deri më 1924, kur hilafeti mori fund.

Nga të gjitha, periudha e Pejgamberit a.s. është e pazëvendësueshme dhe në aspektin politik ofron një lloj të republikës federale, ofron institucionin e shurës – të konsultimit e jo të autokracisë, një federatë kjo e decentralizuar, e formuar prej shumë fiseve dhe shumë religjioneve.⁵⁷⁴ Periudha e halifëve besimdrejtë ofron sistemin e zgjedhjes së sunduesve, gjë që nuk ishte në Persi, Bizant apo në vendet përreth.⁵⁷⁵

Edhe M. Asad pajtohet me Sejjid Kutbin⁵⁷⁶ se kurrë pas Pejgamberit a.s. dhe halifatit medinas nuk ka pasur shtet të mirëfilltë islam, por me dallim nga Kutbi, ai mendon se është “naive të besohet se pushteti i mirëfilltë islam duhet të aplikohet sipas modelit të halifatit të hershëm.”⁵⁷⁷ Lidhur me këtë, ai pohon:

1. Nuk ekziston formë specifike islame e shtetit.
2. Detyra kryesore e shtetit islam është aplikimi i sheriatit;
3. Kurrfarë ligji nuk guxon të jetë në konflikt me tekstin dhe frymën e sheriatit etj.⁵⁷⁸

⁵⁷⁴ Shteti i Medinës “është unikal në historinë njerëzore sepse pranon dy parime të cilat ekzistojnë vetëm në shtetin e fesë. Parimi i parë është liria e predikimit fetar, të cilin shteti islam jo vetëm që e përkrah dhe e pranon por mbi vete e merr obligimin për mborjtjen e tij. Parimi i dytë është konceptimi i idesë së atdheut dhe shtetit, në kuptimin më të gjerë të tolerancës dhe humanizmit, i cili garanton barazinë e të drejtës dhe detyrimeve kundrejt atdheut, për të gjithë banorët e Shtetit, pa marrë parasysh diversitetin racor, të ngjyrës, gjuhës dhe traditës.” Sipas: A. I. Sherif, *Meka në kohën e xhahilijetit dhe në kohën e Pejgamberit*, bot. II, Kajro, 1965, fq. 383, në: Imaduddin Halil, *Uprava i vlast kroz historiju Islama*, Sarajevë, 1995, fq. 18-19.

⁵⁷⁵ Murad Wilfried Hofmann, *Vlast u Islamu i islamski politički sistem*, në: *Znakovi vremena – Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, nr. 17. Sarajevë, 2002, fq. 50-51 dhe 52.

⁵⁷⁶ Muhammed Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, botimi II, Gibraltar, 1980, fq. V.

⁵⁷⁷ Muhammed Asad, *The Principles of State* op. cit., fq. VI dhe IX.

⁵⁷⁸ Muhammed Asad, op. cit., fq. 34-66.

III. Bazat teorike të bashkëjetesës së religjioneve në Islam

Synimi parësor është të shtrojmë parimet e përgjithshme dhe precedentët nga historia e hershme e Islamit gjatë shqyrtimit të vendit të të tjerëve dhe bazës teorike të bashkëjetesës së religjioneve në Islam⁵⁷⁹

Derisa disa raste dhe precedentë janë të njohur dhe shpesh të cituar, disa të tjerë kanë mbetur të panjohur dhe të shpërfillur. Me këta shembuj pretendohet të tregohet se Islami pa të drejtë paraqitet si religjion përjashues dhe agresiv i pashpresë, kundër idealeve pluraliste, qëndrim ky, të cilin kohëve të fundit, e kanë ushqyer dhe ndihmuar në masë të madhe në botë Daniel Pipes, Judith Miller, Bernard Lewis, kurse në Ballkan serbi Aleksandër Popoviq në Paris, Darko Tanaskoviq, Miroljub Jevtiq në Serbi, në Shqipëri Piro Misha, Ariel Plasari, në diasporë Ismail Kadare, në Kosovë Ali Podrimja, Ibrahim Rugova, Engjëll Sedaj etj.⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ Ahmet Alibašić, op. cit., fq. 307. Sipas studiuesit krahasimtar të religjioneve I. R. Faruki, Islami i njeh jobesimtarët në tri rrafshë të qarta. Gjerësisht: Ismail Raji al-Faruqi, *Islam and Other Faiths*, Leicester – Hemdon, 1998/ 1429 h., fq. 284-287.

⁵⁸⁰ Për propagandën antiislame në botë shih: Edward Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Vintage Books, 1997), John L. Esposito, *Islamska prijetnja: mit ili stvarnost?*, Zivinice, 2001; Norman Cigar, *Uloga srpskih orijentalista u opravdavanju genocida nad muslimanima Balkana*, Sarajevo, 2001. Në gjuhën shqipe veprat antiislame të: Shan Zefi, Lush Gjergji, Ali Podrimja, Ibrahim Rugova, Engjëll Sedaj, Mark Krasniqi etj. Shih: Norman Cigar, *Roli i orientalistëve serbë në arsyetimin e gjenocidit mbi muslimanët e Ballkanit*, Shkup, 2004; Nexhat Ibrahim, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998; Abdi Baleta, *Kush dhe çka fshehet pas trillimit "Komunizëm islamik"?*, Prishtinë, 2002 etj.

1. Bashkëjetesa me të tjerët si dilemë e besimtarit

Islami është fe e paqes. Termi *Islam* në thelb do të thotë nënshtrim, dorëzim i vullnetit të njeriut vullnetit të Lartë dhe ligjit transcendent. Mësimet islame konfirmojnë lirinë themelore dhe barazinë e të gjithë njerëzve.⁵⁸¹ Megjithatë, jeta me *tjetrin*, me jomuslimanin për besimtarin, madje edhe për muslimanin paraqet problem. Besimtari i zakonshëm shtron pyetjen: nëse kjo që besoj unë është e vërtetë, kurse çdo gjë tjetër jashtë kësaj është gënjeshtër dhe nëse Zoti kërkon prej meje të jap gjithçka që ta përhap fenë e Zotit dhe ta zbrapsi gënjeshtren, si është e mundur atëherë ta legjitimojë *tjetrin* dhe ai njëkohësisht të jetë besimtar i mirë?!

Qëndrimi islam është i qartë dhe muslimani i mirëfilltë nuk duhet ta vë në dyshim përcaktimin e tij. Allahu në Kur'an thotë:

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَمَتِّينَ .

“E vërteta është nga Zoti yt, pra kurrësi mos u bën nga ata që dyshojnë.” (El-Bekaretu, 147).

Duke iu drejtuar për mirëkuptim, tolerancë dhe bashkëjetesë, jomuslimanëve Kur'ani u drejtohet me *jobesimtarë*:

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ . لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ . وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ . وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ . وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ . لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ .

“Thuaj: ‘O ju jobesimtarë! Unë nuk adbujoj atë që ju e adhuroni! As ju nuk jeni adhurues të Atij që unë e adbujoj! 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 e adbujoj!’” (El-Kafirun, 1-5).

Ajete të këtilla në Kur'an ka mjaft, ndaj edhe nuk

⁵⁸¹ Louay M. Safi, op. cit., fq. 932.

mund të theksohen të gjitha. Por, këto ajete tregojnë se besimtari musliman nuk kishte mendim korrekt. Kjo për arsye sepse ai lë anash shumë ajete të tjera kur'anore dhe parime islame që janë relevante për këtë temë dhe kur është fjala për mundësi bashkëjetese në masë të madhe e zbusin dëgjuesin apo lexuesin. Disa edhe do t'i trajtojmë në vazhdim.

2. Bashkëjetesa si dashje e Zotit

1. Kur'ani në mënyrë eksplicite pohon se diversiteti njerëzor i bindjeve është vullneti dhe dashja e Zotit dhe se është Ky që do të gjykojë në Botën tjetër kush kishte të drejtë. (El-Haxh, 68-69). Deri atëherë kjo botë do të jetë njëfarë garimi i veprave të mira. Ai e krijoi njeriun me mundësi për veprim tjetër, të paplanifikuar. Edhe pse Krijuesi nuk e dëshiron dallimin, megjithatë sikur Ai të donte do t'i krijonte të gjithë të njëjtë:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ .

“... Sikur të donte All-llahu, do t'ju bënte një popull (në fe e sberiat), por deshi t'ju sprovtojë në atë që jua dha juve, andaj ju (besimtarë) përpiquni për punë të mira. Kthimi i të gjithëve ju është te All-llahu, e Ai do t'ju njoftojë me atë që kundërshtoheshit.” (El-Maidetu, 48).

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ .

“Sikur të dëshironte, Zoti yt do t'i bënte njerëzit të një feje (por nuk dëshiroi, Ai e di pse). Ata vazhdimisht janë në kundërshtime (mes tyre). Përveç atij që e mëshiroi Zoti yt. Po për

këtë edhe i krijoi ata. Fjala e Zotit tënd: 'Gjithsesi do ta mbushë xhebenemin me të gjithë xhindët dhe njerëzit', ka marrë fund (është plotësuar).' (Hud, 118-119).

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا
مُؤْمِنِينَ.

"Sikur të kishte dashur Zoti yt, do t'i besonin çka janë në tokë që të gjithë. A ti do t'i detyrosh njerëzit të bëhen besimtarë?" (Junus, 99).

Obligimi i Muhammedit a.s. sikurse edhe i muslimanëve është vetëm të qortojnë, që shpalljen t'ua komunikojnë qartë njerëzve dhe të mundësojnë që nëse dëshirojnë ta zgjedhin Islamin. (El-Gashijetu, 21-22). Nuk bën ta imponojnë fenë, sepse është i qartë ajeti kur'anor: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ - "Në fe nuk ka detyrim." (El-Bekaretu, 256).

*Liria është karakteristikë tipike e njeriut, primordiale, pa të cilën nuk do të mund ta sendërtonte misionin e tij të përfaqësuesit të Allahut në tokë.*⁵⁸²

Vlera e përgjithshme e drejtësisë kundrejt formalizmave fetarë

Drejtësia dhe sjellja e drejtë është cilësi hyjnore, parim hyjnor i baraspeshës kozmike në të cilën zë fill, ekziston dhe vazhdon bota dhe jeta. Vlerat universale të drejtësisë (el-adl, el-kist) dhe të së mirës (el-ihsan) kanë përparësi ndaj formalizmave fetarë. Këtë e pohon edhe Ibn Tejmijje kur pohon se "Allahu e përkrah sunduesin e drejtë jomusliman, por jo edhe sunduesin e padrejtë musliman".⁵⁸³ Mbi parimin e ihsanit dhe drejtësisë Islami

⁵⁸² Gjerësisht: Abuhasan Beni Sadr, *Kur'an i ljudska prava*, Sarajevë, 1990, fq. 93-95.

⁵⁸³ Kjo do të mund të shprehej ndryshe edhe si "Islami mund të mbijetojë pa hali-

ndërton sistemin politik, ekonomik, shoqëror, e cakton pozitën e njeriut në shtet dhe të shtetit mbi individin, ndërton marrëdhëniet ndërkombëtare dhe brendashtetërore, në paqe dhe në luftë.⁵⁸⁴ Për fat të keq, shumica e muslimanëve mendojnë të kundërtën, duke harruar, respektivisht duke e konceptuar ndryshe urdhëresën kur'anore:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ
يَعْظُمُ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ .

“All-llahu urdhëron drejtësi, bamirësi, ndihmë të afërme, e ndalon nga imoraliteti, nga e neveritura dhe dbuna. Ju këshillon ashtu që të merrni mësim.” (En-Nahl, 90).

Cilësimi i vlerave universale karshi formalizmave fetare është përkrahur edhe nga F. Raziu, por edhe nga autorët e kohës së fundit F. Rrahman dhe El-Mewdudi.⁵⁸⁵ Kjo tregon se në Islam ka baza të qëndrueshme për bashkëjetesë me kufrin (pafenë) por jo edhe me dhulmin (padrejtësinë).

Kur'ani edhe pse i pakompromis kundrejt jomuslimanëve militantë dhe keqbërës pohon se vetë dallimi në fe nuk duhet dhe nuk bën të jetë shkak që muslimanët të jenë të drejtë dhe të mirë ndaj të tjerëve:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ .

“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...” (El-Mumtehaneh, 8).

fe, por nuk mundet pa sheriat.” Sipas: Murad Wilfried Hofmann, op. cit., fq. 53.

⁵⁸⁴ Nexhat Ibrahimi, *Bazat e etikes islame*, Shkup, 2005, fq. 77.

⁵⁸⁵ Shih veprën e Fazlur Rahman, *Islam*, në gjuhën angleze, boshnjake apo në ndonjë gjuhë tjetër, dhe veprën e Ebu-l-A'la Mevdudit, *El-Usus'ul-ablakijjeti li hareket'il-islamijjeti*, Bejrut, pa vit botimi.

Juristi i njohur malikij Shihabuddin El-Karrafi, lidhur me ajetin e sipërm, pohon: “Butësi ndaj të dobëtis prej tyre, plotësimi i nevojave të varfërit prej tyre, të ushqyerit e tyre, veshja e të zhveshurit prej tyre, butësi në komunikim me ta – nga konsiderata dhe mëshira ndaj tyre e jo për shkak të frikës ose përçmimit ... - dhe lutja Zotit që t’i udhëzojë ata, t’i bëjë prej të lumturve, t’i këshillojmë në të gjitha punët, fetare dhe botërore, dhe mos t’i përgojmë, ta ruajmë pasurinë e tyre, edhe familjen dhe nderin, dhe të gjitha të drejtat dhe interesat e tyre, dhe t’u ndihmojmë t’i përmirësojmë padrejtësinë ndaj tyre dhe t’i sendërtojnë të gjitha të drejtat e tyre...”⁵⁸⁶.

Jo vetëm që Islami urdhëron drejtësi në dhe mirësinë ndaj jomuslimanëve, por i inkurajon muslimanët që të pranojnë mirësinë nga jomuslimanët edhe ta kthejnë atë kur kanë mundësi. Muslimanët duhet të jenë korrektë në kontratat e nënshkruara me jomuslimanët, t’i përmbushin detyrimet e tyre deri në fund dhe të jenë të sinqertë ndaj tyre. Kjo është kërkesa e drejtësisë.⁵⁸⁷ Ajetet 4 dhe 7 të sures Et-Tewbeh insistojnë në drejtësi.

Kemi edhe raste të tjera. Janë të mirënjohura ato për bashkëjetesën ndërmjet muslimanëve dhe jomuslimanëve.

Axha i Muhammedit a.s., Ebu Talibi kishte vdekur si idhujtar, edhe pse rreth dhjetë vjet e ka mbrojtur pa u kursyer Muhammedin a.s. Megjithëse Muhammedi a.s. u përpoq ta bindte të pranonte besimin islam, Ebu Talibi këtë nuk pranoi dhe vdiq si mosbesimtar. Kjo nuk i pengoi ata të dytë të bashkëpunojnë.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ El-Karrafi, El-Furuk, 3: 15 sipas: Jusuf El-Karadavi, *Gajru’l-muslimin fi’l-muxhtemei’l-islami*, Bejrut, 1985, 38 ose në përkthimin boshnjak në fq. 20.

⁵⁸⁷ N. Ibrahim, *Bazat e etikes islame*, op. cit, fq. 152.

⁵⁸⁸ Muhammed Husejn Hejkel, *Život Muhammedov*, Sarajevo, 1425 h./2004, fq. 209-210.

Kur Muhammedi a.s. qe pritur dhe përzënë nga Taifi me gurë dhe ofendime të rënda, dy idhujtarë të atij qyteti, Utbe ibn Rebi'a dhe Shejbe ibn Rebi'a, treguan humanitet duke e dërguar shërbetorin e tyre Adasin me kalavesh rrushi derisa, pas gurëzimit dhe lëndimeve, u strehua dhe pushonte jashtë qytetit të Taifit.⁵⁸⁹

Janë me rëndësi edhe rastet e tjera, si ai i bojkotit të kurejshitëve ndaj muslimanëve në periudhën mekase. Pas një kohe disavjeçare, një grup idhujtarësh (Hisham ibn 'Amr ibn Rebi'a, Zuhejr ibn Ebi Umejje, El-Mut'im ibn 'Adijj dhe Ebu'l-Bahter ibn Hisham) inicuan fushatën për përfundimin e bojkotit turpërues, gjë që pati sukses.⁵⁹⁰

El-Mut'im ibn 'Adijj dallohet edhe për një ngjarje tjetër. Kur Muhammedi a.s. dëshiroi të kthehej nga Taifi pas misionit të pasuksesshëm, liderët e qytetit kishin vendosur ta shpallnin të papërshtatshëm (të mos i garantojnë siguri) Muhammedin a.s. në qytetin e tij. Sipas traditës së vjetër arabe, vizën hyrëse në këso rastesh ka mundur t'ia garantojë një qytetar i Mekës. Pasi muslimanët nuk konsideroheshin qytetarë, këta as që nuk mund t'i jepnin siguri e strehim. Edhe me këtë rast u paraqit El-Mut'im ibn 'Adijj i cili rrezikoi ta merrte Muhammedin a.s. nën mbrojtje.⁵⁹¹ Muhammedi a.s. nuk e harroi, dhe, kur pas Betejës së Bedrit u shfaq dilema se ç'të bëhej me robërit e luftës, ai tha: "Sikur El-Mut'im ibn 'Adijj të ishte gjallë dhe sikur të ndërhynte për ta, të gjithë do t'ia falsha."⁵⁹²

⁵⁸⁹ Ebu'l-Hasen Ali El-Haseni En-Nedevij, *Siretu hatemi'n-nebijin*, Bejrut, 1988, fq. 97.

⁵⁹⁰ En-Nedevij, op. cit., 90-91.

⁵⁹¹ Muhammed Hamidullah, *Muhammed a.s.: život i djelo*, Sarajevo, 1983, pjesa I, fq. 145. M. Hamidullahu mbështetet te Ibn Hishami dhe El-Beladhuri.

⁵⁹² Akram Diya' al 'Umari, *Madinan Society at the Time of the Prophet*, Hemdon: International Institute of Islamic Thought, 1995, bleni II, fq. 43, duke transmetuar nga: Ibn Haxher, *Fethu'l-Bari*, bleni 7, fq. 321, sipas: A.

Edhe një rast tregon mirëkuptimin e Muhammedit a.s. ndaj idhujtarëve. Pas Betejës së Bedrit, Muhammedi a.s. e mori në mbrojtje robin Ebu'l-Bahter ibn Hisham, sepse ky e kishte mbrojtur Muhammedin a.s. në Mekë dhe ishte ndër ata që kishin inicuar dhe animuar mekasit të ndërprisnin bojkotin kundër muslimanëve.⁵⁹³

4. Pranimi i tjetrit pa kushte

Sipas Islamit, pranimi i tjetrit (jomuslimanit) dhe legjitimiteti i tij nuk varen nga korrektësia e besimit dhe bindjes së jomuslimanit.⁵⁹⁴ Kur'ani na mëson se Allahu i ka dërguar njerëzisë shumë të dërguar, rreth 124 mijë, dhe u ka dërguar edhe shpallje. Edhe shpalljet ekzistuese judeo-kristiane kanë elemente të vërtetësisë dhe për këtë arsye pasuesit e tyre quhen “pjesëtarë të familjes qiellore” (ehl'ul-kitab). Kur'ani u bën thirrje jomuslimanëve për dialog, kurse muslimanëve u bën thirrje që të dialogojnë në mënyrë të mirë me ta:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ .

“Thuaju (o i dërguar): ‘O pasues të librit, ejani (të bashkohemi) te një fjalë që është e njëjtë mes nesh dhe mes jush: Të mos adhurujmë, pos All-llabut, të mos ia bëjmë Atij asnjë send shok, të mos e konsiderojmë njëri - tjetrin zot pos All-llabut!’ E në qoftë se ata refuzojnë, ju thoni: ‘Dëshmoni pra, se ne jemi muslimanë!’” (Ali Imran, 64).

Alibašić, op. cit.

⁵⁹³ Ibnu'l-Ethir, *El-Kamil fi't-tarih*, pjesa II, fq. 22, sipas: A. Alibasic, op. cit.

⁵⁹⁴ Mbi legjitimitetin e “tjetrit” në Islam shih: Ahmet Alibašić, *The Right of Political Opposition in Islamic History and Legal Theory: An Exploration of an Ambivalent Heritage*, *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* 4, no. 1/1999, pp. 231-295.

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ .

“Ti (o Muhammed) thirr për në rrugën e Zotit tënd me urtësi e këshillë të mirë dhe polemizo me ata (kundërshtarët) me atë mënyrë që është më e mira. Zoti yt është Ai që e di më së miri atë që është larguar nga rruga e Tij dhe Ai di më së miri për të udhëzuarit.” (En-Nahl, 125).

Nuk duhet hequr nga mendja se Kur’ani mëson se Pejgamberi i fundit, Muhammedi a.s. është vetëm një nga shumë të dërguarit.⁵⁹⁵ Islami është fe e kontinuitetit, është ndërtesë së cilës i ka munguar vetëm një tullë që ajo të jetë e përkryer, kurse tulla është vetë ai (... وَلَكِنْ ... رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ... - “... ai ishte i dërguari i All-llahut dhe vulë e të gjithë pejgamberëve ...). (El-Ahzab. 40).⁵⁹⁶

Do të na çonte larg numërimi i rasteve apo ajeteve dhe haditheve të Muhammedit a.s. për të ndarë konceptin dhe parimin se pranimi i “tjetrit” nuk do të thotë edhe legjitimitim i mësimin të tij. Islami ka toleruar duke pranuar “tjetrin” e jo duke duruar “tjetrin”.⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ ... لا تُفَرِّقْ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَبِعْنَا وَأَطَعْنَا ... Ne nuk bëjmë dallim në asnjërin nga të dërguarit e Tij, dhe thanë: “Ju përgjigjëm thirrjes dhe respektoam urdhrin...”. (El-Bekare, 285).

⁵⁹⁶

لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْمَعُونَ . يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ . وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ .

“Ata (pjesëtarët e librit) nuk janë të njëjtë. Nga pjesëtarët e librit ka që janë në rrugë të drejtë, gjatë natës lexojnë ajetet e All-llahut duke u lutur. I besojnë All-llahut dhe ditës së gjykimit këshillojnë për të mirë dhe largojnë nga të këqijat, përpiqen për punë të dobishme, edhe ata janë prej të mirëve. E gfarëdo të mirë që bëjnë, ajo nuk u mohohet. All-llahu i di shumë mirë të devotshmit.” (Ali Imran, 113-115).

⁵⁹⁷ وَتَحْكُمُ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ .

“(E zbritëm) Që ithtarët e Inxhilit të gjykojnë sipas asaj që All-llahu e zbriti në të. E

Këtë do ta materializojmë me dokumentin juridik të kohës së Muhammedit a.s., të njohur si Karta e Medinës (Sahifeh), e cila paraqet aspektin formal të tolerancës – pranimi (juridik) islam të ‘të tjerëve’. Njëkohësisht ky dokument konsiderohet edhe si kushtetuta e parë e shkruar, e praktikuar në botë, a cila jomuslimanëve u ka garantuar lirinë e ndërgjegjes, fesë dhe gjykimit sipas ligjeve të fesë së tyre⁵⁹⁸, ose, përkthyer në gjuhë bashkëkohore, karta u ka garantuar jomuslimanëve pavarësi, autonomi kulturore, fetare dhe juridike në kuadër të shtetit islam.

Sikurse thotë studiuesi boshnjak Ahmed Alibashiq, pa qëllim që ta glorifikojmë mënyrën e rregullimit osman të marrëdhënieve ndërmjet bashkësive të ndryshme fetare, të njohur si *sistemi i mil-letit*, mendojmë se ky sistem është më afër atij të Kartës së Medinës. Edhe fanatikët si Bernard Lewis dhe Elie Kedouri pranojnë se kalimi i Perandorisë Osmane nga sistemi–mil-letit, në të cilin formalisht jomuslimanët ishin të diskriminuar, në sistemin e shteteve nacioanale, në të cilin të gjithë qytetarët formalisht janë të barabartë para ligjit, ka qenë një hap mbrapa në çështjen e të drejtave të jomuslimanëve.⁵⁹⁹

kaush nuk gjykon sipas asaj që All-llahu e zbriti, të tillët janë mëkatarë të dalë jashtë rrugës së Zotit.” (El-Maidetu, 47).

⁵⁹⁸ Sulltan Ahmed Kureshi, *Letrat e Muhammedit a.s.*, Shkup, 2004, fq. 63-74 por edhe librin përgjithësisht; apo shih M. Hamidullah, *Jeta dhe vepra në ndonjë nga gjuhët botërore*.

⁵⁹⁹ Shih: B. Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford University Press, 1993), Benjamin Braude dh Bernard Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vols., New York: Holmes and Meier, 1982, Elie Kedouri, *Minorities*, në *The Catham House Version and Other Middle-Eastern Studies* (Hanover, N.H.: University Press of New England, 1984). Mbi pozitën e Kishës Ortodokse Serbe nën sundimin turk shih: Mirko Mirković, *Pravni položaj i karakter Srpske crkve pod turskom vlašću (1459-1766)*, Beograd, 1965 dhe Boris Nilević, *Srpska pravoslavna crkva u BiH do obnove Pečke patrijaršije*, Sarajevo, 1990. Te Mirković lexojmë edhe mendimin se Kisha Ortodokse Serbe

Studiuesi i njohur me përmasa botërore Muhammed Hamidullah thotë që njëzet vjet pas vdekjes së Muhammedit a.s. muslimanët u përçanë thellë, duke shkaktuar edhe konflikte të armatosura. Mirëpo, këtë gjendje kaosi nuk e shfrytëzuan jomuslimanët për qëllimet e tyre. Në këto rrethana donte për përfitonte perandori bizantin Konstantini II, i cili u shkroi kristianëve në shtetin musliman ta shfrytëzonin rastin për kryengritje kundër armiqve të fesë së tyre, mirëpo ata u përgjigjën: “Këta armiq të fesë sonë janë më të këndshëm se ti.”⁶⁰⁰

Në rastet e shkeljes së izoluar të të drejtave të jomuslimanëve nga muslimanët sot në botë, kemi të bëjmë me shkeljet e natyrës kulturore, psikologjike dhe sociologjike. Krenaria dhe epërsia që dikur e kishin muslimanët sot nuk ekziston, ndaj shkeljet e të drejtave të jomuslimanëve janë manifestim i mbrojtjes së ‘islamijetit’ të tyre.

IV. Pozita e të tjerëve në të drejtën islame

Islami nuk është vetëm fe e preferimeve morale, por edhe fe aksioni, fe praktike, ndaj edhe porositë dhe urdhëresat morale janë shndërruar në të drejta dhe detyrime të ndërsjella të muslimanëve dhe jomuslimanëve. Në Islam nuk ka ndonjë dallim ndërmjet përgjegjësisë dhe detyrimit. Ato janë bashkë. Sheriati, sikurse edhe të gjitha kushtetutat dhe ligjet pozitive, kërkojnë nga qytetarët lojalitet: nga muslimanët në të gjitha hollësitë e nga jomuslimanët në ato pika ku nuk preken të drejtat e tyre fetare.

në Perandorinë Osmane ka qenë ‘shtet në shtet’.

⁶⁰⁰ Muhammed Hamidullah, *Tolerance in the Prophet's Deeds at Madina*, pp. 26-27.

Lexuesit modern disa dispozita mund t'i duken arkaike apo të vjetëruara, por duhet pasur parasysh se shumica e këtyre dispozitave janë shkruar para 12 shekujsh, atëherë kur "tjetri" nuk është respektuar as minimalisht. Po ashtu, jemi përpjekur ta ruajmë terminologjinë klasike, edhe pse në disa raste mund të diskutohet për formulime të reja.

1. Rregull e përgjithshme: Muslimanët dhe jomuslimanët kanë të drejta dhe detyrime të njëjta

Është rregull e përgjithshme që muslimanët dhe jomuslimanët kanë detyrimet dhe të drejtat të njëjta, pos në rastet kur bëhet fjalë për dallimin në fe. Këtë e dëshmojnë edhe fjalët e Aliut r.a.: "Ata (jomuslimanët) paguajnë xhizjen që pasuria e tyre t'u mbrohet sikurse edhe pasuria jonë dhe gjaku i tyre të mbrohet sikur edhe yni."⁶⁰¹

Sulmi ndaj jomuslimanit në kontratë është i ndaluar dhe mëkat. Muhammedi a.s. thotë:

"Kush e mbytë jomuslimanin në kontratë (që nuk është në luftë me muslimanët) nuk do të ndienë aromën e xhenetit, kurse ajo degjohet 40 vjet ecje".⁶⁰²

Aliu r.a. pajtohet se liria personale është e garantuar për jomuslimanin dhe pohon: Për ta si për ne, dhe ndaj tyre si ndaj nesh. Ata e japin xhizjen për të qenë (të garantuara) pasuritë e tyre si pasuritë tona dhe gjaku i tyre si gjaku ynë."⁶⁰³

⁶⁰¹ Ibn Qudane, *El-Mugni*, 8: 445, *El-Beda'î*, 7: 111 nga: A. Zejdan, *Abkarni'dh-dhimijîn ve'l-muste'minin*, 89. Shih: El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, 11.

⁶⁰² Sahihu'l-Buhari, Musned Ahmed, Sunenu'n-Nesai, Sunenu Ibn Maxhe. Shih: El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, 12.

⁶⁰³ Et-Tasanij, vëll., VII, fq. 111, sipas: Abdulkerim Zejdan, *Individi dhe shteti në shëriatin islam*, Prizren, 1421 h./2000, fq. 75.

Edhe pse shumë juristë muslimanë kanë menduar ndryshe, vrasësi i jomuslimanit mbytet sipas mësimit të Ebu Hanifes, Sha'biut, Nehaiut, Ibn Ebi lejlit, Umer Ibn Abdulazizit e të tjerëve.⁶⁰⁴

Juristët muslimanë janë eksplicitë se muslimanët kanë detyrim t'i mbrojnë jomuslimanët nga agresioni i jashtëm. Kështu, në një vepër hanbelite, shkolla më konservatore islame, shkruan: "Është detyrim i imamit t'i mbrojë jomuslimanët me kontratë (dhimmitë) dhe ta pengojë atë që i shqetëson, t'i ata lirojë nga robëria dhe të pamundësojë atë që u dëshiron pakëndshmëri nëse janë në territorin tonë, qoftë vendi i sulmuar krejtësisht me jomuslimanë." Kjo ngaqë "ndaj tyre aplikohen dispozitat islame dhe se kontrata e tyre është e vazhdueshme, ndaj pushteti islam ka po ato detyrime sikurse edhe ndaj muslimanëve."⁶⁰⁵

Juristi malikit El-Karrafi, në veprën e tij të njohur *El-Furuk* shkruan se Ibn Hazmi ka thënë: "Kush nga jomuslimanët ka kontratën e mbrojtjes, kurse armiku nga dar'ul-harbi (territori jomusliman) tenton ta sulmojë, kemi për detyrë të dalim në luftë me armë dhe pajisje dhe të vdesim në këtë rrugë, duke e mbrojtur kështu atë që është në mbrojtje të Allahut dhe të Dërguarit të Tij, sepse dorëzimi i tyre është shkelje e kontratës së mbrojtjes."⁶⁰⁶ El-Karrafi pohon se për këtë çështje ekziston konsensus i dijetarëve islamë.

Gjendja e Arabisë para Islamit ishte në shenjë hakmarrjesh personale dhe fisnore, në shenjë vrasjesh dhe plaçkitjesh. Këtë gjendje Islami e ktheu në një realitet në të cilin sundonin ligjet dhe gjykatat, qofshin ato brenda

⁶⁰⁴ El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, 12-13.

⁶⁰⁵ Metalib ul'n-nuha, 2: 602-603 (vepër hanbelite). sipas: A. Alibasic, op. cit.

⁶⁰⁶ El-Furuk, 3: 14-15; 119. Shih: El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 9-10. Krahaso: Abdulkerim Zejdan, op. cit., fq. 76.

shtetit islam qoftë brendashtetërore. Nëse një palë bëhet agresive dhe përdor dhunën, forcat e paanshme duhet ta pengojnë dhunën dhe të vendosin rendin. Allahu në Kur'an thotë:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى
فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ...

“Nëse dy grupe besimtarësh tentojnë të luftojnë ndërmjet tyre, ju pajtojeni ata, e në qoftë se ndonjëri prej tyre e sulmon tjetrin, atëherë luftojeni atë grup që vërsulet me pa të drejtë, derisa t'i bindet udhëzimit të All-llabut, e nëse kethebet, atëherë me drejtësi bëni pajtimin ndërmjet tyre, mbani drejtësinë, se vërtet All-llahu i do të drejtën.” (El-Huxhurat, 9).

Është me rëndësi sipas Kur'anit që pas pushimit të agresionit, drejtësia duhet të respektohet për eliminimin e mosmarrëveshjeve, duke mos i bërë padrejtësi asnjërës palë. Sepse, paqja pa drejtësi është vetëm tirani:

... فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ.

“...e nëse kethebet, atëherë me drejtësi bëni pajtimin ndërmjet tyre, mbani drejtësinë, se vërtet All-llahu i do të drejtën.” (El-Huxhurat, 9).

Do të kujtojmë një rast nga historia e hershme islame, nga koha e Omer Ibn Abdulazizit (99-101 h.). Ai mori një ankesë nga populli i Samarkandit se ushtria muslimane e kishte okupuar qytetin e tyre si rezultat i shkeljes së mosmarrëveshjes nga ana e muslimanëve. Halifi urdhëroi hetime nga kadiu suprem, i cili mori vendim se ushtria muslimane duhej të tërhiqej nga qyteti.⁶⁰⁷

Kemi një rast interesant në kohën e Ibn Tejmijes. Në këtë kohë tatarët okupuan Sirinë dhe zunë robër shumë muslimanë dhe jomuslimanë. Ibn Tejmije dhe disa muslimanë shkuan te Kutlushahu për të kërkuar liri-

⁶⁰⁷ Fethi Osman, op. cit., fq. 228.

min e robërve. Pas shumë bisedimeve, lideri tatar pranoi lirimin e muslimanëve, por Ibn Tejmije nuk pranoi derisa nuk liroheshin edhe robërit jomuslimanë, hebrenjtë dhe kristianët, sepse shteti islam ka kontratë për mbrojtjen e tyre. Pas shumë bisedimesh, Kutlushahu pranoi.⁶⁰⁸

Në mënyrë të ngjashme veproi edhe Omer Ibn Abdulazizi në vitin 99-101 hixhrij, kurse fetva të ngjashme dha edhe juristi egjiptian El-Lejth ibn Sa'd.⁶⁰⁹

Krahas ajeteve, ka shumë hadithe që flasin për mbrojtjen e të drejtave të jomuslimanëve nga shteti islam:

“Kush i bën padrejtësi jomuslimanit nën kontratë (muahiden) dhe e privon nga e drejta ose e ngarkon mbi mundësitë e tij, ose i merr diçka pa vullnetin e tij, unë do ta akuzoj atë në ditën e gjykimit.”⁶¹⁰

“Kush do ta shqetësojë jomuslimanin nën kontratë (dhimmiun) unë do të jem kundërshtari i tij, kurse kundërshtar i kujt jam unë, do ta ngadhënjej atë në ditën e gjykimit.”⁶¹¹

“Kush e shqetëson dhimmiun më ka shqetësuar mua. E kush më shqetëson mua e ka shqetësuar Zotin.”⁶¹²

Disa juristë muslimanë, sikurse juristi hanefi Ibn Abidin, shkojnë më larg duke thënë se zullumi ndaj jomuslimanit është zullum më i madh sesa ndaj muslimanit, sepse ata në shoqërinë muslimane janë më të dobët, kurse zullumi ndaj të dobët është mëkat më i madh.⁶¹³

Ebu Jusufi, në veprën e tij *El-Haraxh* (15-16), thotë se Aliu r.a. i shkroi një mëkëmbësi të tij: “Kur t'i kapësh

⁶⁰⁸ El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*. Felmi Huvejdi, *Muvatinun la dhimmijun*, Kajro, 1990, 114.

⁶⁰⁹ Felmi Huvejdi, *Ibid.*, fq. 114.

⁶¹⁰ Sunenu Ebi Davud dhe El-Bejheki, *Es-Sunen'ul-kubra*, 5: 205 në: Ahmet Alibašić.

⁶¹¹ El-Hatib me sened të mirë në: Ahmet Alibašić.

⁶¹² Et-Taberaniu në El-Eysetu me hasen sened në: Ahmet Alibašić.

⁶¹³ El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, 11.

deri te ata (jomuslimanët) mos ua shit rrobat as verës as dimrit, as ushqimin e tyre, as kafshën me të cilin shërbehen (që t'ua paguash detyrimet ndaj shtetit). Dhe mos i godit kurrë për shkak të dirhemëve dhe mos i keqtrajto për shkak të dirhemëve, dhe asnjërit prej tyre mos ia shit mallin për shkak të pagesës së haraxhit, sepse na është urdhëruar që prej tyre të marrin tepricën. Nëse nuk i respekton udhëzimet e mia Allahu do të dënojë edhe nëse nuk të dënoj unë, e nëse mësoj se nuk sillesh kështu, do të ndërroj.” Mëkëmbësi iu përgjigj: “Atëherë do të të kthehem çfarë kam shkuar prej teje.” Atëherë Aliu r.a. konfirmoi udhëzimet e tij: “Qoftë të kthehesh ashtu si ke shkuar.”

Mëkëmbësin e tij Ebu Ubejd ibn El-Xherrahut Omeri a.s. e porositi: “Mos i lër muslimanët t’u bëjnë padrejtësi, t’u bëjnë dëm dhe t’ua shpenzojnë pasurinë në mënyrë të paligjshme.”

Për më tepër, Omeri r.a., kur ishte i shtrirë për vdekje nga lëndimi që ia dha një jomusliman, persiani Ebu Lu’lu’ el-Mexhusi, pasardhësit ende të panjohur i porositi: “Ja lë emanet pasardhësit tim të kujdeset ndaj jomuslimanëve, ta respektojë kontratën që kemi me ta, t’i mbrojë nga armiku dhe të mos i ngarkojë përtej mundësive të tyre.”⁶¹⁴

Imam Et-Taberiu, në historinë e tij të famshme, thotë (4: 218) se Omeri r.a., kur kishte delegacione nga krahinat e ndryshme të shtetit të tij, pyeste në mënyrë të veçantë për gjendjen e shtetasve jomuslimanë. Këtë gjendje do ta ilustrojmë me disa shembuj.

Rasti vijues është tepër i njohur: I biri i Amr ibn Asit garonte në vrapim me një kopt dhe humbi. I zemë-

⁶¹⁴ El-Buhari, Sahih, Jahja ibn Adem në: El-Haraxh, fq. 74 dhe El-Bejheki në: Es-Sunen 9: 206.

ruar për shkak të humbjes e goditi të birin e koptit, duke i thënë se ai (i biri i Amrit) është “pasardhës i njerëzve të famshëm” (dhe si guxon ai ta mundë këtë). Pas kësaj kopti iu ankua halifit Omer. Ky kërkoi që Amr ibn Asi të jetë i pranishëm bashkë me të birin. E autorizoi koptin që ta godiste të birin e Amrit, por edhe mëkëmbësin, sepse pushteti i tij e kishte mundësuar veprimin e të birin. Kopti refuzoi duke thënë se llogaritë janë barazuar. Atëherë Omeri r.a. i drejtoi Amrit fjalët e tij të njohura: “Prej nga ajo e drejtë që prej njerëzve të bëni robër kur nënat e tyre i kanë lindur të lirë.”⁶¹⁵

Madje, edhe përgojimi ndaj jomuslimanëve konsiderohet i ndaluar, sikurse edhe përgojimi i muslimanëve.⁶¹⁶

Të gjithë dijetarët, pastaj sunduesit, por edhe vetë qytetarët, kur flasin për domosdoshmërinë e drejtësisë në teorinë dhe praktikën muslimane, e kanë parasysh hadithin e Muhammedit a.s. se “Drejtësia e sunduesit / pushtetit një ditë është më e mirë se 70 vjet ibadet (nafilë).”⁶¹⁷

2. Drejtësia dhe mbrojtja sociale

Jomuslimanët janë të barabartë edhe në mbrojtjen sociale. Shoqëria duhet ta ndihmojë atë që është i paaftë për punë, respektivisht atë qëi punon, po që mjetet materiale nuk i mjaftojnë.⁶¹⁸ Kjo ka ndodhur shumë herët, qysh në kohën e Ebu Bekrit r.a.. Komandanti Halid ibn

⁶¹⁵ El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 27. Krrs.: Rozhe Garodi, *Islami dhe kultura*, Sarajevë, 1411 h./1991, fq. 114 e tutje.

⁶¹⁶ Hashijet Ibn Abidin ala ed-Durri'l-mukhtar, Istanbul, 3: 344-246. Shih: El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 16.

⁶¹⁷ Kale Resul'ull-llahi sal-la'll-llahu alejhi we sel-leme adl'us-sultani jewmen vahiden efdalu min ibadeti seb'ine seneten. Sipas: El-Gazali, *Savjeti vlastima*, Sarajevë, 1421 h./2001, fq. 48.

⁶¹⁸ Abuhasan Beni Sadr, op. cit. fq. 106.

Velidi, si përfaqësues i muslimanëve, lidhi kontratë me jomuslimanët në Hira të Irakut për t'u liruar nga xhizja dhe për t'i ndihmuar atyre nga arka shtetërore për rastet sociale në mesin e jomuslimanëve.⁶¹⁹ Kjo ndodhi në kohën e Ebu Bekrit r.a. dhe në prani të shumë as'habëve dhe askush nuk kundërshtoi. Ky veprim në të drejtën islame është konsensus në heshtje.

Në rastin vijues, Omeri r.a. kaloi pranë hebreat që kërkonte lëmoshë dhe e pyeti për shkakun. Kur mësoi se për shkak të moshës dhe dobësisë nuk kishte mundësi të fitonte për vete dhe për familjen e tij, e dërgoi te arkëtari i thesarit shtetëror (bejt'ul-mal) dhe i urdhëroi që hebreat dhe të tjerëve si ai t'u paguante një shumë modeste për jetë normale, duke thënë: "Nuk jemi të drejtë ndaj tij nëse në rini ia marrim xhizjen e në pleqëri lejojmë të përçmohet".⁶²⁰

Omeri r.a. ka vepruar në mënyrë të ngjashme edhe ndaj kristianëve të sëmurë në Damask, kur nga zekati i tubuar u ka caktuar (nga arka shtetërore) pagë të rregullt për të jetuar denjësisht. Në bazë të këtij rasti dhe rasteve të Pejgamberit a.s., juristët muslimanë lejojnë shpenzimin edhe të zekatit të jomuslimanët e varfër.⁶²¹

Juristi shafiit Imam En-Neveviu, në veprën e tij enciklopedike *El-Minhaxh*, pohon se ndër detyrimet kolektive të muslimanëve bën pjesë edhe largimi i telasheve të tyre sikurse janë veshja dhe mbathja e skamnorëve, ushqimi i të uriturve, lirimi i robërve etj., nëse këto nevoja nuk mund t'i mbulojnë zekati dhe arka shtetërore.⁶²²

Mendimtari bashkëkohor musliman Beni Sadr pohon se në natyrën islame është që bashkëpunimi në as-

⁶¹⁹ Ebu Jusuf, El-Haraxh, 144, në: El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 16.

⁶²⁰ Ebu Jusuf, El-Haraxh, 144. Shih: El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 16.

⁶²¹ Ebu 'Ubejd, El-Emval. El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 47.

⁶²² El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 17.

pektin social është i domosdoshëm, por për të pasur sukses, këtë ndërmarrje duhet ta marrin edhe shtetet përreth, dmth. bashkësia ndërkombëtare. Shoqëria islame është përgjegjëse për çdo varfanjak apo të shfrytëzuar në botë. Kjo do të shmangte vatrat e krizave dhe do të plotësonte një porosi kur'anore:

...تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...

“... Ndihmohuni mes vete me të mira dhe në të mbara, e mosni në mëkate e armiqësi...”.(El-Maidetu, 2).⁶²³

3. Mbrojtja e pasurisë

Krahas jetës, në shetin islam jomuslimanëve u garantohet edhe pasuria, duke inkuadruar këtu edhe pronën e alkoolit dhe mishin e derrit. Me fjalë të tjera, alkooli dhe mishi i derrit sipas juristëve islamë, nuk mund të jenë objekt i shitblerjes nga ana e muslimanëve, sepse nuk kanë vlerë përdoruese dhe për këtë arsye nuk trajtohen si pasuri.

Mirëkuptimi ndaj jomuslimanëve është i pranishëm edhe në Andaluzinë –Spanjën muslimane në fillim të shekullit VIII, 80 vjet pas vdekjes së Muhammedit a.s.. Tarik Ibn Zijadi, pushtuesi i Spanjës, ua dha instruksionet e famshme ushtarëve të tij: “Ne u ofrojmë mbrojtje dhe siguri të gjithëve që kanë kapur shpatën kundër nesh. Kurrfarë preje nuk do të merret nga askush. Madje as pjesa më e vogël e pasurisë nuk do t’i merret askujt, as që toka apo prodhimet verore të ndokujt do të konfiskohen. Banorët e Spanjës do të jenë plotësisht të lirë t’i ndjekin bindjet dhe praktikën e tyre religjioze, Cilido ushtar musliman që do t’i dëmtojë kishat apo vendet e

⁶²³ Abuhasan Beni Sadr, op. cit. fq. 107.

tjera të tyre për lutje do të dënohet rreptë.”⁶²⁴

Juristët klasikë muslimanë konsiderojnë që nëse dikush ia derdh alkoolin muslimanit, nuk e ka për detyrë “ta zhdëmtojë”. Madje, do të shpërblehet. Juristët hanefitë konsiderojnë se muslimani duhet ta zhdëmtojë jomuslimanin, sepse atyre feja ua lejon konsumimin e këtyre prodhimeve dhe se Islami ua lejon shitblerjen e tyre, me kusht që të mos ua shesin muslimanëve dhe të mos i shesin publikisht në mjedisin musliman. Në pajtim me barazinë juridike të muslimanëve dhe jomuslimanëve dënimi sheriatik për vjedhje është i njëjtë, pa marrë parasysh nëse është vjedhur pasuria e muslimanit apo jomuslimanit.

4. Liria e fesë

Së drejtës për jetë dhe të pasurisë për jomuslimanët i shtohet edhe liria e fesë, e besimit dhe e predikimit të fesë. Sipas teologjisë islame, liria e besimit duhet të jetë rezultat i qëllimit dhe me vullnet të lirë.⁶²⁵ Ajeti vendimtar për këtë është: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ - “Në fe nuk ka detyrim”. (El-Bekaretu, 256). Po ashtu, jomuslimanët nuk duhet fyer dhe mbi bindjet dhe shenjtëritë e tyre nuk mund të shfaqim shëmti:

وَلَا تُسَبُّوا الدِّينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ .

“Ju mos ua shani ata (zota) që u luten (idhujtarët), pos All-llahut, e (si hakmarrje) të fyejnë All-llahun nga armiqësia, duke

⁶²⁴ Ibid, fq. 239-240.

⁶²⁵ Fethi Osman, Džihad: Legitimna borba za ljudska prava, në: Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate, Sarajevë, 1996, fq. 218.

mos ditur (për madhërinë e Tij). Kështu Ne ia kemi zbuluar çdo populli veprimin e vet, mandej e ardhmja e tyre është te Zoti i tyre, e Ai i shpërblen për atë që vepruan.” (El-En’am, 108).

Kjo gjë pritet edhe nga jomuslimanët kundrejt muslimanëve.

Juristët islamë përcaktojnë qartë se hebrenjve nuk mund t’u urdhërohet të punojnë gjatë ditës së shtunë, as kristianëve ditën e diell, nëse besojnë se kjo për ta është e ndaluar të punojnë. Kjo bazohet në thënien e Muhammedit a.s.: **“Vetëm juve hebrenjve nuk ju lejohet të punoni të shtunën.”**⁶²⁶

Kemi një rast edhe me politeistët (mushrikët). I biri i Ebu Xhehlit, Ikromahu, kishte luftuar kundër muslimanëve dhe kishte armiqësi të mëdha ndaj Muhammedit a.s.. Mirëpo, pas humbjes nga muslimanët, i pashpresë e për t’iu shmangur hakmarrjes, Ikromahu vendosi të shkonte në Abisininë fqinje. Bashkëshortja e Ikromahut erdhi te Muhammedi a.s. dhe e pyeti nëse mund të kthehej Ikromahu në Mekë dhe të vazhdonte me jetën dhe besimin e tij të adhurimit. Muhammedi a.s. i tha se feja është çështje ndërgjegjeje kurse ndërgjegjja është e lirë. Pas kësaj, Ikromahu u kthye në Mekë dhe shkoi te Pejgamberi a.s. për t’u siguruar për premtimin e dhënë. Muhammedi a.s. i dha siguri, edhe pse i përmenduri u kishte shkaktuar muslimanëve dhunë e dëme të shumta.⁶²⁷

Kur’ani mëson se nëse një politeist kërkon strehim nga muslimanët, ai duhet t’i jepet.

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَا آمَنَهُ ذَلِكَ

⁶²⁶ Sunenu’n-Nesai dhe Sunenu’t-Tirmidhi. Krihs.: El-Karadavi, *Gajru’l-muslimin*, fq. 43.

⁶²⁷ Sipas: Ahmed Abdus-selam, E drejta e popujve islamë në lirinë e besimit dhe në vetëvendosje, në: Nexhat Ibrahim, *Islami si provokim global*, Shkup, 2006, fq. 150.

بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ.

“E nëse ndokush prej idbujtarëve të kërkon strehim, ti strehoje në mënyrë që t’i dëgjojë fjalët e All-llahut (Kur’anin), e mandej përcille deri në vendin e tij të sigurt. Këtë, ngase ata janë popull që nuk e di (të vërtetën e fesë islame).” (Et-Tewbeh, 6).

Me këtë rast nuk duhet ngatërruar çështjen e besimit të jomuslimanit dhe të renegatit. Me pranimin e Islamit muslimani obligohet me dispozitat islame dhe me besimin e tij, e nëse bëhet renegat ai e tradhton zotimin e tij; i shkakton dëm dhe i kundërvihet shtetit, andaj e meriton dënimin.⁶²⁸

Madje, ushtrisë muslimane i ndalohet të dëmtojë edhe bimët, kafshët, të lashtat dhe resurset etj. Duhet shmangur rrëmujës në shoqëri dhe natyrë.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ
الْفُسَادَ.

“Ka ndonjë nga njerëzit që fjala e tij të mahnit, por vetëm në këtë botë (meqë në botën tjetër gjykon Ai që i di të fshehtat), dhe për atë që ka në zemrën e tij, e paraqet All-llahun dëshmues, e në realitet ai është kundërshtari më i rreptë. E posa të kethebet ai në tokë, vepron të bëjë shkatërrim në të, të asgjësojë të korrat (mbjelljet) dhe gjallesat. E All-llahu nuk e do çrregullimin (fesadin).” (El-Bekareh, 204-205).

Muslimanët në këtë botë duhet të bashkëjetojnë me jomuslimanët derisa ata nuk e shndërrojnë armiqësinë e tyre në agresivitet të hapur dhe në rrëmujë të hapur.⁶²⁹

⁶²⁸ Abdulkerim Zejdan, op. cit., fq. 79. Të gjithë ata që punojnë kundër interesave të shtetit të vet dënohen me dënime drastike. Dënimi ndaj renegatëve aplikohet në të gjitha shtetet e botës. Këtë e shohim edhe këtyre kohëve të fundit kur shteti më “demokratik” në botë, ShBA-të i dënon rreptë të gjithë, madje edhe ata që solidarizohen me të ashtuquajturin ndihmës të “boshtit të së keqes.”

⁶²⁹ Abuhasan Beni Sadr, op. cit. fq. 113-114.

5. Mbrojtja e objekteve fetare

Islami mbron edhe objektet fetare jomuslimane. Në kontratat e shumta ndërmjet muslimanëve dhe popullsisë domicile kristiane në shekujt e parë përmendet klauzola mbi mbrojtjen e kishave. Historiani dhe komentuesi i Kur'anit, Et-Taberiu thotë se në *Abdname*, të cilën e shkroi Omeri r.a. me banorët e Jerusalemit, Omeri r.a. me rastin e marrjes së çelësave të qytetit ka shkruar se “Omeri r.a. u garantonte jetën, pasurinë, kishat dhe kryqet e tyre ... se askush nuk do të banojë në kishat e tyre, as nuk do t'i rrënojë ato, as që do të marrë ndonjë gjë nga ato, as do t'i mënjanonte kryqet, as çkado qoftë nga pasuria e tyre...”⁶³⁰

Edhe historianët edhe juristët islamëshënojnë ngjarjen e vitit 636 kur Omeri r.a. hyri në Jerusalem. Duke i ofruar të falte namazin në Kishë, Omeri refuzoi me pretekst se akti i tij do të shfrytëzohej nga muslimanët për t'i kthyer kishat në xhami.

Në këtë aspekt, El-Karadavi dha një fetva se muslimanëve iu lejohet të falin bajramin në kishë apo sinagogë nëse kjo iu jepet nga kristianët apo hebrenjtë me kusht që muslimanët të mos kenë për qëllim ta sondërojnë atë në xhami.⁶³¹

Shënohet se edhe Halid ibn Velid iu dha një *Ahdname* banorëve të Anatës se kanë të drejtë “të cingërrojnë kambanat në cilëndo kohë gjatë natës apo ditës, pos në kohën e namazit dhe se gjatë festave të tyre kanë të drejtë të bartin kryqe në procesionet e tyre.”⁶³²

Kjo ndoshta nuk është në nivel të kërkesave bashkë-

⁶³⁰ El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 19.

⁶³¹ El-Karadavi, *Min Hedji'l-islam*, 2: 668, 670.

⁶³² El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 19.

kohore të të drejtave njerëzore, por është shumë më tepër nga ajo që pakicat muslimane apo jomuslimane gëzojnë sot në shumicën e shteteve pluraliste.

Sa i përket ndërtimit të kishave në vendet të cilat muslimanët i kanë pushtuar me forcë (anveten), shumica e juristëve mendojnë se aty jomuslimanët nuk kanë të drejtë të ndërtojnë kisha. Një pakicë, sikurse zejditët dhe Ibn Kasimi malikit, mendojnë se këtë mund ta bëjnë me leje të pushtetit (që sot është praktikë edhe për xhamitë). Edhe pse mendim i pakicës, ky ka qenë dominues gjatë historisë. Mirëpo, sot nuk është me rëndësi nëse është pushtuar një vend me forcë apo pa të. Është me rëndësi se dhunë ka pasur nga të dyja palët. Një kohë muslimanët luteshin që t'i gëzonin të drejtat që i gëzojnë jomuslimanët në shtetin islam, dhe e kundërta.⁶³³

Historiani Beladhuri thekson se halifët emevitë kanë tentuar t'i bëjnë për vete kristianët që t'ua prishin kishën e shën Jovanit me qëllim që ta zgjerojnë xhamitë emevite. Ata refuzuan, kështu që El-Velid ibn Abdulmeliku e rrënoi me forcë kishën. Kur erdhi Omer ibn Abdulazizi, kristianët iu drejtuan për kthimin e kishës. Ai vendosi ta kthente kishën nëse nuk merreshin vesh me kristianët. Xhamia nuk u prish pasi rënë në ujdi me kristianët.⁶³⁴

Lidhur me këto çështje Ann Elizabeth Mayer konstaton: "Përkundër incidenteve jokorrekte ndaj jomuslimanëve, është e ndershme të thuhet se bota muslimane, e matur me standardet e praktikës së atëhershme evropiane, ka qenë përgjithësisht shumë më toleranteë dhe më humane në qëndrimin e saj ndaj pakicave fetare."⁶³⁵

Edhe vetë Muhammedi a.s. ua ka lejuar kristianëve

⁶³³ El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 20 dhe fq. 65.

⁶³⁴ Futuhu'l-buldan, 171-72. El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 29.

⁶³⁵ Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, 1999, fq. 136.

të luten në xhaminë e tij në Medinë, derisa muslimanët e tjerë tentuan t'i pengonin.⁶³⁶ Së këtejmi, edhe juristi konservator Ibn'ul-Kajjim u lejon hebrenjve dhe kristianëve të hyjnë në xhami dhe të kryejnë lutjet e tyre me kusht që kjo të mos bëhet traditë.⁶³⁷

6. Liria e lëvizjes dhe e qëndrimit dhe e drejta e punës

Qytetarët e shtetit islam “kanë të drejtë qarkullimi brenda dhe jashtë. Nuk lejohet të ndalohen qytetarët të udhëtojnë jashtë vendit, po ashtu nuk lejohet të detyrohen të qëndrojnë në këtë apo në atë vend, përveçse me vendimin e gjykatësit (suprem), i cili i shpjegon arsyet dhe rrethanat”.⁶³⁸ Jomuslimanëve u është lejuar edhe liria e lëvizjes, e punës dhe e vendqëndrimit.⁶³⁹ Përjashtim bën liria e lëvizjes në Hixhaz të Arabisë, të cilin Islami e konsideron zonë të shenjtë, kurse në lirinë e punës ndalohet kamata dhe shitja e alkoolit për muslimanët dhe në lagjet e tyre.⁶⁴⁰

Jomuslimanët kanë të drejtë të formojnë organizatat e tyre fetare, mund të ruajnë gjuhën e tyre, mund të punojnë dhe mund të shkollohen. Madje, mund të shkollohen edhe në shkollat muslimane, sikurse papa Silvesteri II, i cili shkollimin e tij e bëri në Universitetin e Kordobës në Spanjë.⁶⁴¹

Të gjithë qytetarët brenda shtetit islam kanë të drejtë

⁶³⁶ Ibn Ishak në Sire. El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 47.

⁶³⁷ Ibnul-Kajjim, El-Hedju'n-nebevi. El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 47.

⁶³⁸ Muhammed Sejid Ahmed El-Musejer, *Për kushtetutën islame*, Kaçanik, 1426 h./2005, fq. 116.

⁶³⁹ Ismail Raji al-Faruqi, op. cit., fq. 298.

⁶⁴⁰ Ndalimet e qarkullimit duhet të bëhen nga ana e gjykatës dhe me arsyetim. Gjerësisht: Muhammed Sejid Ahmed El-Musejer, op. cit., fq. 116-119.

⁶⁴¹ Takvim Islamske zajednice BiH për vitin 1972, Sarajevë, fq. 144.

tën “për punë dhe fitim” dhe këtë e kanë të “garantuar”.⁶⁴² Ata janë të lirë të lëvizin dhe të gjejnë punë brenda territorit islam, pa synime t’i shkaktohet dëm shtetit islam. Prona dhe pasuria e njeriut, fryt i punës së tij të ndershme, është e drejtë e atij njeriu. Asnjë njeri nuk mund të privohet nga puna dhe nuk mund të shfrytëzohet pronat e tij private. Kjo e drejtë është e përgjithshme dhe si të tillë e kanë edhe jomuslimanët.

Të gjithë punëtorët kanë të drejtë që për punën e njëjtë të kompensohen njëllë, pa marrë parasysh nëse është mashkull apo femër, musliman apo jomusliman, zezak apo i bardhë, të konsultohen rreth punës dhe të marrin vendime për të mirën e përgjithshme.⁶⁴³

Madje, sipas Ebu Jusufit, “pronarit të tokës me tatum, që për shkak të varfërisë nuk mund ta punojë tokën, i jepet sasi e mjaftueshme e kredisë nga arka shtetërore për të punuar dhe shfrytëzuar tokën e tij.”⁶⁴⁴

7. Jomuslimanët në shërbimet publike

Jomuslimanët mund të marrin pjesë edhe në pushtet. Jomuslimanët në Islam nuk mund të kryejnë detyra që në vete ngërthejnë hyjnoren dhe botëroren, sikurse është hilafeti ose drejtimi i shtetit.

Historikisht, shumë qendra islame, sikurse Kajro, Bagdadi, Damasku kanë pasur jomuslimanë në pozita të ndryshme shtetërore, praktikë nga e cila do të duhej të merrnin mësim deri edhe shtetet që synojnë demokracinë.

Për shkak të mirëkuptimit musliman, jomuslimanët kanë dominuar në disa profesione, sikurse në këmbimin

⁶⁴² Muhammed Sejid Ahmed El-Musejer, op. cit., fq. 135 e tutje.

⁶⁴³ Abulhasan Beni Sadr, op. cit., fq. 103-105 dhe 106 dhe 110.

⁶⁴⁴ Abdulkenim Zejdan, op. cit., fq. 93.

e valutave, medicinë, argjendari, shitjen e ilaçeve etj.⁶⁴⁵

Gjatë periudhës së Omer ibn Hattabit mjaft të huaj kanë punuar në institucionet muslimane. P.sh. Omeri i shkroi guvernatorit të tij në Siri: “Na dërgo një grek, që mund të na i kryejë llogaritë e të ardhurave.”⁶⁴⁶

Muaviu (661-680), sunduesi i madh musliman “ka angazhuar në punë shumë të krishterë”. Këtë hap e kanë ndjekur edhe emevitët dhe abasitët.⁶⁴⁷ El-Mu’tesimi ka pasur dy kristianë në detyra shumë të larta politike. Këtë e kanë bërë edhe Abdulmeliku, El-Mu’temidi e të tjerë, duke angazhuar jomuslimanë në detyra të mjekut të pallatit, në sektorin financiar etj.,⁶⁴⁸ por edhe si mësues të fëmijëve të tyre.⁶⁴⁹

Shërbimet publike ishin të hapura për të gjithë. Halifi fatimit El-Aziz (975-996) i kishte vjehrrit kristianë; Kristianin Isa ibn Bestorianin ai e emëroi për ministër, ndërsa hebreun Menassin e caktoi për guvernator të Sirisë.⁶⁵⁰

8. Autonomia juridike

Shtetet moderne e kanë zgjidhur problemin e shoqërive shumëreligjioze me mënjanimin e fesë nga sfera publike. Duke shekullarizuar shoqërinë, me monizëm ligjor dhe duke vënë ligjin mbi baza racionale, ata nuk përfillën vullnetin e grupeve të qytetarëve. E drejta isla-

⁶⁴⁵ Shih: Ismail Raji al-Faruqi, op. cit., fq. 298-299.

⁶⁴⁶ Muhammed Hamidullah, *Uvod u islam*, Visokë, 1973, fq. 167.

⁶⁴⁷ Lammens Henry, *Etudes sur le regne du Calife Omayyada (mo’awia) Ier.* Universite Saint – Joseph, Beyrouth (Syrie), *Merlanges de la Faculte Orientale*, I, Beyrouth, 1906, sipas: Thomas W. Arnold, op. cit., fq. 69.

⁶⁴⁸ Thomas W. Arnold, op. cit., fq. 69-74.

⁶⁴⁹ Ismail Raji al-Faruqi, op. cit., fq. 297.

⁶⁵⁰ Shih: Adam Mec, *Die Renaissance des Islam*, kaptina IV, sipas: Fethi Osman, op. cit., fq. 225.

me dhe përvoja muslimane tregojnë se zgjidhja evropiane nuk është e drejtë dhe këtë po e tregojnë edhe vetë liberalizimi evropian, i cili krahas të drejtave individuale po fillon të promovojë edhe njohjen e të drejtave kolektive.⁶⁵¹

Modeli islam i rregullimit të shoqërisë shumëreligjioze mund të quhet federatë e bashkësive fetare në vend të federalizmit territorial apo administrativo-territorial.⁶⁵² Kundërshtarët thonë se kjo është vështirë e realizueshme dhe se kushton shtrenjtë. Mund të themi se kjo është e vështirë, por jo e pamundur dhe se ka shumë gjëra që janë të shtrenjta, por që duhet të bëhen, për t'iu shmanjur problemeve me të cilat jemi ballafaquar tashmë një kohë të gjatë.

E drejta klasike islame parasheh të drejta të veçanta për jomuslimanët vetëm në situatat ku barazimi i tyre me muslimanët i fyer ndjenjat e tyre fetare. Për shembull, ata nuk paguajnë zekatin si taksë fetare, por paguajnë taksa të tjera. Po ashtu, ata nuk kryejnë shërbimin ushtarak në ushtrinë muslimane, sepse kjo konsiderohet xhihad, detyrë fetare, por ata paguajnë xhizjen – kompensim për lirim nga obligimi ushtarak. Nëse jomuslimani kryen shërbimin ushtarak, ai lirohet nga pagesa e xhizjes. Jomuslimani nuk mund të gjykojë në të drejtën bashkëshortore dhe trashëgimore apo diçka të ngjashme, apo muslimanët t'i gjykojë sipas së drejtës me të cilën ata nuk identifikohen. Kështu, me pluralizëm legal, ndër të tjera, që rregulluar edhe sistemi juridik osman.

⁶⁵¹ Shih Vil Kimlika, *Multikulturalno gradjanstvo: liberalna teorija manjinskih prava* (Novi Sad: Centar za multikulturalnost, 2001).

⁶⁵² Will Kymlicka, "Zapadna politička teorija i etničke relacije u istočnoj Evropi", *Odjek LX*, jesen-zima 2002, br. 3-4, str. 77.

9. Ndëshkimi kolektiv

E drejta islame nuk e lejon as dënimin kolektiv të jomuslimanëve, praktikë kjo që është traditë edhe ndër popujt e qytetëruar sot. Krimet dhe konfliktet e individëve nga ana e jomuslimanëve në dëm të muslimanëve nuk mund ta vënë në pikëpyetje vlefshmërinë e marrëveshjes ndërmjet muslimanëve dhe jomuslimanëve, e cila, sipas juristëve islamë, kontraktohet për kohë të pacaktuar.

Juristët hanefitë kanë shënuar se Pejgamberi a.s. u urdhëroi emisarëve të tij në Nexhran, në një provincë me kristianë, “asnjë njeri nuk mund të jetë përgjegjës për shkak të dhunës së tjetrit.”⁶⁵³

Është shënuar edhe një rast, në kohën e juristit El-Evzaiut. Ky reagoi rreptë ndaj veprimit të valiut abasit Salih ibn Alij ibn Abdullah ibn Abbas në Liban, i cili për shkak të rebelimit të një grupi kristianësh kundër tag-rambledhësit të tij, i përzuri të gjithë banorët nga ai vend. El-Evzaiu i shkroi një letër të gjatë sunduesit. Ndër të tjera i tha: “Si mund të dënohen të gjithë për shkak të mëkatit të individit dhe t’i largosh nga shtëpitë e tyre dhe nga pasuria e tyre, kur Allahu ka përcaktuar se “Askush nuk do të bartë përgjegjësinë e tjetrit!” ... dhe kur Muhammedi a.s. ka thënë: “Kush i bën padrejtësi jomuslimanit në kontratë ose e ngarkon mbi mundësitë e tij, unë të tillin do ta akuzojë në Ditën e gjykimit”? El-Evzaiu në fund të librit, thotë: “Ata nuk janë sklevër që sipas dëshirës sate t’i shpërngulësh nga vendi në vend. Përkundrazi, ata janë njerëz të lirë dhe me ta kemi kontratë.”⁶⁵⁴

⁶⁵³ Ebu Jusuf, *El-Harab*, fq. 72-73, El-Karadavi, op. cit., fq. 22.

⁶⁵⁴ El-Beladhuri, *Futuhu’l-buldan*, 222; Ebu ‘Ubejd, *El-Emval*, 170-71; El-Karadavi, *Gajru’l-muslimin*, fq. 28.

Disa shekuj më vonë, në kohën e Perandorisë Osmane shënohet se si shejhul-islami Ali efendi Zenbili i bëri vërejtje sulltan Selimit I (sundoi: 1512-1520), i cili si hakmarrje ndaj persekutimit të muslimanëve në Spanjë dëshiroi t'i konvertojë me dhunë kristianët e perandorisë së tij. Shejhul-islami e kërcënoi sulltanin se po ta bënte këtë hakmarrje, ai do të jepte fetva me të cilën e zhvesh nga pushteti atë.⁶⁵⁵

10. Raportet private të muslimanëve me jomuslimanët

Tradita muslimane parasheh që muslimani mund të ketë edhe raporte të përditshme, private me jomuslimanët. Nga radhët e muslimanëve mund të jenë prindërit, gjyshi, partneri afarist, mësuesi etj.⁶⁵⁶ Prindi jomusliman duhet të respektohet, të dëgjohet dhe për të duhet të kujdesemi përveç nëse ai pengon në rrugën e Allahut. Rasti i Esmës, bijës së Ebu Bekrit r.a. flet mjaft. Asaj i erdhi në Medinë në vizitë një nënë jomuslimane. Duke mos ditur si të sillej me të, e pyeti Muhammedin a.s., kurse ky iu përgjigj se duhej të kujdesej për nënën. Edhe

⁶⁵⁵ Sunduesi osman nuk ishte sundues absolut, pushtetit të të cilit nuk mund t'i kundërvihej, sepse fuqia e tij ishte e kufizuar me traditat juridike të popujve kristianë. Fetvatë që i jepte shejh'ul-islami i kanë mundësuar që, sipas bindjes së tij, praktikisht ta komentojë të drejtën fetare islame, por duke respektuar disa kufizime; ... sipas; Nikoara Beldićanu, Oorganizacija Osmanskog carstva (XIV-XV), në Rober Mantran ed., *Istorija osmanskog carstva*, Beograd, 2002, fq. fq. 140. Krihs.: Joseph von Hammer, *Historija turksog (osmanskog) cartva*, pjesa 1, Zagreb, 1979, fq. 338-339.

⁶⁵⁶ El-Buhariu në Sahilun e tij shkruan se Pejgamberi a.s. vdiq udërsa mburoja e tij e luftës ishte peng te një habre për ushqimin dhe veshjen që e kishite marrë për familjen e tij veresie. Biografët e Muhammedit a.s. mendojnë se ai ka mundur të huazojë nga shokët e tij, të cilët asgjë nuk kanë kursyer për të, por Muhammedi a.s. ka huazuar nga hebreu për t'iu lënë porosi pasardhësve të tij se edhe ata mund të veprojnë kësisoj.

ajeti kur'anor e vërteton pohimin e mësipërm:

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

“Ata që pasurinë e tyre e shkrijnë (në rrugën e Zotit) natën e ditën, fshehurazi ose haptazi, ata shpërblimin e vet e kanë te Zoti i tyre dhe për ta nuk ka as frikë as pikëllim.” (El-Bekare, 274).

Burri musliman duhet t'i mundësojë bashkëshortes jomuslimane ta vizitojë kishën dhe të manifestojë pa pengesë besimin e saj.

Muslimani duhet ta vizitojë fqinjin e tij jomusliman, sepse kështu e ka vepruar edhe Muhammedi a.s.. Madje, edhe një pjesë të kurbanit të therur Muhammedi a.s. ia ka dhënë fqinjit jomusliman.⁶⁵⁷

Ummu'l-harith ibn Ebi Rebi'ah, e cila ishte kristiane, u varros nga ana e ashabëve të Muhammedit a.s.⁶⁵⁸. Etj.

E megjithatë ka disa rezerva. Fjala vjen, Kur'ani e ndalon martesën e muslimanes me jomuslimanin. Kur'ani bën thirrje që të tregohemi të matur ndaj jomuslimanëve. Ai i mëson muslimanët që të mos i marrin për miq të ngushtë jomuslimanët të cilët janë dëshmuar si armiq të tyre, sepse o t'i bënë dëm vetvetes. Por, këto ajete dhe këto raste duhet shikuar si raste të veçanta, që kanë rregulluar marrëdhënie në periudha të caktuara dhe nuk kanë vlefshmëri të pakufizuar kohore dhe hapësinore.

⁶⁵⁷ Shih: El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 37.

⁶⁵⁸ El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin*, fq. 47.

V. Tekstet dhe çështjet kontestuese

Grupin më kontestues të teksteve (nass) e përbëjnë ajetet që e bëjnë të detyrueshëm xhihadin dhe ato që e ndalojnë *miqësimin* me jomuslimanët. Kjo atmosferë keqkuptuese është krijuar nga shkak i armiqësisë ndaj Islamit si rival feje dhe rival territorial, por edhe për shkak të prezantimit fragmetar të teksteve kur'anore dhe sunetike.

Grupi i ajeteve, të ashtuquajtura kontestuese paraqesin të drejtën islame të luftës dhe si të tillë duhet kuptuar. Po ashtu, xhihadin duhet kuptuar si luftë të drejtë e jo luftë të shenjtë. Me *luftë të drejtë* nënkuptohet lufta për vetëmbrojtje, për ndihmë njerëzve para tiranisë së cilëso do fe qoftë (ndërhyrja humanitare) dhe për të mbrojtur lirinë e besimit (promovimi i të drejtave njerëzore dhe demokracisë).⁶⁵⁹ Për natyrën e luftës në Islam, për synimin dhe motivin e saj flasin shumica e juristëve islamë, duke pohuar se shkak i xhihadit nuk është mosbesimi, por agresioni dhe dhuna kundër muslimanëve apo jomuslimanëve. Si provë për këtë vihen në dukje dispozitat e xhihadit të cilat ndalojnë luftën kundër civilëve, klerikëve, femrave, të paaftëve etj., dhe shembujt e shumtë të bashkëjetesës së muslimanëve të parë (si pakicë apo shumicë) me jomuslimanët, të cilët nuk i kanë sulmuar apo dëbuar nga vatrat e tyre.⁶⁶⁰

Mbi të gjitha këto, xhihadi si luftë është porosia e

⁶⁵⁹ Vehbe Ez-Zuhajli, *El-Alakatu'd-duvelijje fi'l-islam: Mukarene bi'l-kanuni'd-dinvelijji'l-badith*, Bejrut, 1981, fq. 29-36.

⁶⁶⁰ Ez-Zuhajli, *El-Alakat*, fq. 25.

jashtme, do të thosha më e vrazhda dhe e fundit. Porosia parësore e xhihadit qëndron në faktin që individi të ndërmarrë nga ana e tij çdo gjë që është e nevojshme që ta përmirësojë jetën e tij, të sigurojë të nesërme më të mirë dhe të jetojë në paqe, lumturi dhe mirëqenie.⁶⁶¹

Grupi tjetër i teksteve është i shumtë.⁶⁶² Nga këto ajete mund të kuptohet -disa e kanë kuptuar e disa edhe sot e kuptojnë - se Islami u bën thirrje pjesëtarëve të vet që të kenë raporte të ftohta ose kurrfare raportesh me jomuslimanët dhe t'i urrejnë ata vetëm pse janë jomuslimanë. Mirëpo, nëse këto ajete i kundrojmë në kontekst të ajeteve dhe haditheve të tjera, dhe e analizojmë shkakun e shpalljes së tyre, do të mund të përfundojmë:

1. Islami ndalon t'u jepet përparësi jomuslimanëve ndaj muslimanëve (min dun'il-mu'minin), që nuk do të thotë se muslimani nuk mund të jetë fqinj, koleg apo mik i mirë me jomuslimanin. Islami, sikurse edhe religjionet e ideologjitë e tjera, u japin përparësi lidhjeve të fesë në krahasim me lidhjet e tjera, sikurse atyre të gjakut, lidhjeve nacionale, klasore, regjionale etj..

Ajeti tregon qartë se miqësimi me jomuslimanët ndalohet për shkak se ata, krahas mospranimit të Islamit, janë armiq aktivë të Islamit. Ajetet *"All-llahu nuk ju ndalon t'u bëni mirë dhe të mbani drejtësi me ata që nuk ju luftuan për shkak të fesë, e as nuk ju dëbuan prej shtëpive tuaja; All-llahu i do ata që mbajnë drejtësinë. All-llahu 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 miqësohet me ta, të tillët janë dëmtues të vetvetes"*

⁶⁶¹ Husein Djozo, *Islam u vremenu*, Novi Pazar, 1998, fq. 115 e tutje. (Ekziston edhe përkthimi në gjuhën shqipe i këtij libri me titull *Islami në kohë*, i botuar në Shkup dhe i përkthyer nga Hamdi Iljazi).

⁶⁶² Për shembull: Alu Imran 28, En-Nisa' 144, En-Nisa' 138-39, El-Maideh 51-52, Et-Tevbeh 23, El-Muxhadele 21, El-Mumtehane 1, 5, etj..

(El-Mumtehaneh, 8-9), bëjnë dallim me rëndësi thelbësore në të kuptuarit e teksteve kur'anore. Kur'ani e thekson qartë armiqësinë e jo faktin që ata janë të pafe si shkak të armiqësisë.

2. Në favor të pohimit të sipërm është edhe fakti i lejimit të martesës me femrat e ehl'ul-kitabëve (hebrejet dhe kristianet), nëse ajo martesë lidhet nga dashuria, mëshira e mirëkuptimi: *“Dhe nga faktet (e madhërisë së) e Tij është që për të mirën tuaj, Ai krijoi nga vetë lloji juaj palën (gratë), ashtu që të gjeni prehje tek ato dhe në mes jush krijoi dashuri dhe mëshirë. Në këtë ka argumente për njerëzit që mendojnë.”* (Er-Rrum, 21).

3. Ndër çështjet kontestuese është edhe ajo e xhizjes⁶⁶³ dhe e dhimmijëve⁶⁶⁴, e cila për të drejtën islame nuk është problem i pakapërcyeshëm. *Xhizja* është tatim per-

⁶⁶³ *Xhizja*, e cila zakonisht përkthehet si “tatim për krye të banorit”, apo thjesht *tatim*, i cili nga shumica kuptohet si tatim për jomuslimanët, që shërben si kompensim që u lejohej ta kultivojnë fenë e tyre, në të vërtetë në thelb është diçka tjetër, sepse në parim ky tatim është i bazuar në partneritetin e sinqertë mes qytetarëve të barabartë të një shteti islam. *Xhezja*, fjalë arabe, nga rrënja e së cilës rrjedh *xhizja* d.m.th. “e riparon, e ndreq, e vë diçka në vendin e vet”, d.m.th. “të japësh diçka për atë që e ke borxh, si kompensim për atë që të është dhënë.” Seid Ramadan, *E drejta islame – Burimi dhe zhvillimi*, në dorëshkrim, i cili pritet të botohet në ShB Logos-A. Ose përkthimi në gjuhën gjermane: Said Ramadan, *Das Islamische Recht, Theorie und Praxis*, Botimi II, Wiesbaden, 1996, fq. 141. Sipas juristit të njohur islam, Tuhmazit, *xhizja* përcakton sasinë e pasurisë që merret nga jomuslimanët si dëshmi materiale e përkushtimit të tyre ndaj shtetit dhe kënaqësisë së tyre, pasi jetojnë nën pushtetin islam dhe në domen të tij. Si kundërvlerë do të jenë të sigurt për jetën, pasurinë dhe nderin e tyre dhe nuk do të jenë të detyruar ta pranojnë Islamin as nuk do të pengohen në aplikimin e ritualeve dhe liturgjive të tyre... Gjerësisht: Abdullhamid Mahmud Tulumaz, *Hanefijski fikh*, libri 3, Sarajevë, 1425 h./2004, fq. 121 e tutje.

⁶⁶⁴ Në kuadër të shtetit islam bën pjesë edhe një komunitet i veçantë, i cili fillimisht përfshinte hebrenjtë, kristianët, e pastaj u zgjerua edhe me zoroastrianët, sabejtë dhe mazdejtë me kusht të pagesës së xhizjes. Kjo kategori në shtetin islam quhet “të mbrojturit” (ehl-dh-dhimme). Gjerësisht: Hamid Hadžibegić, *Glavarina u osmanskoj državi*, Sarajevë, 1966, fq. 2 dhe Said Ramadan.

sonal, por nuk është dënim i caktuar i elementit të krishterë për shkak se nuk e ka përqaftuar Islamin. Ky tatim jepej për mbrojtjen, që e kanë gëzuar shtetasit dhimmijë (jomuslimanët), pasi kanë qenë të papërshtatshëm për shërbimin ushtarak.”⁶⁶⁵ Në kushte të veçanta *khizja* mund të eliminohet, nëse jomuslimani e “kryen shërbimin ushtarak” ose për shkak të sëmundjes, varfërisë apo disa kushteve të tjera.⁶⁶⁶ Ka mendime se edhe shprehja *dhimmi* është historike, se ka ekzistuar edhe në qytetërimet e tjera më parë dhe se sot mund të zëvendësohet me shprehjen e qytetarit, sikurse i trajton Karta e Medinës.⁶⁶⁷

VI. Përfundim

Njohja e tjetrit nga ana e Islamit nuk paraqet të keqe të domosdoshme për realitetin e botës pluraliste dhe reciprokisht të varur. Përkundrazi, Islami e pranon dhe e njeh tjetrin jo nga interesi dhe jo për arsye strategjike, por nga parimi se të gjithë njerëzit janë të një babai dhe të një nëne. (Kur’ani, El-Huxhurat, 13).

Në faqet e kaluara kemi parë elaborime të shkurtra të disa parimeve dhe precedenteve nga historia e hersh-

⁶⁶⁵ Thomas W. Arnold, op. cit., fq. 67.

⁶⁶⁶ Kështu p.sh. Halid Ibn Velidi u shkroi letër banorëve të Hirës si vijon: “Ju kam përcaktuar që nëse ndonjë i vjetër dobësohet për punë, apo e godet ndonjë sëmundje, apo ka qenë i pasur e është varfëruar dhe bashkëfetarët e tij kanë filluar t’i ndajnë lëmoshë; të lirohet nga khizja dhe të ndihmohet nga arka e shtetit musliman përderisa të jetojë në shtetin islam”. Ebu Jusuf, *El-Haraxh*, fq. 144, cituar sipas: Abdulkerim Zejdan, *Individi dhe shteti në shariatën islam*, op. cit. fq. 67.

⁶⁶⁷ El-Karadavi, op. cit., fq. 104-109. Huvejdi, *Muavatinun* 124 Shih për Kartën e Medinës dhe të tjera: Sulltan Ahemd Kureshi, *Letrat e Muhammedit a.s.*, Shkup, 2004.

me islame të cilat përbëjnë ethosin liberal islam sikurse janë përparësia e drejtësisë kundrejt formalitetit fetar etj.

Janë të pathemelta pohimet mbi Islamin si religion përjashtues kur kemi parë se ai parashikon se muslimani mund t'i ketë krejt legjitimisht në mesin e jomuslimanëve prindërit, bashkëshorten, partnerin afarist, fqinjin, mësuesin, sunduesin etj. dhe se ndaj të gjithë atyre duhet të sillet me drejtësi dhe se rekomandohet mirësi.

Duhet pasur të qartë se normat e së drejtës islame nuk duhet kuptuar në mënyrë statike dhe të pandryshueshme. E drejta islame evoluon në shumë segmente, si domos në aspektin dytësor. I pandryshueshëm është vetëm aspekti i drejtpërdrejtë, ai që vjen nga Kur'ani dhe Sunneti, i njohur si Sheriat.

Nuk duhet shpërfillur faktin se “në Mesjetë qytetërimi islam ishte i denjë të akomodoonte një nga burimet kryesore të qytetërimit perëndimor – helenizmin, dhe nga ai të zhvillojë një segment të trashëgimisë vetjake. Pikërisht kjo bëri që qytetërimi islam t'ia sillte helenizmin Evropës në agim të Rilindjes dhe kështu t'ia bënte të mundur orientimin nga Roma drejt Athinës, d.m.th. nga autoriteti i papës drejt autoritetit të mendjes njerëzore të cilën e ushqen Aristoteli. Në atë kohë edhe muslimanët edhe evropianët ndanin entuziazmin për primatin e aqlit (arsyes) dhe respektin e lartë të racionalizmit aristotelian. ...”⁶⁶⁸ Ky faktor ka bashkuar dy qytetërimet rivale atëherë. Ai do të duhej bashkuar edhe tash.

Fakti se rrethanat shoqërore-politike në vendet muslimane, gjendja e shpeshtë e luftës me jomuslimanët kanë ndikuar në marrjen e vendimeve të caktuara, por

⁶⁶⁸ Bassam Tibi, *Ljudska prava u islamskoj civilizaciji i na zapadu*. Internacionalna moralnost kao medjukulturna podloga, në: Ekmeludin Ihsanoglu, *Zapad i Islam ka dijalogu*, Sarajevë, 2001, fq. 65-66.

këto vendime duhet valorizuar në kontekstin kohor dhe hapësinor, ashtu sikundër sot disa vende të botës, ndonëse kanë rregullim përkatës juridik, në raste specifike, marrin vendime të jashtëzakonshme për të mbuluar raste apo çështje të caktuara. Këto vendime shpeshherë shkelin norma të caktuara.

Duhet ecur drejt vendimeve dhe ligjeve të paqes e jo drejt ligjeve të luftës dhe rasteve të skajshme. Islami miraton rregullat dhe vendimet që janë normale për funksionimin normal të shoqërisë shumëreligjioze. Për ata që janë të vetëdijsëm për Zotin, paqja duhet të ketë epërsi kundrejt katastrofave të dhunshme të luftërave në të dyja anët, madje edhe atëherë kur duhet duruar pasoja të pakëndshme që i sjell paqja.⁶⁶⁹ Natyra dhe pasuritë e saj i përkasin të gjithë brezave. Të gjithë brezat duhet t'i shfrytëzojnë ato begati, të kënaqen me të mirat që ofrohen, por jo t'i shkapërderdhin.

⁶⁶⁹ Fethi Osman, op. cit., fq. 229.

Jo përplasje qytetërimesh, por përplasje ndërmjet *fesë* dhe *pafesë*

“O ju që besuat! Kush prej jush largohet nga feja e vet (i bën dëm vetes) s’ka dyshim se All-llahu do të sjellë një popull që Ai e do atë (popull), dhe ata e duan Atë (Zotin) ...”.

(El-Maideh, 54.)

“...kundërshtarin të cilin dikush nuk e pëlqen së pari e paraqet në formë të shtrembëruar e pastaj përpiqet ta shkatërrojë si përbindëshin”.

(J.W.Goethe, Dichtung und Wahrheit, band 16, s.1)⁶⁷⁰

Hyrje

Përse Kashmiri? Përse Palestina? Përse Algjeria? Përse Filipinet Jugore? Përse Xinjiangu? Përse Çeçenia? Përse Sudani? Përse Bosnja? Përse Kosova? Përse Afganistani? Përse Iraku? Përse!

Përgjigjja mund të jetë gazetareske, politike, shkencore, historike, shpirtërore ose e kombinuar. Por, secila

⁶⁷⁰ Sipas: Murad Wilfried Hofmann, *Islam u 3. mileniju*, Sarajevë, 2004/1425 h., fq. 63.

nga përgjigjet për këto ndodhi tmerruese janë një sprovë dhe sfidë individuale apo kolektive e muslimanëve në botë. Megjithatë, përgjigjja më e plotë do të jetë ajo historike, krahasuese, analitike. Shekujt e fundit flasin për ngritjen dhe dominimin e qytetërimit perëndimor, përparimin e tij në aspektin ushtarako-teknik, politik, ekonomik, kulturor dhe shkencor. Për shumë shkaqe, por para së gjithash për shkak të rivalitetit fetar, politik, ekonomik e të tjera, aktivitetin e tij politiko-ushtarak Perëndimi e drejtoi nga bota muslimane. Me shprehjen *Perëndimi*, me këtë rast nënkuptojmë, siç e përkufizon këtë edhe S. H. Nasr, Perëndimin rigjid, shekullar dhe pushues, modernist, i cili refuzon vlerat tradicionale të fesë dhe Kristianizmit, e jo Perëndimin i cili është qytetërim vëlla me qytetërimin islam.⁶⁷¹

Faktorët destabilizues botëror

Shekulli XX solli ndryshime rrënjësore politike, ekonomike dhe demografike gati në tërë botën. Shumë vende muslimane arritën pavarësinë territoriale apo gjysmë territoriale, por jo edhe pavarësinë politike dhe ekonomike. Këto vende qëndronin para dilemës: si të qeveriset politikisht vendi pas kolonializmit? Si të veprohet, si t'u ndihmohet pakicave muslimane në Indi (Xhamu dhe

⁶⁷¹ *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, (përgatiti: dr. Enes Karić), Sarajevë, 1996, fq. 177. Hana Arent duke përshkruar Perëndimin rigjid pohoi se "historia njih shumë periudha të errëta në të cilat opinioni që errësuar kurse bota që bërë aq skeptike sa që njerëzit kanë pushuar edhe të pyesin për politikën për të mos rrezikuar interesin e tyre jetësor dhe lirinë personale ...". Sipas: Hana Arent, *Istina i laž u politici*, Beograd, 1994, fq. 5.

Kashmir), Bashkimin Sovjetik (Çeçeni etj.), Kinë, Jugosllavi (Bosnjë dhe Kosovë), edhe pse ato nuk janë pakica, ngaqë numri i muslimanëve arrin dhjetëra milionë e në disa vende edhe në dhjetëra e qindra milionë muslimanë, por që për shkak të kompleteve nga ana e fuqive botërore⁶⁷² apo të rrethanave inferiore të muslimanëve nuk kanë arritur të pavarësohen. Rrëmuja politike dhe ushtarake aktuale botërore, por edhe e vendeve muslimane, është rezultat dhe pasojë edhe e kërkimit të identitetit politik, ekonomik dhe kulturor të shumë popujve muslimanë. Këto përpjekje, B. Luis i quan “më e pakta që mund të thuhet zhgënjyese, kurse përpjekjet për të modernizuar ushtrinë janë “një sërë disfatash poshtëruese”, përpjekjet për prosperitet ekonomik “kanë sjellë varfërim dhe një ekonomi të korrumpuar, të varur nga ndihmat e jashtme, ndërsa në vendet e tjera islamike ato kanë sjellë varësinë e rrezikshme nga një burim i vetëm, vetëm nga energjia e fosileve. ...”⁶⁷³

Ndonëse Islamin Evro-perëndimi e sheh si “kërcënim të trefishtë: politik, qytetëruar dhe demografik”⁶⁷⁴ dhe që të tre faktorët kanë rolin, fuqinë dhe lidhshmërinë e ndërsjellë, megjithatë shkakun më serioz dhe më i thellë në tërë këtë konglomerat shkaqesh e faktorësh

⁶⁷² Akbar S. Ahmad, *Islam pod opsadom*, Sarajevë, 2004/ 1425 h.

⁶⁷³ Bernard Lewis, *Ku është gabuar? – Islami, Perëndimi dhe moderniteti*, Tiranë, 2004, fq. 240.

⁶⁷⁴ John L. Esposito, *Islamska prijetnja – mit ili stvarnost?*, Živinice, 2001, fq. 227. Në aspektin demografik, Evropa sheh rrezikun në lidhshmërinë e muslimanëve. Charles Moore, anglez, në esenë e tij “Koha për politikë imigruese më liberale dhe më racistike, shkruan: “Për shkak të refuzimit tonë kryeneç që të kemi fëmijë të mjaftueshëm, qytetërimi evro-perëndimor do të fillojë të vdesë në çastin kur ka mundur të ripërtëritet me gjak të ri. Horrdhitë kokëmbuluar atëherë do të fitojnë, kurse Kur’ani, si e ka imagjinuar qysh moti Giboni, do të mësohet në shkollat e Oksfordit.” Sipas: John L. Esposito, *Islamska prijetnja – mit ili stvarnost?*, Živinice, 2001, fq. 243. Krrhs.: Fernand Braudel, *Gramatikë e qytetërimeve*, Tiranë, 2005, fq. 134-135 e tutje.

është zgjimi, kërkimi dhe konfirmimi i vlerave tradicionale religjioze dhe tradicionale qytetëruese islame nga ana e shumë popujve muslimanë. Këtë ritëm po e ndjek edhe Budizmi në Indi, Konfuçionizmi në Kinë etj.. Ndaj, procesi i kthimit drejt traditave dhe vlerave të konfirmuara që shohim dekadave të fundit nuk është immanent vetëm për religjionin e Islamit, por edhe për religjionet e tjera, por ja që vetëdijësimi islam i muslimanëve është në epiqendër të ndodhive. Kjo mbase po ndodh edhe për shkak të pozitës gjeografike, gjeopolitike dhe gjeostrategjike të shumicës së vendeve muslimane. Tërë këto kultura dhe qytetërime duan të bëjnë jetë të pavarur, por këto dëshira kanë hasur në keqkuptim të perëndimorëve dhe të hegjemonisë së tyre. Në Perëndim që prej disa shekujsh ekziston bindja dhe paragjykimi se i vetmi qytetërim global është ai perëndimor dhe asnjë tjetër.⁶⁷⁵ I vetmi ai është universal dhe vetëm ai është masë dhe kriter i të gjitha ndodhive. Kjo kulturë dhe qytetërim etnocentrik i quan të gjithë popujt e tjerë të vegjël dhe të paaftë për të bartur përgjegjësinë për botën. Duke e përshkruar botën perëndimore, Franc Fanon pohon: “Kisha, si institucion fetar i Kristianizmit, në koloni (çfarë është Kosova etj. – NI) është Kishë e të bardhëve, e të huajve. Ajo nuk e fton njeriun e kolonizuar në rrugën e Zotit, por në rrugën e të bardhit, në rrugën e zotërisë, në rrugën e shtypësit.”⁶⁷⁶ Thënë me gjuhë konkrete, synimi evropëriëndimor në Kosovë është “jo vetëm t’i frenojë ata njerëz të robëruar, por edhe t’i dehumanizo-

⁶⁷⁵ Nuk janë të paktë titujt e artikujve të gazetave apo librave me këtë ngjyrim: Amerika kundër pjesës tjetër të botës, Pax Americana, Perandoria e re, American Way of living, etj. Shih: *Senka Rima nad Vašingtonom – pro et contra*, Beograd, 2002; *Ka carstvu dobra ili apokalipsi?*, Beograd, 2003; Ričard Folk, *Veliki teroristički rat*, Beograd, 2003 etj.

⁶⁷⁶ Sipas: Franc Fanoni, *Të mallkuarit e botës*, Prishtinë, 1984, fq. 35-36.

jë”. “Asgjë nuk do të kursehet për t’i zhdukur traditat e tyre, për t’i zëvendësuar gjuhët e tyre me tonat, për ta shkatërruar kulturën e tyre pa ua dhënë tonën.”⁶⁷⁷ Periudha nga viti 1999 e këtij është provë e padiskutueshme e këtij ritmi.

Mirëpo, çdo diskutim, çdo debat apo çdo përgjigje të kësaj ideje Perëndimi dhe nga puthadorët e tyre në tokat shqiptare i quajnë armiqësore. Këtë Hantingtoni e ka quajtur “Perëndimi kundër pjesës së mbetur” (The West versus the rest).⁶⁷⁸ Shembujt e këtillë janë të shumtë dhe mjaft brutalë dhe mund t’i hasësh në të gjitha rrafshet dhe në të gjitha ambientet.

Sipas S. H. Nasrit, problem vijues në botën muslimane është edhe problemi i krijimit të shtetit të Izraelit.⁶⁷⁹ Me dekada të tëra ky problem është aktual dhe nevralgjik në tërë botën muslimane, nga Indonezia e Malajzia e deri në Marok, nga Kosova dhe Bosnja e deri në cepat më të largët në jugun e Afrikës. Krijimi i shtetit të Izraelit në tokën palestineze dhe mohimi i shtetit palestinez, që ekzistonte deri atëherë, nuk është konsideruar vetëm problem palestinez-izraelit, por gjitharab dhe gjithëmusliman.⁶⁸⁰ Ekzistojnë edhe faktorë të tjerë. Një shqyrtim komplet nuk duhet ta shpërfillë asnjërin prej tyre.

⁶⁷⁷ Zhan-Pol Sartr (parathënie), *The Wretched of the Earth*, cituar sipas Ali Sheriati, *Njeriu dhe Islami*, Tetovë, 1992, fq. 90.

⁶⁷⁸ Ahmet Davutoglu, *Sukob interesa – Jedno objašnjenje svjetskog (ne)reda*, në: *Znakovi vremena - Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, nr. 11/2001, Sarajevë, fq. 125.

⁶⁷⁹ Shih një analizë serioze për Islamit dhe cionizmin: Ismail R. Al-Faruqi, *Islam i cionizam*, në: *Islamski fundamentalizam – šta je to*, Sarajevë, 1990, fq. 225-233.

⁶⁸⁰ M. Asad, *Rruga për në Mekë*, Shkup, 2004, fq. 105 e tutje.

Luftërat lokale si faktorë vendimtarë të paqes botërore

Si të kuptohet në Perëndim por edhe në botë përgjithësisht dukuria e luftërave dhe konflikteve lokale pas Luftës së Dytë Botërore? Ndonëse në pikëpamje territoriale janë lokale, ato, për nga përmasat e dhunës dhe të dëmeve, për nga implikimet politike, ekonomike, kulturore, mund të quhen të përmasave globale. Nëse i hedhim një vështrim luftës palestineze, luftës çeçene, luftës boshnjake dhe luftës shqiptare në Kosovë, pastaj luftës në Afganistan etj., do të shohim se këto janë luftëra totale, me pasoja të parametrave botërorë dhe afatgjatë. Në anën tjetër, shkencëtari S. H. Nasr, duke komentuar luftërat lokale, pohon në mënyrë metaforike se “nëse është përmbytur shtëpia jote, për ty tërë bota është përmbytur”⁶⁸¹

Problem tjetër është që çështja e përkufizimit të luftërave botërore dhe lokale është edhe ajo nën ndikimin e fuqishëm dhe në pajtim të plotë me interesat evropërendimorë-centristë⁶⁸² dhe evropë-kristo-centristë.⁶⁸³ Nëse luftërat kanë përfshirë evropërendimin dhe nëse Perën-

⁶⁸¹ *Ljudska prava*, op. cit., fq. 175.

⁶⁸² Hegeli duke pohuar se “njerëzimi foshnjërinë e vet e ka kaluar në Azinë Lindore, fëmijërinë në ndonjë vend tjetër, kurse pjekurinë me gjermanët” ka pretenduar centrizmin e tij gjerman. Sipas: A. Davutoglu, *Kriza globale*, Shkup, 2005, fq. 64.

⁶⁸³ Njëanshmëria e papës më të ri në trajtimin e problemeve të botës muslimane, deklaratat militante “kryqtare” të kryetarit amerikan Xhorxh W. Bush, hezitimi i motivuar fetarisht i Evropës ta pranojë Turqinë si anëtare të barabartë në Bashkësinë Evropiane janë prova të pathyeshme të këtij konstatimi.

dimi është ngatërruar në masë të caktuar në këto luftëra, këto luftëra ai quan **botërore**. Kjo do të thotë se Perëndimi mendon se ai është tërë bota dhe gjërat i sheh vetëm nga këndi i tij. As teoria e Hantingtonit mbi luftërat me bazë qytetëruese, mbi aleancat në bazë të divergjencave apo konvergjencave qytetëruese, nuk është e qëndrueshme, as në këtë aspekt, sepse luftërat antimuslimane të dekadave të fundit nuk janë luftëra për imponimin e qytetërimit vetjak, për dominimin kulturor e të tjera si ai, por janë luftëra të shfarosjes fizike, biologjike, historike, kulturore të atyre popujve.⁶⁸⁴ S. Hantingtoni sheh dy rreziqe kundër Evropërëndimit: **Islamin dhe Konfuçionizmin kinez** dhe aleancës së tyre në shekullin XXI.⁶⁸⁵ Mirëpo, ai rekomandon që të mos preket Kina, por Islami, që ai të nxirret nga takti dhe të zhduket, duke ia dhënë këtë rol NATO-s, si mbrojtës të qytetërimit perëndimor pas Luftës së ftohtë.⁶⁸⁶ Si mund të kuptohet ndryshe lufta e gjatë shfarosëse kundër muslimanëve në Filipine nga ana e kristianëve, kundër muslimanëve të Kashmirit në Indi nga hindusët, kundër muslimanëve çeçenë në Rusi nga kristianët ortodoksë, kundër boshnjakëve dhe shqiptarëve nga ana e Serbisë ortodokse.

⁶⁸⁴ Shih observimet interesante rreth teorisë së S. Hantingtonit dhe F. Fukujamës dhe paqëndrueshmërisë së teorisë së tyre: A. Davutoglu, *Kriza globale*, op. cit..

⁶⁸⁵ Samuel P. Huntington, *Përplasja e qytetërimeve dhe ribërja e rendit botëror*, Shkup, 2004, fq. 393

⁶⁸⁶ A. Davutoglu, *Kriza globale*, op. cit., fq. 54 etj. Bernard Luis, krahas Hantingtonit, pa dyshim urrejtësi më i madh i muslimanëve, në veprën e tij *Rrënjët e zemërimit musliman* lidhur me lëvizjen e vetëdijësimit aktual musliman pohon: "...S'kemi të bëjmë veçse me përplasjen e qytetërimeve me atë reagim ndoshta irracional por me siguri historik, të një rivali të lashtë kundër trashëgimisë sonë judeo-kristiane, së tashmes sonë shekulare dhe zgjerimit të të dyjave në mbarë botën." Sipas: S. Hantington, op. cit., fq. 345.

Shekulli XXI – jo luftë ndërfetare, por luftë ndërmjet fesë dhe pafesë

Në mungesë të besimit të vërtetë, thuajse është bërë rregull, që në fund të shekullit apo pas ndonjë ndodhie të çuditshme, të përhapet në popull ndjenja e frikës, skepticizmit. Kështu ndodhi edhe në fundin e këtij shekulli me shumë “profeci të marra”, por edhe me profeci të llojit të F. Fukujamës se në shekullin e XXI do të ketë konflikte ndërmjet feve të mëdha botërore.⁶⁶⁷ Përkundër disa elementeve të homogjenizimit të aleancave të ndryshme në Perëndim, në Rusi etj., këto parashikime janë ta paqëndrueshme. Shanset më të mëdha janë që konflikt të ketë jo ndërmjet feve, por ndërmjet fesë dhe pafesë, ndërmjet besimtarëve dhe jobesimtarëve. Këtë shenjë e japin shumë indikatorë, madje edhe prova. Lufta tashmë disashekullore kundër fesë nëpërmjet shekullariz/i/mit, laiciz/i/mit dhe formave të tjera antifetare, qëndrimi përrëndimor *liria nga vetë feja* (freedom from religion) në vend të *liria e fesë* (freedom of religion) çon drejt luftës ndërmjet fesë dhe pafesë, të kamufluar si luftë ndërmjet feve.⁶⁶⁸ Ndonëse në Perëndim ka fare pak fe, pak Kristianizëm, megjithatë është një tendencë e lehtë drejt Kristianizmit tradicional, kundrejt Perëndimit rigjid dhe antikristian, laik dhe shekullar. Nëse krahas kësaj vështrojmë shtetin më të perëndimizuar të Azisë, Japoninë, do të

⁶⁶⁷ Frensis Fukujama, *Kraj istorije i poslednji čovek*, Podgorica, 1997. Për Fukujamën edhe Kristianizmi është ideologji skllavërie, por, në fakt, ideologjia më e rëndësishme e skllavërisë, sepse në Kristianizëm ideja e lirisë ka fituar formën e parafundit. Me këtë ai ka konkluduar se lirinë nuk e sendërtoi Kristianizmi, por dekomracia liberale, si forma e fundit e lirisë... Shih gjerësisht: Mile Babić, op. cit., fq. 153-154.

⁶⁶⁸ *Ljudska prava*, op. cit., fq. 181.

shohim qartë tendencën e aziatizimit të Japonisë, konfucianizimit të Kinës, hinduizimit të Indisë, islamizimit të vendeve islame. Është e qartë simpatia ndaj traditës në të gjitha këto sisteme vlerash botërore dhe këtu shihet mundësia e konfrontimit me shekullarizmin dhe modernizmin e shekullit XXI.⁶⁸⁹

Një herë për një herë, Perëndimi shekullar e modernist ka në dorë shumicën dërrmuese të mediave dhe përpjet, nëpërmjet frikësimeve, ta thellojë urrejtjen kundër fesë. Këtë lojë të fëlliqur e bën sidomos me Islamin, duke e paraqitur atë si monstrum. Ky ritëm ka filluar në mesjetë për të vazhduar deri në ditët aktuale. Duke analizuar këtë gjendje, autori perëndimor R. W. Southern për periudhën pas kryqëzatave, pohon: “Islami u bë i njohur në Perëndim por nuk u kuptua”, kurse autorët kristianë mesjetarë i përshkruan si ata që “kënaqeshin në injorancën e imagjinatës triumfale”.⁶⁹⁰

Me dallim nga kohët e hershme, në fund të shekullit XX dhe në fillim të shekullit XXI, Islami për herë të parë në histori, për shkak të lidhshmërisë aktuale të faktorëve gjeopolitikë, është në konfrontim me religjionet kryesore botërore: me Judaizmin në Lindjen e afërme, me Kristianizmin në Bosnjë, Kosovë, Çeçeni, Nigjeri, Sudan etj., me Hinduizmin në Azinë jugore, me Konfucionizmin dhe Taoizmin në Kinë etj., dhe kjo gjendje krijon bindjen se shekulli XXI do të bëhet shekull i luftës ndërmjet Islamit dhe qytetërimeve të tjera botërore. Por, këtu nuk do të thellohemi në arsyetimin e kësaj gjendjeje, sepse kjo, në vija të shkurtra, u bë gjatë tërë shkrimit, por do ta citojmë thënien vijuese: “Përse do të

⁶⁸⁹ Mile Babić, *Fukuyamina sekularna eshatologija*, në: *Znakovi vremena - Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, Nr. 11/2001, Sarajevë, fq. 148-161. Frensis Fukujama, op. cit., fq. 301 e tutje.

⁶⁹⁰ John L. Esposito, *Islamska prijetnja – mit ili stvarnost*, Zivnice, 2001, fq. 64.

duhej ta përvetësonim proklamaten mbi të drejtat e njeriut të formuluar nga forcat, të cilat i kolonizuan dhe i grabitën vendet tona.” (Shirin Sinnar).⁶⁹¹

Dialogu ndërmusliman

Ka shumë kohë që bota muslimane nuk ka strategji politike, ekonomike, kulturore. Bota islame sot nuk ka platformë moderne veprimi, por as nuk e ka ruajtur platformën e vjetër tradicionale me të cilën hyri në skenën botërore. Shkaqet e kësaj gjendjeje janë të shumta, por dy janë kryesoret: shkaku i parë është kolonializmi dhe i dyti janë vetë muslimanët që imitojnë konceptet e huaja, të tipit socializmi islam, komunizmi islam, demokracia islame, liberalizmi islam etj.⁶⁹²

Përvetësimi pa kritere dhe pa studime i ideve dhe koncepteve të huaja, të institucioneve politike, eko-

⁶⁹¹ M. W. Hofmann, op. cit., fq. 75.

⁶⁹² Franc Fanoni, kristian, njohës i mirë i Perëndimit, i mllefosur nga kultura degjeneruese perëndimore, apelon: “Ta lëmë atë Evropë, që flet vazhdimisht për njeriun e njëherazi e masakron atë gjithkund ku e has, në secilin skaj të rrugëve të veta, në të gjitha anët e botës. Qe disa shekuj me radhë Evropa po e pengon përparimin e njerëzve të tjerë, duke i përdorur ata për planet e veta dhe për lavdinë e vet... Atë Evropë, e cila pushoi së foluri për njeriun, e cila përherë deklaronte se ishte e brengosur vetëm për njeriun, ne sot e dimë se me çfarë vuajtjesh njerëzimi e ka paguar secilën prej fitoreve të frymës së saj”. Ai më tej thotë: “Nëse duam ta shndërrojmë Afrikën në një Evropë të re, Amerikën në një Evropë të re”, duke i imituar verbërisht ata, “atëherë le t’ua besojmë evropianëve fatin e vendeve tona. Ata do ta bënin këtë më mirë se më të aftit prej nesh.” Prandaj, “nëse duam t’u përgjigemi kërkesave të popujve tanë, duhet të kërkojmë gjetiu e jo në Evropë... Duhet të ndryshojmë rrënjësisht, të zhvillojmë një mendim të ri, të provojmë të krijojmë një njeri të ri.” Franc Fanoni, *Të mallkuarit e botës*, Prishtinë, 1984, fq. 288-292.

nomike dhe kulturore të huaja shkaktoi në botën muslimane përplasje të tmerrshme. Pse, sepse përvetësimet ishin bërë nga strukturat shtetërore e jo nga populli. Në popull, tradita islame ishte e gjallë dhe paraqiste një peshojë e mirëfilltë ndërmjet të mirës dhe të keqes për muslimanët. Por, pa dyshim, institucioni që më së shumti e dëmtoi doktrinën politike islame ishte *nacionalizmi*, prodhim ky i Revolucionit Francez (1789-1793). Ky 'virus' brenda shekullit u përhap ndër muslimanët, kështu që kemi nacionalizimin arab, persian, kurd, turk. Brenda këtyre nacionalizmave, filluan të paraqiteshin edhe nacionalizimi egjiptian, libian, algjerian e në fund të shekullit XIX e më vonë u paraqit edhe nacionalizimi shqiptar etj. Këta nacionalizma shkatërruan thuajse tërësisht strukturën tradicionale politike islame, e cila zinte fill në sheriat, respektivisht në Kur'an dhe Sunnet. Shumica muslimane, që jetonte tradicionalisht në pajtim me Islam, u vu në shënjestër të strukturave të reja politike. Muslimanët filluan të quhen "relikte të mesjetës", fundamentalistë, radikalistë, kurse shtetet e reja nacionaliste muslimane, të formuara sipas standardeve perëndimore, mbanin vulën e përhershme të kolonializmit. Deri sa në të kaluarën halifati musliman kujdesej për muslimanët në botë, tash mbi një shekull muslimanët janë lënë në mëshirë të armiqve.

Nuk ekziston një shtet i fortë musliman që do të mbronte muslimanët, siç është ShBA dhe ajo që sot quhet *rendi botëror*, apo *rendi i ri botëror*. Mungesa e një trupi gjithëislam, i një shteti të fortë islam bëri të mundur që Amerika të ndërhyjë kundër Irakut në mbrojtje të Kuvajtit, por jo në mbrojtje të Tibetit kundër Kinës, të vonohet ndërhyrja në Bosnjë, të nisë lufta në Kosovë, kur dihej që më parë kush ishte agresori e kush viktima. Nëse muslimanët mendojnë seriozisht për këto çështje do të shohin se pika qendrore

duhet të jetë mungesa e një force të madhe islame, e cila do të merrte vendime dhe e cila do të ishte partner i Perëndimit e jo vasal politik e ekonomik i tij.⁶⁹³

Kjo duhet t'i shtyjë muslimanët që gjendja e krijuar në të kaluarën të ndreqet. Kjo gjendje gjeti shprehje në dëshirën për bashkimin e sërishëm, të cilin bota e quajti panislamizëm, në krye me Xhemaluddin El-Afganiun. Edhe pse në pikëpamje popullore, ideologjike bota muslimane ishte e bashkuar, këtë gjendje ajo nuk e kishte në aspektin politik, ekonomik dhe komunikues, në mungesë të institucioneve efikase politike, ekonomike dhe komunikative. Me gjithë dallimet medhhebore, sektare, gjuhësore dhe racore, bota muslimane ishte e lidhur fuqimisht me kelimeit-tevhidin, *Nuk ka hyjni tjetër pos Allahut*. Këtë e dëshmon bashkëpunimi i muslimanëve të zonave të ndryshme muslimane, me gjithë mosbashkëpunimin e shtresës politike të atyre zonave.

Por, ky unitet intelektual, shpirtëror në botën muslimane filloi të rrënohej me fillimin e modernizmit. Natyrisht, modernizmi erdhi nga jashtë, por shkaktoi probleme brenda. Kundërvënia e pjesshme, sikurse e lëvizjes senusite me Omer Muhtarin, nuk dha rezultat.⁶⁹⁴ Bota muslimane filloi të modernizohej në të gjitha aspektet, në rrafshin politik, arsimor. Egjipti, Turqia, India muslimane ishin avangardë në këtë aspekt. Madje, edhe një M. Abduhu u entuziazhua nga disa arritje të modernizmit⁶⁹⁵.

Ringritja e unitetit musliman mund të ndihmohet edhe me dialogun ndërmusliman, sidomos me dialogun suni-shi'i, marrëdhëniet e të cilëve janë keqësuar sidomos në dy shekujt e fundit. Përpyetje për të nisur një

⁶⁹³ Ljudska prava, op. cit., fq. 184.

⁶⁹⁴ M. Asad, *Rruga për në Mekë*, Shkup, 2004, fq. 407-457.

⁶⁹⁵ Enes Karić, *Kur'an u savremenom dobu*, I, Sarajevë, 1997, fq. 475-492.

afrim ndërmusliman ka bërë shejhu i Ez'herit, Mahmud Sheltut, por më vonë këto përpjekje janë mekur.

Muslimanët janë vëllezër në fe dhe të gjitha mosmarrëveshjet vëllezërit duhet t'i zgjidhin me konsultim, marrëveshje dhe dialog. Si bazë për dialog duhet të shërbejë fizionomia e brendshme e trashëgimisë islame, jo e kaluara historike dhe prapavija politike.

Perspektiva e botës muslimane

Bota muslimane, ndryshe nga shumë kultura e qytetërime të botës, ka ruajtur traditën e pasur brenda vetes. Këtë e pohon edhe intelektual i rus Aleksandër Solzhenjicin, duke thënë se bota islame ka ruajtur shumë forma të traditës së vet, se bota islame është e pasur me traditë, sidomos “ndaj mjedisit jetësor”. Ky fakt përgënjeshton pohimin e jomuslimanëve se bota islame është e pasur me naftë dhe gas, thua se aty s'ka vlera të tjera, pos vlerave materiale, të cilat një ditë do të konsumohen.

Mendojmë se Aleksandër Solzhenjicin ka të drejtë që parashikon lulëzimin e botës muslimane, duke u mbështetur në shpirtëroren që e posedon ajo, në dijen mbi Zotin, mbi njeriun dhe mbi natyrën. Këta faktorë, në mënyrë komplementare, bashkë me resurset natyrore, do ta ndihmojnë kthimin e botës muslimane në epiqendër të ndodhive botërore. Kjo vlerë e muslimanëve do të vijë në shprehje kundrejt Përrëndimit, i cili konsiderohet si qytetërimi më i pafe, më joreligjioz në historinë e njerëzisë, por edhe kundrejt zgjimit të Konfucianizmit në Kinë dhe Budizmit në Japoni.⁶⁹⁶

⁶⁹⁶ Ljudska prava, op. cit., fq. 186-188.

Standardet e dyfishta

Perëndimi përdor disa standarde në raport me botën përreth, në varësi nga pala me të cilën komunikon. Kështu, disa shtete kanë me qindra e mijëra bomba bërthamore, sikurse ShBA-të, Rusia, Franca, Anglia, Izraeli, Kina, India dhe askush këto bomba nuk i quan kristiane, konfucianiste apo budiste. Mirëpo, përpjekjet për të prodhuar (Libia, Irani) apo prodhimi i po këtyre bombave në vendet muslimane (sikurse Pakistani), Perëndimi e cilëson si **bomba atomike islame!** Kjo bëhet kryesisht për shkak se Perëndimi, për arsye propagandistike, e përshkruan Islamin si armik të tij. Por, ka edhe njerëz të matur, që janë për dialog me muslimanët dhe arabët. Ka edhe hebrenj që duan dialog, edhe pse deri tash janë në pakicë. Mirëpo, edhe në mesin e atyre që duan dialog ka një problem. Para disa vjetësh u organizua një tryezë e rrumbullakët me titull “Muslim Perception of the West – Western perception of the Muslims”. Intelektuali turk A Davutoglu bëri një vërejtje për titullin e tubimit, duke theksuar se çështja nuk qëndron në pyetjen se si e shohin muslimanët Perëndimin apo si i sheh Perëndimi muslimanët, por se si e sheh vetë Perëndimi Perëndimin dhe si i shohin vetë muslimanët muslimanët. Nëse Perëndimi vazhdon të mbyllet ai do të tretet në universalizmin përreth ashtu siç u tret Roma në Kristianizmin e asaj kohe diç më universalist.⁶⁹⁷

⁶⁹⁷ A. Davutoglu, *Kriza globale*, op. cit., fq. 80. Xhon Esposito mendon se promovimi i demokracisë dhe i të drejtave të njeriut po aplikohet me standarde të dyfishta dhe për këtë vë në dukje kujdesin dhe aksionin e madh evro-perëndimor për ish BRSS-në dhe Evropën Lindore krahas mungesës së plotë dhe përgjigjes joefikase në promovimin e demokracisë në Lindjen e Afërm ose në mbrojtjen e muslimanëve në Bosnjë e

Qarqe të caktuara evro-perëndimore nuk ia vënë veshin kandidatit amerikan për kryetar, Bjukenen për fjalët e tij “Amerika kristiane”, apo nuk qajnë kokën për konfliktet protestanto-katolike në Irlandë dhe Britani, duke i quajtur këto konflikte “katolike” apo “protestante”.⁶⁹⁸ Mirëpo, kur është fjala për vendet muslimane, situata ndryshon. P.sh.: Bosnja etiketohet si “qeveria me shumicë muslimane”, “armata boshnjake kryesisht muslimane” etj., ose rasti me Shqipërinë: kur themelohet partia demokristiane dhe kur kjo parti vëllazërohet me ndonjë parti simotër në Evropë nuk bëhet vërejtje, madje ky veprim konsiderohet i avancuar, integrues, por kur themelohet një parti me çfarëdo prefiksi apo koloriti islam, atëherë krijohen afera politike të rendit të parë. Kur Shqipëria u anëtarësua në Konferencën e Vendeve Islamike u ngrit shumë pluhur, që më vonë kryeministri shqiptar Fatos Nano ta pezullojë këtë anëtarësim. Diçka e ngjashme është edhe në Kosovë: Çdo vlerësim *pro* vlerave islame cilësohet si radikalizëm islam, si fundamentalizëm islam, kurse veprimet absurde me karakter fetar kristian katolik të Ibrahim Rugovës heshten, me arsyetimin se sa të vdesë ai do të braktisen edhe “budallallëqet” e tij.

Është për t’u çuditur: përse nuk quhet armata italiane “armata katolike”, armata kroate “armatë katolike”, armata serbe apo ruse “armatë ortodokse” etj. Ndoshta kjo është pasojë e mungesës së një strategjie mediatike. Për këtë duhet marrë mësim nga hebrenjtë dhe kodeksi i tyre. Jo pse ata veprojnë drejtë, por për arsye të dinamikës dhe gjithpërfshishmërisë së tyre në mbrojtje të hebraitëve.⁶⁹⁹

Hercegovinë, Kosovë dhe Çeçeni.” Sipas: John L. Espozito, *Islamska prijetnja – mit ili stvarnost*, Živinice, 2001, fq. 301.

⁶⁹⁸ *Ljudska prava*, op. cit., fq. 188-189.

⁶⁹⁹ Ahmet Davutoglu, *Sukob interesa: Jedno objašnjenje svjetskog (ne)reda*,

Në fund të fundit, vendet evro-perëndimore kanë një pozicion të njohur ndaj shumicës së vendeve arabo-islame: “Neve nuk na intereson ç’bëni me popullin tuaj në shtëpi derisa bashkëpunoni në plotësimin e nevojave tona dhe i mbroni interesat tonë”⁷⁰⁰

Perspektiva e problemit: Të respektohet e drejta e Zotit dhe e drejta ndaj të gjithë të tjerëve

Kristianizmi tradicional dhe Islami tradicional flasin për të drejtat përgjithësisht, në të cilat përfshihen të drejtat njerëzore, por edhe të drejtat e kafshëve, bimëve; me një fjalë: të drejtat e të gjithëve. Mirëpo, duke mohuar vlerat tradicionale kristiane, Perëndimi ka nxjerrë dekadave të fundit disa moda në transformim e sipër. Sa për kujtesë, le të themi se fjala “e drejta” përcillet zakonisht me parashtesa apo prapashtesa të llojllojshme. Për shembull, gjatë shekullit XIX dhe XX kemi parullën “mbi të drejtat e femrës”. Më pastaj në modë erdhën parullat “mbi të drejtat qytetare”, “mbi të drejtat e njerëzve jo të bardhë”. Në pjesën e dytë të shekullit XX, fillon një atmosferë e re, në të cilën trajtohen “të drejtat e shtazëve” dhe vetëm kohëve të fundit flitet “mbi të drejtat e njeriut” etj.. Kjo tollovi shprehjesh dhe ky konfuzion termash si duket është rezultat i harresës të *së drejtës së Zotit*, të cilin e kishte edhe Kristianizmi në fillimet e tij, që Islami e quan *hukuk’ull-llab*. Njeriu besimtar pranon se

në: *Znakovi vremena*, nr. 11, op. cit., fq. 141.

⁷⁰⁰ Bernard Luis, *Kriza islama – Sveti rat i svetovni teror*, Beograd, 2004, fq. 110-111.

Zoti është krijues i njeriut, Ai na pasuroi me mendje, mençuri, shpirt dhe zemër. Zoti, i ngahershëm dhe i përherëshëm një sasi të të drejtave të Tij ia dhuroi njeriut, me çka e ndërgjegjësoi dhe e bëri të përgjegjshëm, e bëri bartës të disa detyrimeve dhe përgjegjësi. Ky detyrim dhe kjo përgjegjësi vijnë si borxh (dejn) të cilin, nëpërmjet fesë (din), ia detyrojmë Zotit dhe duhet t'ia kthejmë.⁷⁰¹

Sipas Islamit, njeriu ka të drejta dhe detyrime ndaj Zotit, pastaj të drejta dhe detyrime ndaj njerëzve të tjerë, ndaj vetes, ndaj shtazëve, bimëve ... Mundësia e kurbanit të shtazëve të caktuara tregon qartë se e drejta dhe përgjegjësia ndaj shtazëve dhe bimëve bën pjesë në të drejtat e Zotit.

Pra, problemi është në faktin se të gjitha qytetërimet tradicionale e kanë njohur Absolutin, e kanë besuar Atë dhe njeriu ka ekzistuar vetëm në kuadër të këtyre të drejtave e jo me të drejta absolute për njeriun. Muslimanët besojnë se të drejtat e njeriut rrjedhin nga Allahu dhe Muhammedi a.s..⁷⁰² Sa herë që njeriu i ka shkelur kompetencat e tij është bërë rrëmujë në të gjitha fushat e jetës. Kjo gjendje është drastike sidomos gjatë viteve të fundit, kur njeriu shekullarist uzurpoi të drejta absolute për vetveten.

Gjendja në rrugët e qyteteve amerikane, ku njeriu është tejet i pasigurt gjatë natës dhe gjendja nëpër rrugët e një qyteti sikurse Kajroja, apo Stambolli, ka dallim thelbësor në dobi të vlerave tradicionale fetare kundër atyre shekullariste. Mirëpo, aty ku vendet muslimane i shkelin të drejtat hyjnore në dobi të atyre shekullariste, aty ku është imituar Perëndimi dhe sistemi i tyre politik, ekonomik e kulturor, kemi po atë gjendje të Perëndimit.⁷⁰³

⁷⁰¹ *Ljudska prava*, op. cit., fq. 192.

⁷⁰² Muhammed Arkoun, *Ljudska prava i Islam*, në: *Ljudska prava*, op. cit., fq. 160.

⁷⁰³ Avantura kolonialiste e Evropë-perëndimit sidomos në Lindje ka përfun-

Perspektiva e popullit shqiptar si urëlidhjeje ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit

Kosova dhe tokat shqiptare, nga ana gjeografike dhe ideologjike, gjenden ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit. Ndonëse zyrtarisht vende shekullore dhe ndonëse udhëheqja politike dhe intelektuale ka një disponim prokristian, e ndikuar nga e kaluara dhe e tanishmja, popullsia, në shumicë dërrmuese muslimane, ka ofruar më herët dhe ofron edhe sot e gjithë ditën një bashkëjetesë maksimale. Përkundër këtij fakti, Kosova, pak a shumë edhe trojet e tjera shqiptare, gjatë dy dekadave të fundit përjetuan dhunë të paparë dhe për të kushedi se satën herë dhanë edhe një provim të rëndë. Populli shqiptar (por edhe i vendeve me fat të ngjashëm, si boshnjakët, çeçenët) u bë simbol i qëndresës dhe ekzistencës, madje edhe ndër jo-muslimanët.

Kosova me muslimanët e saj nuk janë të huaj për Evropën. Populli i saj nuk është ardhës, siç janë shumë popuj në Evropë. Për këtë arsye, në një periudhë më të arsyeshme politikisht, pas dështimit të njëpasnjëshëm të projekteve evro-perëndimore, pas dështimeve të ...izmave të shumtë, Kosova dhe Shqipëria muslimane do t'i shërbejnë Evropës sikurse edhe Lindjes. Evropa ka nevojë për popujt që dinë ç'është Islami por edhe Lindja ka nevojë për popujt që dinë ç'është Perëndimi. Tokat

duar në mënyrë të mjerueshme. Sa herë që përmenden të drejtat ujerëzore që i mbjell Perëndimi, zgjohet revolta e muslimanëve por edhe e vetë perëndimorëve. Gjendja aktuale antiluftë në Amerikë dhe Evropë është dëshmia më e mirë. Sipas: Muhammed Arkoun, op. cit., fq. 164. Rastin më drastik në botën muslimane e kemi në Turqi, kur Atatürku suprimoi të drejtën e sheriatit dhe promovoi të drejtat e kopjuara nga shtetet perëndimore. Sipas: Muhammed Arkoun, op. cit., fq. 170.

shqiptare, historikisht ndërmjet përvojave të Kristianizmit ortodoks lindor dhe Kristianizmit katolik dhe protestant perëndimor, do të jenë të dobishme për t'u pozicionuar më mirë vetë muslimanët. Bashkëjetesa muslimane me kristianët në tokat shqiptare, që ka filluar nga shekulli IX e deri sot, duhet të vazhdojë në të gjitha nivelet dhe në të gjitha rrafshet. Mbyllja sjellë probleme të reja. Të mos e harrojmë të kaluarën, sepse harresa shpie te përsëritja e problemeve. Për fat të keq, veprimet e personaliteteve politike, shkencore e kulturore⁷⁰⁴ nuk ndihmojnë drejt një perspektive të ndritshme.

Përmbyllje

Në përmbyllje të këtij shkrimi të shkurtër do të konstatojmë se “Islami i ka dhënë njerëzisë kodin ideal të të drejtave njerëzore para 1400 vjetësh. Qëllimi i këtyre të drejtave është dëftimi i respektit dhe dinjitetit për njerëzinë dhe heqja e shfrytëzimit dhe padrejtësisë. Të drejtat njerëzore në islam janë thellë të skalitura në perceptimin se Allahu dhe vetëm Ai është autor i Ligjit dhe i të Drejtave dhe se Ai është burim i të gjitha të drejtave të njeriut. Meqë kanë prejardhje hyjnore, asnjë lider, asnjë qeveri, asnjë kuvend dhe asnjë autoritet / pushtet tjetër nuk mund t'i kufizojë, abrogojë apo rrënojë në asnjë mënyrë

⁷⁰⁴ Deklaratat dhe veprimet e njëpasnjëshme të Ibrahim Rugovës, të Ismail Kadarese, të Alfred Moisiut etj., janë shembull tipik se si drejtuesit angazhohen të prishin harmoninë dhe bashkëjetesën e ofruar në vazhdimësi prej muslimanëve dhe të sabotuar në vazhdimësi prej kristianëve. Për këtë ka shumë shembuj, duke filluar nga Gjergj Kastrioti, Pjetër Bogdani, e deri te Fan S. Noli, Lush Gjergji etj. Shih: N. Ibrahim, *Aspekte të marrëdhënieve islamo-kristiane në mesjetë*, Prishtinë, 2004.

të drejtat e dhuruara nga Zoti”.⁷⁰⁵

Dr. George Carey, ish-kryepeshkopi i Kenterburgut, pas 11 shtatorit 2001 në Nju-Jork, pohon se “bota gjendet në rrëmujë të tmerrshme”⁷⁰⁶, ndaj të gjithë e sidomos bashkësitë fetare qiellore por edhe të tjerat, duhet të ndihmojnë për kapërcimin e kësaj rrëmuje. Nëse do të respektohen rendi dhe parimet, për të cilat folëm më sipër, shekulli XXI mund të shpëtojë nga konfliktet dhe përplasjet qytetëruese dhe fetare dhe mund të ndërtojë një të ardhme më të mirë e më fatlume, për të gjithë, pa dallim race, gjuhe, ngjyre dhe vendi. I bashkohemi mendimit se “kush bën apel në emër të qytetërimit për konfliktin e qytetërimeve dhe të kulturave, ai është thjesht protagonist i barbarizmit” dhe “kush bën apel në emër të fesë për konflikt me fenë – ai në të vërtetë është mohues i Zotit.”⁷⁰⁷ Në këtë kaos përgjegjësi ka më së shumti Perëndimi, por as pjesa tjetër joperëndimore,⁷⁰⁸ që ka përvetësuar sistemin politik e kulturor perëndimor, nuk është pa përgjegjësi.

⁷⁰⁵ M. Arkoun, Ljudska prava i islam, në: *Ljudska prava*, op. cit., fq. 160.

⁷⁰⁶ Akbar S. Ahmad, op. cit., fq. 187.

⁷⁰⁷ Jusuf Ziga, Zašto dijalog a ne sukob civilizacija i kultura, në: *Znakovi vremena*, nr. 17, op. cit., fq. 92.

⁷⁰⁸ Mahmud Ibadijan, Osvrt na nužnost i historijat ideje dijaloga civilizacija, në: *Beharistan – Časopis za kulturu*, nr. 3-4, Sarajevë, 2001, fq. 142.

Evrocetrizmi në fokus të kritikës

Moto:

“Mbretëritë, nëse në to nuk ka drejtësi, nuk janë veçse çerdhe hajdutësh.

Nëse shtetarët nëpërkëmbin drejtësinë, nuk janë veçse hajdutë.”⁷⁰⁹

Hyrje

A ekziston një kulturë dhe etikë globale, e gjithëpranuar për njerëzit, në bazë të së cilës njeriu do të mund ta arrijë lumturinë, rehatinë, qetësinë shpirtërore dhe mirëqenien materiale?

A kanë mangësi dhe të meta shtetet që posedojnë fuqi politike, ekonomike, kulturore dhe ushtarake, meqë këta faktorë verbalisht nuk pranojnë dështim eventual? A mund t’ua sigurojnë këto shtete të fuqishme lumturinë qytetarëve të tyre dhe atyre përreth?

A mos e ka arritur lumturinë shpirtërore dhe sigurinë materiale Evroperëndimi dhe disa shtete të fuqishme botërore, apo kanë rënë në krizë edhe më të madhe?

⁷⁰⁹ Tomazh Mastnak, *Zoti i blasfemuar dhe demokracia perëndimore*, Prizren, 2000, fq. 30.

Ku qëndron thelbi i krizës morale dhe shpirtërore, kriza e ekologjisë, e nihilizmit, etj.?

Ku qëndron faji dhe kush është fajtor?

Mos vallë shkenca, teknologjia, progresi dhe mirëqenia materiale, liria dhe ekstravaganca e lirisë aktuale, pornografia, homoseksualizmi dhe sjelljet e tjera perverse, luksi, koka-kolaizmi, e të tjera si këto, të vetmet e përbëjnë qytetërimin njerëzor?

Mos vallë ekziston njeriu për shkak të vlerave materiale apo vlerat materiale ekzistojnë për njeriun?

Ç'është njeriu dhe ku shkon ky?

A janë sendërtuar premtimet se me përhapjen e mendimeve progresive, të shkencës dhe racionalizmit, "zotat" e deriatëhershëm do të eliminohen nga mendja dhe jeta e njeriut dhe pas kësaj gjendjeje do të vijë koha e lirisë dhe lumturisë së njeriut?

A mund ta zëvendësojë dhe kompensojë scientizmi devotshmërinë, apo scientizmi s'është përveçse idhujtari e vjetër në petk të ri?

A mos shekullarizmi politik dhe kulturor në Amerikë, në Evropë dhe në shumë vende të tjera, duke propaguar se tërë bota duhet t'i ndjekë, t'i imitojë dhe ta adaptojë kulturën dhe qytetërimin e tyre sipas Evroprendimit, ka arritur ta mohojë fenë?

A nuk kanë krijuar me këtë veprim të tyre vakum të thellë moral dhe shpirtëror?⁷¹⁰

A nuk ka krijuar ky veprim i tyre indiferencë, egoizëm dhe armiqësi të pafund ndaj çdo gjëje, përveç ndaj plotësimit të dëshirave të tyre që s'kanë të sosur?

⁷¹⁰ Mohammad J. Pimoradi, Kritički pogled na evrocentrizam, *Znakovi vremena* – Sarajevë, nr. 4/ 1998 ose: <http://www.ibu-sina.net>

Evrocenzizmi si masë unikale e vlerësimit

Leximi, analizimi dhe meditimi i shtypit ditor, javor, shkencor, por edhe i literaturës shkencore, pastaj analizimi i veprimeve politike të udhëheqësve të vendeve të ndryshme evropërendimore, na bënë të qartë se te evropërendimorët indiferentizimi, egoizmi, racizmi, demokracia me standarde të shumëfishta dhe subjektive dhe epshet e shfrenuara janë bërë masë dhe kriter i vlerave dhe i virtyteve, kurse altruizmi, humaniteti, vetëkontrolli dhe solidariteti konsiderohen gjendje abnormale dhe arkaike. Perceptimi dhe përkufizimi i njeriut - kush është, pse është, cili është synimi i tij në këtë botë dhe ku do të shkojë pas kësaj bote - ka ndryshuar. Ajo që i ofrohet njeriut është instinkti dhe arsyeja në shërbim të instinktit. Parulla aq shumë e përsëritur për liri absolute të njeriut, larg çdo hyjnie e autoriteti hyjnor, u zëvendësua me parullën e robërimit ndaj instinktit dhe arsyes. Ky robërim robërimi të cilin, për fat të keq, njeriu e ka përgatitur për vetveten, pra njeriu-njeriut, është shumë më e vrazhdë dhe përçmues.⁷¹¹ Kjo gjendje shpie në hedonizëm (kënaqësi ndijore) dhe relativizëm, në mohimin e virtyteve hyjnore, në vetëkënaqësi dhe natyrisht, në dekadencë dhe korrupsion.

Është interesant për shkencën që orientalisti i njohur italian, F. Gabrieli, e arsyeton nënshkrimin e mëtejshëm të Lindjes ndaj Perëndimit me faktin që, meqë Perëndimi e ka shkaktuar vakumin dhe shkretërimin shpirtëror dhe material në Lindje, vetëm ai, Perëndimi, ka potencial ta korigjojë me mjetet evropërendimore këtë gjendje.

⁷¹¹ Mohammad J. Pirmoradi, op. cit.

dje.⁷¹² Pra, Lindjen Perëndimi do të vazhdojë ta rrënojë e shkretërojë edhe më tej në pikëpamje politike, ekonomike, kulturore, në emër të emancipimit, fuqizimit politik e ekonomik dhe unifikimit kulturor.

Evrocenrizmi një stad i kapërcyer nga vetë evropianët

Përprojekjet e shtuara të popujve të ndryshëm të tërë botës për t'iu kthyer traditave dhe kulturës vetjake tregojnë se tashmë ka nisur epoka e fillimit të fundit të evrocenrizmit dhe fillimi i vetëdijësimit dhe i zgjimit se kultura dhe qytetërimi evropërorë, që ofrohen që prej kohësh, nuk mund të jenë zëvendësime përkatës për kulturat dhe qytetërimet e popujve tjerë. Kjo manifestohet në disa fusha të jetës: me kalimin e kohës, disa popuj, apo disa grupe e personalitete, kanë filluar të distancohen nga Evropërimi duke parapëlqyer kulturën vetjake të ushqimit, të veshmbathjes, të banimit, të lindjes, martesës dhe vdekjes. Përprojekja për mbrojtjen *e çështjes vetjakes* është në fazën e përcaktimit dhe përkufizimit ideor. Në disa vende kjo përprojekje e mbrojtjes manifestohet edhe në Evropë, si nacionalizëm kulturor apo si nacionalizëm fetar.⁷¹³

⁷¹² Haris Silajdžić, Evrocenrizam i orijentalistika, në Enes Karić (ed.), *Kur'an u savremenom dobu*, II, Sarajevë, 1997, fq. 590 e tutje. Në frymën e F. Gabrielit kemi edhe pohimin e ish-kryetarit kroat F. Tugjman, i cili pohoi se "misioni i tij është të civilizojë boshnjakët muslimanë." Sipas: Tomazh Mastnak, op. cit., fq. 16.

⁷¹³ Ndër ata që bëjnë vërejtje janë edhe nobelisti Aleksis Karel, nobelisti Rini Dubu - biolog, Henri Link - psikolog, Xhon Dav - filozof, Arnold Tojmbi - historian dhe shumë të tjerë. Shih gjerësisht: Jusuf El-Karadawi,

Imperializëm kulturor është futja në shtete të ndryshme e virusit të dyshimit në besimet dhe vlerat e vjetra përmes mjeteve të ndryshme elektronike dhe të shkruara, kanaleve televizive, satelitore, turistëve, ushtarëve, punëtorëve, kinse, humanistë e mënyrave të tjera.

Kulturën e shekullit të kaluar Perëndimi e konsideron më të mirë dhe për këtë arsye, sipas tij, raca perëndimore është më superiore dhe më inteligjente se popujt e tjerë. Mënyra e jetës, mënyra e të menduarit, mësimi dhe hulumtimi, morali perëndimor duhet të bëhen paradigme e shoqërive, popujve dhe kulturave të tjera. Kjo kulturë bazohet në materializmin⁷¹⁴ dhe interesin individual, që ndjekin politikën perëndimore. Thelbi dhe filozofia e kësaj kulture është ateizmi, shekullarizmi dhe politika e largimit dhe indiferentizmit nga devotshmëria dhe morali. Parullat e këtij qytetërimi, si demokracia, të drejtat e njeriut, liria individuale dhe të drejtat e femrës, shfrytëzohen si pretekst dhe instrument për konflikte dhe luftëra me popujt dhe shoqëritë e tjera që nuk e ndjekin politikën perëndimore.⁷¹⁵ Ç'është demokratike dhe ç'është liri individuale përcaktohet vetëm e vetëm nga qarqet perëndimore. Nëse një vajzë muslimane e shkollës së mesme apo e fakultetit, një arsimtare apo një mjeke muslimane dëshiron të shkojë në shkollë, fakultet, respektivisht në punë me veshje që i pëlqen asaj, por nuk u vjen për shtat perëndimorëve dhe pengohet nga ata, kjo

Islam civilizacija budućnosti, Novi Pazar, 2004, fq. 107-135.

⁷¹⁴ Vaclav Havel, autori dhe shtetari polak, pohon se qytetërimi të cilit i përkasim është "qytetërimi i parë ateist në histori të gjuisë njerëzore" "i cili është thellë pajtues me ndjekjen e hipertrofuar të interesave individuale dhe të përgjegjësive individuale, së bashku me krizën e përgjegjësive globale." Jusuf Ziga, *Zašto dijalog a ne sukob civilizacija i kultura?*, *Znakovi vremena – časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, nr. 17/2002, Sarajevë, fq. 90.

⁷¹⁵ Sipas: Tomazh Mastnak, op. cit., fq. 26-27.

nuk konsiderohet thyerje dhe kontestim i lirisë individuale, as shkelje e demokracisë.⁷¹⁶ Të drejtat e njeriut kanë vlerë përderisa nuk shkelen të drejtat e perëndimoreve. Provë për këtë kemi masakrën e Srebrenicës, ku u zhdukën afër 10 mijë njerëz të pafajshëm, kurse vrasësit janë mega-starë dhe të privilegjuar para drejtësisë botërore. Provë për këtë kemi masakrat e shumta në Kosovë, kurse vrasësit shëtisin nëpër botë të privilegjuar.⁷¹⁷

Kundërthëniet e ndryshme ndërmjet fjalëve dhe veprave të tutorëve të kulturës evropocentriste dhe vester-niste në disa dekadat e fundit konfirmojnë se Perëndimi ka humbur fuqinë dhe nëse nuk ndërron qëndrimin e tij për pranimin e kombeve, racave dhe feve të tjera, ai do ta humbë edhe atë pak besim që e ka pasur ndër popujt e tjerë. Duke mohuar kulturat dhe qytetërimet e tjera, Perëndimi mohon vetveten.⁷¹⁸ Në sytë e muslimanëve, por edhe të disa të tjerëve, kultura dhe qytetërimi perëndimor konsiderohen tashmë të konsumuara, jomoralë dhe ateistë dhe pengesë e ritmeve bashkëkohore.

Në mesin e vetë evropianëve ka disa emra të mëdhenj të cilët e kritikojnë rreptësisht kulturën dhe qytetërimin materialist dhe ateist, gjë që tregon se Perëndimi është buzë greminës.⁷¹⁹

Osvald Shpengleri, i nisur nga gjendja në Evropë,

⁷¹⁶ Në Kosovë të drejtat njerëzore të besimtarëve muslimanë shkelen në mënyrë drastike. Nxënëset përjashtohen nga shkollat për shkak të veshjes islame, mësueset përjashtohen nga shkolla për shkak të veshjes së tyre islame, shoqatat për mbrojtjen e të drejtave njerëzore po heshtin, intelektualët po heshtin, kurse organet shtetërore po shkelin çdo gjë të vlefshme të koleritit islam. Shih për këtë disa numra të gazetës javore *Java*, qershor 2005 etj. në Prishtinë gjatë vitit 2005.

⁷¹⁷ Muharem Omerdić, *Genocid nad muslimanima*, Sarajevë, 2002.

⁷¹⁸ Tomazh Mastnak, *Zoti i blasfemuar dhe demokracia perëndimore*, Prizren, 2002.

⁷¹⁹ Lexo: Rože Garodi, *Živi islam*, Sarajevë, 2000; Hišam Džait, *Evropa i islam*, Sarajevë, 1985; Murad Hofman, *Islam u 3 mileniju*, Sarajevë, 2004.

thotë se “civilimi është faza e tatëpjetës dhe e shkatërrimit të kulturës.”⁷²⁰

Rozhe Garodi, një nga intelektualët më të mëdhenj perëndimor, thotë:

“Qytetërimi perëndimor është i mbyllur në rrethin të cilin e ka ndërtuar vetë. Rezultatet pozitive të këtij qytetërimi mbahen brenda tij, kurse ajo që është negative mund të gjendet në hapësirë të hapur. Mendimi perëndimor zë fill dhe ushqehet në përgënjeshtimin e të tjerëve, ashtu sikundër ata që jetojnë duke pirë gjakun e të tjerëve dhe, kur nuk mund të gjejnë më gjak të huaj, ia pinë gjakun vetvetes. Për këtë arsye, qytetërimi perëndimor do t’i kthehet vetëvetes dhe ky do të jetë një nga faktorët e shkatërrimit të tij.”⁷²¹

Njeriu i humbur në vakuumin moral, në nihilizmin dhe etjen spirituale, kërkon rrugën e moralit dhe burimin e spiritualizmit. Disa klithin: “ja, kjo është rruga e drejtë”, mirëpo, në zhurmën dhe rrëmujën ideore, në zbrazetinë, tiraninë dhe racizmin e evropocizimit,⁷²² këta

⁷²⁰ Në: Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, Prishtinë, 1995, fq. 99.

⁷²¹ Sipas: Mohammad J. Pimoradi, op. cit..

⁷²² Shembull tipik të frymës evropocizimit shih në fjalët e profesorit bashkëkohor perëndimor Zigfrid, i cili thotë: “Zoti ka krijuar dy lloje racash në natyrë: shefin i cili duhet të udhëheqë, dhe punëtorin i cili duhet të dëgjojë. Cili është më i nevojshëm? Sigurisht, punëtori. Në çdo një mijë punëtorë ka dy deri në tre shefa. Kështu, Zoti e ka krijuar racën evropiane që është shefi dhe atë lindore, që është punëtori. Ja pse mesatarja e lindshmërisë në Lindje është 3-5% në vjet, kurse në Perëndim 1%”. Prof. Zigfrid, po kështu, thotë: “Ai, të cilin e sheh dhe tenton ta injorosh në trotuar, është ndonjë zotëri francez, një punëtor mesatar me flokë ngjyrë të çelur dhe me sy të kaltër, që mund të udhëheq lehtë organizata të mëdha dhe zyra në Lindje. Por, po të shkohesh në Lindje, do të gesh mendimtarë dhe personalitete të mëdha, të cilët janë të paaftë të udhëheqin një organizatë prej gjashtë vetash. Përse? Për arsye se truri Perëndimor e krijon civilizimin dhe organizimin, kurse truri Lindor është sentimental, poetik dhe teozofik. Përveç kësaj, një evropian është i aftë të punojë në një makinë dyzet vjet, ndërsa një lindor e prish atë në gjashtë muajt e parë dhe pastaj vazhdon të punojë me

zëra të arsyes nuk dëgjoen.

Këtë çështje na e shpjegojnë vetë evropianët. Një dijetar i kësaj proveniencë pohon se “humbja e vërtetë na kërcënohet nga lufta shpirtërore të cilën Evropa e zhvillon metodikisht kundër frymës së lindorëve përgjithësisht, e muslimanëve veçanërisht... që të ndahen popujt lindorë nga e kaluara e tyre...”.⁷²³

Në vend të përfundimit

Teoria e dialogut kulturor e qytetërues, që ofron Islami, kundrejt teorisë së luftës dhe dhunës së kulturës evro-perëndimore që ofron dhe imponon Perëndimi, është garantues i një perspektive për njerëzinë. Si model kulturor, Islami përmban elemente për një model botëror: politika në shërbim të fesë e jo feja në shërbim të politikës dhe politikanëve, detyrat e sunduesit, të dijetarit dhe të njeriut të zakonshëm ndaj Krijuesit, kërkimi i diturisë për të gjithë si detyrim fetar, duaja si mjet kontakti ndërmjet krijesës dhe Krijuesit, lufta kundër besëtytnisë dhe padijes, edukimi dhe arsimimi, puna hulumtuese-shkencore dhe intelektuale, rendi dhe planifikimi, urdhri për mirë dhe shmangia e së keqes, angazhimi dhe përpjekja për mirë (xhihad), angazhimi kundër korrupsionit, egoizmit, indiferentizmit, konsultimi dhe miqësia, li-

këtë makinë të prishur njëzet vjet të ardhshëm.” Nuk dëshirojmë ta komentojmë qëndrueshmërinë e pohimeve të akademik Zigmundit, për shkak se ato janë mjaft të qarta! Sipas: Nexhat Ibrahim, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, botimi III, Prishtinë, 2000, fq. 86.

⁷²³ Raphael Patai, *The Arab Mind*, New York, 1976, fq. 292, në: Daniel Bučan, *Poimanje arabizma*, Zagreb, 1980, fq. 180.

ria e mendimit, drejtësia, barazia, solidariteti etj.,

Mirëpo, për shkak të jetës joislame të muslimanëve, nga një anë, dhe luftës së vazhdueshme të evro-perëndimorëve dhe mungesës së autokritikës në mesin e evro-perëndimorëve, në anën tjetër, shumë dëshira të muslimanëve kanë mbetur dhe do të mbesin për një kohë në rrafshin e dëshirave dhe synimeve.⁷²⁴

⁷²⁴ Adnan Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Evrope*, Sarajevë, 12003, fq. 261-306 dhe 307-343; Enes Karić (ed.), *Kur'an u savremenom dobu*, II, Sarajevë, 1997, fq. 588.

Dialogu ndërftetar si imperativ kohe

“Thuaju: O Pasues të librit, ejani te një fjalë që është e njëjtë mes nesh dhe mes jush: Të mos adhurojmë, pos Allahut, të mos ia bëjmë Atij asnjë send shok, të mos konsiderojmë njëritjetritin zotër pos Allahut! E në qoftë se ata refuzojnë, ju thoni: Dëshmoni pra, se ne jemi muslimanë.” (Ali Imran, 64).

1. Hyrje

Një shikim më i thellë në doktrinat e feve të mëdha qiellore, Judaizmit, Kristianizmit dhe religjioneve të tjera, do të vënë në pah fundamentin, rrënjën e tyre të përbashkët, nga e cila, ato, më pastaj, degëzohen në forma dhe trajta brenda shoqërisë njerëzore. Kjo sidomos vërehet nëse e krahasojmë Judaizmin, Kristianizmin dhe Islamin. Ky *unitet transcendent* i feve, të cilën filozofët e quajnë *filozofi të shpalljes* (philosophia perennis), kurse mistikët muslimanë *tesavvuf* (sufizëm), qëmoti i ka bërë kureshtarë shumë intelektualë të drejtimeve të ndryshme, e natyrisht edhe vetë muslimanët.

2. Islami si model

Allahu i madhëruar së pari e përcaktoi fenë e Tij dhe pastaj, sipas saj, e përshtati krijimin e Ademit (njeriut), i cili këtë fe do ta manifestojë në botën ekzistenciale (alem'ush-shehadeh):

“Përqëndro tërë veten tënde singërisht në fenë (të vetmen dhe gjithnjë të vërtetë), i larguar prej çdo gënjeshtre, në pajtim me prirjen natyrore të cilën Allahu e mbolli te njeriu, duke mos lejuar që ndonjë ndryshim ta prishë atë që Allahu e krijoi ashtu; kjo është feja e drejtë por shumica e njerëzve këtë nuk e dinë.” (Er-Rrum, 30).⁷²⁵

Ekziston një fe model, sipas së cilës është trajtësuar njeriu, ndaj ajo është fe burimore, natyrore e njeriut. Me këtë fe çdo njeri lindet sikurse me prirjen e tij të lindur, por nga familja dhe mjedisi i tij varet me sa korrektësi do ta manifestojë në jetën e tij të mëvonshme.

Duke qenë se autor i kësaj feje universale është Allahu, kuptohet se kjo është feja të cilën Ai e pranon dhe me të cilën Ai është i kënaqur:

“Feja e pranueshme tek Allahu është Islami ...”. (Ali Imran, 19);

“E kush kërkon fe tjetër përveç fesë islame, atij kurresi nuk i pranohet dhe ai në botën tjetër është nga të dëshpëruarit.” (Ali Imran, 85).

Islami është feja e Allahut sipas së cilës është krijuar njeriu dhe i cili është gdhendur në natyrën e njeriut. Mirëpo, a do të jetojë kështu, varet prej njeriut, sipas hadithit të Muhammedit a.s.:

“Kul-lu mevludin juledu ale'l-fitreti. Fe ebevahu ju-

⁷²⁵ Përkthimi sipas: Muhammed Asad, *Poruka Kur'ana*, Sarajevë, 1425 h./-2004, fq. 617.

hevvidanihi ev junessiranihi ev jumexhxhisanihi”, që në përkthim do të thotë:

“Çdo fëmijë lind në fenë e pastër, natyrore (fit-reh), kurse prindërit pastaj e edukojnë si hebre, kristian apo zjarradhurues.”

3. Esenca dhe forma e fundamentit të përbashkët monoteist

Kur’ani nuk e mohon prejardhjen e pastër e hyjnore të Tevratit dhe Inxhilit dhe për këtë muslimanët nuk duhet të dyshojnë. Muslimanët kanë vërejtje për manifestimet historike që këto fe që i kanë pasur në historinë e qytetërimit njerëzor.

Si fe natyrore e njeriut Islami ka një esencë të pandryshueshme dhe disa forma konkrete historike në të cilat është paraqitur. Forma e Islamit, të cilën sot e praktikojnë muslimanët, është forma përfundimtare dhe e përmbyllur e Islamit si fe natyrore e njeriut.

Thelbi i Islamit përbëhet nga dy elemente themelore dhe të amshueshme:

1. Tevhidi – monoteizmi i pastër;
2. Dorëzimi dhe nënshtrimi i plotë, i singertë dhe i pakusht kundrejt Allahut;

që nënkuptojnë:

1. Të besohet Një, i Vetmi Allah, që Atij të mos ia konsiderojmë askënd, asgjë dhe në asnjë mënyrë të barabartë, sepse përveç Atij, çdo gjë është krijesë e Tij.

2. Fetë ekzistuese, që sot njihen si *Judaizëm* dhe *Kristianizëm*, në thelbin e tyre, në rrënjët e tyre, nën shtresimet historike njerëzore, kanë formën e vjetër të Islamit

si fe natyrore e njeriut. Ndërsa fetë e tjera, që po kështu ekzistojnë sot, e që janë rezultat i imagjinatës, arsyes dhe filozofisë së pastër njerëzore, nuk kanë fundament hyjnor dhe nuk posedojnë parime të fesë burimore.

4. Në vend të përmbylljes

Baza e të gjitha feve të mirëfillta është një, e përbashkët, e cila përbëhet nga dy elemente esenciale të Islamit si fe natyrore e njeriut: 1. Monoteizmi i pakompromis dhe i saktë, dhe; 2. Dorëzimi dhe nënshtrimi i pakusht i krijesave kundrejt Allahut të madhëruar.

Dallimet ndërmjet të gjitha feve burojnë po kështu nga dy faktorë: 1. Për shkak të formave diversitive historike të feve, dhe; 2. Për shkak të ndërhyrjes njerëzore në shpalljen e Krijuesit.

Element i përbashkët dhe cilësor për afrimin e ndërsjellë të këtyre feve është:

“Thuaju: O Pasues të librit, ejani te një fjalë që është e njëjtë mes nesh dhe mes jush: Të mos adhurojmë, pos Allahut, të mos ia bëjmë Atij asnjë send shok, të mos konsiderojmë njëri-tjetrin zotër pos Allahut! E në qoftë se ata refuzojnë, ju thoni: Dëshmoni pra, se ne jemi muslimanë.” (Ali Imran, 64).

Kërkesa e Allahut që afrimi ndërmjet feve të ndryshme të bëhet në bazë të së vërtetës monoteiste, është fundamentale, sepse monoteizmi është element të cilin e posedojnë të gjitha fetë e mirëfillta, të shpallura, dhe nënkupton sinqeritetin ndaj Allahut dhe sinqeritetin në raportet e ndërsjella ndërmjet feve. Nën këto kushte nuk duhet të ketë pengesa për koekzistencë, paqe, mirëkuptim dhe tolerancë:

“Ne edhe ty (Muhammed) ta zbritëm (Kur’anin) e vërtetë që është vërtetues i librave të mëparshëm dhe garantues i tyre. Gjyko, pra, mes tyre me atë që Allahu e zbriti, e mos pëlqe epsbet e tyre e të largohesh nga e vërteta që të erdhi. Për secilin prej jush, Ne caktuam ligj e program. Sikur të donte Allahu, do t’ju bënte një popull, por deshi t’ju sprovonte në atë që iu dha juve, andaj ju përpunoni për punë të mira. Kthimi i ju të gjithëve është te Allahu, e ai do t’ju njoftojë me atë që kundërshtoheni.” (El-Maideh, 48).

Duke u nisur nga pozita e vet në botë dhe nga kërkesa urdhëruese e Kur’anit, muslimanët duhet të jenë të gatshëm për dialog metahistorik dhe historik me të tjerët dhe për njohje reciproke. Pa këtë element, dialogu do të kishte vlera të pjesërishme dhe gjithnjë do të ishte burim latent i moskuptimeve të ndërsjella.⁷²⁶

⁷²⁶ Është dëshpëruese se si sillen krerët katolikë në Kosovë, madje edhe ditëve të fundit. Ata s’çajné kokën për mirëkuptimin e tolerancën ndërjetare. Fjalët e tyre janë helm dhe i shërbejnë një lufte ndërjetare e ndërqytetare. Ata pa kurrfarë skrupulli gënjejnë, falsifikojnë dhe vajtojnë për “Nënë Serbinë” që nuk e kanë nën kulmin e njëjtë. Këta edhe nuk bëjnë tjetër por vazhdojnë rrugën e Pjetër Bogdanit, i cili në bashkëpunim me serbët dhe të tjerët përpunoi t’i konvertojnë (lexo: zhdukë) shqiptarët muslimanë, kurse Kosovën ta quajë Serbi. Me gjithë dëshpërimin tim, e çmoj sinqeritetin (sic) e tyre dhe guximin (sic) e krerëve katolikë që e shprehin atë që e ndiejnë në shpirt: urrejtjen patologjike ndaj muslimanëve. Ju lumtë! Keni të drejtë, sepse kështu ka vepruar edhe Pjetër Bogdani: Ka gëzuar lirinë e plotë të veprimit brenda shtetit islam osman dhe ka luftuar me mish e shpirt kundër tyre. Në vazhdim do të japim shprehje nga fjalët e tyre që i deklaruan në **Komitetin e Kongresit Amerikan**, në maj të vitit 2005 (të cilat i sollim edhe Mexhid Uvejsi):

1. Imzot Mark Sopi, Ipeshkv i Kishës Katolike në Kosovë tha:

“Të nderuar zotërinj kongresmenë! Shqiptarët katolikë të Kosovës e pranuan krishterimin prej Shën Palit dhe nxënësve të tij. Katolikë kanë qenë edhe muslimanët e Kosovës, por gjatë sundimit otoman-turk me kohë zgjatje prej pesë shekujsh, gradualisht kaluan në islam. Shumë prej tyre sot kanë nostalgjin për fenë e të parëve, krishterimin, dhe nuk është një çështje e vështirë prapë të kthehen në të, sepse sot kemi këso raste të tilla të konvertimit dhe ky fenomen po rritet dita-ditës. Duhet t’u ndihmohet në këtë ndërgjegjësimit fetar...”

2. Dr. Don Lush Gjergji, Famullitar dhe Vikar i përgjithshëm i Kishës Ka-

tolike në Kosovë, tha: "Tek ne shqiptarët në Kosovë historikisht dhe aktualisht, kryesisht, kemi dy fe, krishterimin dhe islamizmin. Krishtërimi ndër shqiptarë, për rrethana më tepër politike, shoqërore dhe kulturore, se sa fetare, u nda në dy kisha motra, Kisha katolike dhe Kisha ortodokse, tani ka edhe disa bashkësi protestante. Islamizmi po ashtu ka dy degë apo drejtime: myslimane dhe bektashiane. Sot, çdo shqiptar për ta kuptuar vetveten, historinë, traditën, kulturën, gjuhën, letërsinë e vjetër, por edhe atë evropiane dhe botërore, doemos takohet me faktin e krishterë. Kjo na bën "të dalluar" për mirë nga të tjerët, që edhe vëllezërit tanë të islamizuar, së bashku me ne, të jemi prokristianë, proevropianë, proamerikanë, sepse gjeografikisht, historikisht, kulturalisht, me shëkuj edhe fetarisht jemi të krishterë..."

3. Dr. Don Shan Zefi, Kancelar Ispeshkvnor e Kryetar i Gjyqit Kishtar, tha: "Me invazionin e pushtimit turk të provincave shqiptare në shek. XV, popullata e krishterë (katolike) pësoi tragjedinë më të errët në historinë e saj fetare e kombëtare, që ka lënë pasojë të thella apo labile për krishterim: imponimin e islamizimit të dhunshëm... Dhe së fundi mund të thuhet se Kisha Katolike të shqiptarët në Kosovë e kishte vazhdimësinë e saj historike, ndërsa Kisha Ortodokse Serbe dhunshëm vendoset nga Serbia në Kosovë, pikërisht siç nguliten më vonë edhe turqit me xhamitë e tyre, që së bashku me serbët, rrëmuan e përvetësuan kishat e hershme shqiptare...". Sipas: Gazeta e përditshme *Bota Sot*, Prishtinë, 30 maj 2005, fq. 5 dhe 8, dhe 1 qershor 2005, fq. 8. Për këtë shkroi edhe Mexhit Uvejsi.

Drejt dialogut ndërftetar

Debatimi për dialog ndërftetar nxit vetvetiu disponime dhe reaksione të ndryshme, nga ato mohuese, miratuese, deri tek ato indiferente. Disa e refuzojnë këtë ide në pikënisje, *a priori*, pa hyrë të hollësi. Disa e miratojnë, por nuk kanë ndonjë ide, invencion apo platformë për sendërtimin e dialogut në praktikë, dhe disa, në numër më të vogël, e miratojnë dhe kërkojnë me këmbëngulje që të ketë dialog ndërftetar. Është interesant të theksohet se masa e gjerë e popullit kërkon dialog, gjë që është shenjë eklatante se kjo shtresë e popullit është më afër esencës së problemit se sa prijatarët e tyre, të shkolluarit, të cilët zakonisht, janë lidhur për ndonjë qendër ndikimi, në pikëpamje intelektuale apo politike. Këtë masa e shpreh shpesh, sidomos në rastet kur bota perëndimore apo regjimi izraelit i dhunon të drejtat më elementare të muslimanëve. Ata pyesin: pse muslimanët janë të përçarë, pse nuk bashkohen? Ata nuk pyesin cilit medhheb, cilit shtet, cilit regjim i takojnë? Thjesht, masa e sheh nevojën e një bashkimi.⁷²⁷

Rrethanat politike, ekonomike dhe kulturore në botën aktuale imponojnë një lloj organizimi të bashkimit të muslimanëve. Kjo nevojë është vënë në dukje edhe te ne në Kosovë e rajon, ndonëse qind për qind, të gjithë

⁷²⁷ Shih: Samir Beglerović, Ka medureligijskome dijalogu bez straha, në: <http://www.znaci.com>

muslimanët janë sunnitë hanefitë, me ca rite tesavufi dhe vetëm kohëve të fundit edhe me ide hanbelite, neohanbelite, jomedhhebiste.

Historia e dialogut ndërfaqetarak pikënisjen e vet e përcakton tjetrazia, në varësi nga koha, hapësira dhe tradita. Më i manifestuari deri tash është *ekumenizmi* (oikoumene),⁷²⁸ i cili shtrihet në të gjitha traditat, monotesite apo politeiste, te besimtarët apo jobesimtarët.

Me këtë rast, nuk do të flasim për natyrën themelore të Islamit dhe të dialogut ndërfaqetarak, sepse këtë e kemi bërë pjesërisht në disa shkrime të tjera,⁷²⁹ por duam t'ua tërheqim vëmendjen muslimanëve për këtë dukuri dhe të motivojmë përsiatjen mbi participimin e tyre në të. Kuptohet, këto përsiatje duhet të bazohen në burimet islame: Kur'an dhe Sunnet. Përfundimet si rezultat të përsiatjeve nuk mund të merren si bazament, por vetëm si suplement.

Një nga problemet më serioze të muslimanëve në Kosovë dhe rajon lidhur me dialogun ndërfaqetarak është *frika e lajthitjes* nga rruga e vërtetë nëse preokupohemi me Kristianizmin dhe Judaizmin.

Por, muslimanët, si trashëgimtarë të Shpalljes së fundit hyjnore, të Kur'anit, duhet ta shikojnë botën si realitet e jo si iluzion. Islami, feja e vetme e pranuar te Allahu, Islami feja gjithënjëzore, pa kufizime gjeografike dhe ideologjike, duhet të jetë i hapur për të gjithë, madje edhe për mëkatarët. Islami është shpallur që ta plotësojë, shëro-

⁷²⁸ Fjalë për fjalë *ekumenizmi* (oikoumene) do të thotë: tërë bota e banuar. Lëvizja që ka për qëllim ta shprehë plotësinë e fesë kristiane me veprimin e përbashkët të kishave të ndryshme në botë. Sipas: *Enciklopedija žrīb religija*, Beograd, 1990, fq. 189-190.

⁷²⁹ N. Ibrahim, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998, kapitulli i parë. N. Ibrahim, *Aspekte të marrëdhënieve islamo-kristiane në mesjetë*, Prishtinë, 2004. N. Ibrahim, *Islami si provokim global*, Shkup, 2006. Ismail Raji al-Faruqi, *Islam and Other Faiths*, Angli – ShBA, 1998/1419 h.

jë, fisnikërojë, ndriçojë dhe vetëdijësojë me frymën e tij çdo gjë, çdo njeri, çdo individ, çdo bashkësi.⁷³⁰

Dialogu ndërfaqësor, prandaj, jo vetëm që është i dëshirueshëm për muslimanët, por është një proces i domosdoshëm. Procesi i dialogut ndërfaqësor nuk do të thotë njëkohësisht proces i kristianizimit, katolicizimit, ortodoksizimit, judaizimit, ungjillizimit, respektivisht nuk është asimilim i muslimanëve në ndonjë nga këto grupime apo sekte religjioze, por është proces që ka disa funksione:

1. Është komunikim popujsh, kulturash e traditash;

“O ju njerëz, vërtet Ne ju krijuam ju prej një mashkulli dhe një femre, ju bëmë popuj e fise që të njiheni ndërmjet vete, e s’ka dyshim se tek Allahu më i ndershmi ndër ju është ai që më tepër është ruajtur e Allahu është sabumë shumë i dijshtëm dhe hollësisht i njohur për çdo gjë.” (El-Huxhurat 49, 13.)

2. Është pikëpamje e thirrjes së muslimanit në rrugë të drejtë dhe përmbushje e detyrës së shenjtë duke komunikuar:

“O ti i dërguar! Komunikojë atë që t’u zbrit prej Zotit tënd, e nëse nuk bën, atëherë nuk e ke kryer detyrën. Allahu të garanton mbrojtjen prej njerëzve, Allahu nuk vë në rrugë të drejtë popullin që mohon.” (El-Maideh 5, 67.)

“Pejgamberit nuk i përket kurrfarë qortimi për atë që Allahu e ngarkoi me të. Ky ishte ligj, i Allahut edhe ndër ata që ishin më parë, e urdhri i Allahut është vendim i kryer. Ata, që i kumtojnë shpalljet e Allahut, i frikësohen vetëm Allahut e askujt tjetër pos Tij, e Allahu është i mjaftë të jetë llogaritës.” (El-Ahzab 33, 38-39.)

Natyrisht, ekzistojnë edhe shumë akcese, pikëpamje, perceptime të këtij fenomeni, dhe kjo e paraqitura është vetëm një nga mundësitë e shumta. Dialogu për muslima-

⁷³⁰ Samir Beglerović, Ka medureligjiskome dijalogu bez straha, në: <http://www.znaci.com/printart35.html>.

nët shqiptarë dhe të tjerë nuk bën të paraqet “gogol”, por rrugë kah sendërtimi i plotë i dëshirës hyjnore për dialog.

Mendoj se këto funksione të dialogut kërkojnë edhe diçka tejet relevante - është **arsimimin për dialog**, mirëkuptim e tolerancë. Aktualisht as programet shtetërore e private, as shkollat kishtare dhe as ato islame të ne dhe në rajon, nuk ofrojnë kontribut serioz në këtë pikëpamje. Edukimi dhe arsimimi i gjerë dhe i thellë fetar, moral dhe estetik thuajse tërësisht është lënë pas dore në sistemet tona edukative-arsimore, kështu që prej tyre prodhohen njerëz të mangët dhe shpirtërisht të gjymtuar. Të rinjtë tanë kryejnë shkollat dhe maturojnë e diplomojnë analfabetë religjiozë, etikë dhe estetikë. Të ne i mësojmë të bëhen ekspertë, por jo njerëz, të bëhen intelektualë të mëdhenj, por ta humbin shpirtin.

Kjo bën që dialogu të kalojë, siç e shpreh këtë Hans Kung, nga injorimi, nëpër arrogancë deri te toleranca, që, e përkthyer në gjuhë të përditshme, do të thotë më shumë disa pranë disave dhe disa kundër disave, sesa disa me disa. Ka shumë gjera të përbashkëta, por nuk ka unitet; askush s’është kundër, por secili i përmbahet të vetës; ka tubime, por nuk ka veprime, ka afrime, por nuk ka dashuri; ka paralajmërime simbolike, por nuk ka orvatje serioze; ka zbutje kontestesh, por nuk ka kapërcime të tyre; ka falje, por nuk ka harresë. Këto takime, madje nuk janë takime të besimtarëve por të institucioneve fetare ose të përfaqësuesve të tyre, dhe, së këndejmi, më shumë i ngjasojnë aktrimit sesa realitetit.⁷³¹

Sokrati pati thënë qyshkur:

“Nëse në Athinë nuk do të ketë bukëpjekës, atëherë nuk do të kemi bukë. Nëse nuk do të ketë këpucar,

⁷³¹ Sipas: Djuro Šušnjić, *Verski dijalog i tolerancija*, Znakovi vremena, Sarajevë, nr. 15/2002, ose: www.ibn-sina.net

atëherë do të ecim zbathur. Por nëse nuk kemi mësues, nuk do të kemi athinas (d.m.th. do të kemi nënshtetas, por nuk do të kemi qytetarë.)”⁷³²

Kjo vlen dhe për ne, andaj, **duhet të ecim drejt dialogut pa paragjykime, pa komplekse, pa bindje të popullit të zgjedhur, pa frikë, pa drojë, por me sinqeritet, me dije!**

⁷³² Sipas: Djuro Šušnjić, op. cit.

Domosdoshmëria e dialogut dhe e mirëkuptimit ndërmusliman

1. Hyrje

Me shpalljen e Kur'anit në fillim të shekullit VII, **Fjalët e Allahut** morën formën përfundimtare tokësore, kurse misioni pejgamberik përmbylli ciklin e vet me Muhammedin a.s. dhe me Kur'anin fisnik. Muhammedi a.s. ngërthen në vetvete virtytet dhe karakteristikat e të gjithë pejgamberëve të mëhershëm, të unifikuara në një pejgamber, në një njeri. Për këto ngjarje është shkruar shumë literaturë, me theksime e ngjyime të ndryshme, nga autorë klasikë dhe bashkëkohorë, muslimanë dhe jo-muslimanë.

Kur'ani dhe Muhammedi a.s., sipas të cilëve zhvillohet ritmi i tërësishëm i përditshmërisë së një muslimani, u falin dhurata të veçanta muslimanëve, dhurata të natyrës temporale dhe atemporale, profane dhe sakrale. Kur'ani është universal dhe nuk pranon kufizime kohore, hapësinore, ideore, racore dhe të tjera. Kur'ani komunikon me fjalor dhe vlera universale, me pejgamberin e të gjitha botëve, të të gjithë popujve, të të gjitha racave, të të gjitha kohëve.

2. Kur'ani dhe Sunneti – Burime të të përsiaturit dhe veprimit të muslimanëve

Nga përmasat e theksuara të Kur'anit dhe Sunnetit, nga përmasat e porosive kur'anore-sunnetike, ishte i qartë qëndrimi i muslimanëve ndaj jomuslimanëve: konstruktiv, afirmativ dhe i qartë. Kjo përparësi: posedimi i Fjalës së Vetme Autentike Hyjnore kishte rëndësi të paçmueshme për raportet e muslimanëve kundrejt jomuslimanëve. Shtrohet pyetja: çfarë qëndrimi dhe rëndësie ka marrëveshja ndërmuslimane, nëse e kemi të qartë qëndrimin e muslimanëve ndaj jomuslimanëve. Edhe për këtë çështje, duhet drejtuar Kur'anit dhe Sunnetit, të cilat janë burime themelore për të gjithë muslimanët.

Edhe Kur'ani edhe Muhammedi a.s. bëjnë thirrje për vëllezërinë muslimane të besimtarëve. Edhe të gjitha shkollat ortodokse islame / Sunnite, edhe shkollat e sektet që i quajmë joortodokse, si shi'izmi, sufizmi, mu'tezilizmi, dhe rrymat e tjera me traditë muslimane, idetë dhe praktikën e tyre e 'bazojnë' në Kur'an dhe në 'praktikën e Muhammedit a.s.'. Edhe format e tjera interpretuese të të menduarit musliman bazamentin e tyre e kanë në burimet kryesore islame: Kur'an dhe Sunnet. Të gjitha këto shkolla të të menduarit, të pranuar, gjysmë të pranuar apo të refuzuara, pretendojnë se kanë si qëllim **marrëveshjen dhe mirëkuptimin ndërmusliman.**

Duhet theksuar se Kur'ani dhe Sunneti sjellin shprehjen integruese dhe universale që mbulon të gjithë traditën, tërë gjenin krijues muslimanë, e ky është koncepti **musliman**. Është për të shpresuar që ky fakt do t'i bëjë më të matura e më serioze të gjitha shtresat muslimane, të gjitha shkollat e të menduarit, të gjithë ata që

kanë potencial intelektual dhe potencial besimi, që të vënë në lëvizje moton, synimin parësor musliman: përbashkësinë, unitetin e të gjithë muslimanëve dhe qëndrimin konstruktiv e afirmativ të këtyre muslimanëve kundrejt feve dhe doktrinave të tjera në botë.

3. Mirëkuptimi dhe marrëveshja ndërmuslimane

Muslimanët duhet të jenë të gatshëm që edhe muslimanët e tjerë, me specifika të caktuara në rrafshin interpretues të Islamit, t'i shohin si të "tyre" e jo të "huaj", që me forca dhe angazhime të përbashkëta të kontribuojnë në përhapjen e Fjalës së Zotit në tokë. Të gjithë këta muslimanë, tradicionalistë, racionalistë, hanefijë apo malikijë, maturidijë apo esh'arijë, sufijë apo shiijë, ndajnë fatin, problemet, dilemat, sfidat e modernizmit, postmodernizmit, shekullarizmit, globalizmit, pozitën e rëndë të umetit, vuajtjet, denigrimet dhe shkatërrimin e muslimanëve thuajse në të gjitha vendet e botës. Për shkak të përçarjeve e mospajttimeve të muslimanëve, për shkak të mureve të ngritura ndërmjet tyre, për shkak të akuzave të vazhdueshme, është derdhur shumë gjak dhe shumë ngjyrë shkrimi. Pati edhe raste tragjike: ekskomunikimi dhe ekzekutimi, si ai i Ebu Hanifes më 767, i El-Hallahit më 922 etj.⁷³³

Për këtë shkak duhet ndarë fatin e përbashkët të muslimanëve, duhet shqyrtuar metodat më efikase dhe

⁷³³ Nëse lexojmë historinë e dijetarëve muslimanë do të shohim se shumica e tyre ishin të përndjekur nga regjimet e ndryshme. Shih: Henry Corbin, *Historia e filozofisë islame*, I-II, Shkup, 1998. Ebu Hanifeh, *Fikh'ul-ekber*, Prizren, 2005 e burime të tjera.

më cilësore për përhapjen dhe prezantimin e së vërtetës islame, të përcaktohen mënyrat dhe metodat më të mira për veprim dominues dhe cilësor. Është fjala për rregullimin institucional të raporteve, sepse vetëm nëpërmjet institucioneve me aparaturë dhe mekanizma përkatës mund të ndihmohet vënia e një ideje në qarkullim dhe zhvillimi dhe praktikimi i saj në rrafshin historik.

Aktualisht, muslimanët janë fajtorë për gjendjen e tyre, pa marrë parasysh cilës doktrinë i përkasin. Shumë kohë dhe energji kemi humbur duke komentuar e konstatuar çështje të sistemit republikan, monarkist, bashkësisë në diasporë etj.

Në vend të saj duhet ofruar zgjidhje, duhet bërë hapat e parë si të zgjohen dhe motivohen, si të sensibilizohen masat, ummeti musliman, në punë, aksion, mendim, në praktikë, në themelimin e institucioneve të fuqishme dhe natyrisht, shtetit të fuqishëm musliman, që do t'i promovojë vlerat islame në politikë, ekonomi, kulturë, shkencë. **Pikërisht për këtë nevojitet mirëkuptimi ndërmusliman.**

Janë për t'u përshëndetur përpjekjet muslimane të shekullit XIX dhe XX për bashkim, sintezë dhe integrim të muslimanëve, sidomos përpjekjet e Muhammed Ebu Zehres dhe të Mahmud Sheltutit, të cilët xha'ferinjtë i pranonin si medhhebë ortodoksë në Islam.⁷³⁴ Është për t'u përshëndetur edhe përpjekja e S. H. Nasrit, Jusuf El-Kardavit, Reshid Hafizoviqit, në ditët aktuale, që të bisedohet për një mirëkuptim më të mirë ndërmusliman. S'është puna te miratimi i doktrinës së njërës apo të palës tjetër, por te gatishmëria për bisedë dhe marrëveshje. Kështu veproi Ebu Hanifeh me Xha'fer Sadikun para 12 shekujve, kështu duhet të veprojnë ne sot.

Mbyllja vetëm në sunizëm në kuptim të ngurtë, si-

⁷³⁴<http://www.znaci.com>

domos vetëm në sufizëm apo vetëm në shiizëm, pa përmendur mbylljen vetëm brenda një shkolle juridike apo akaidologjike (dogmatike), do të thotë reduktim i universalitetit të Islamit. Këto emërtime kanë vlerë vetëm kur shërbejnë si ura afrimi, si alternative e të kuptuarit. Por, kur këto shkolla, këto drejtime bëhen mollë sherri, element ç'integrues, ato s'kanë si të cilësohen ndryshe, veçse si: haram. Po, mosuniteti është haram. E vërteta hyjnore ka jehuar në mënyrë të barabartë në interpretimet e ndryshme të Islamit kudo në botë, nga Lindja në Perëndim, nga Veriu deri në Jug. Kjo shihet qartë në veprat e juristëve, të akaidologëve, filozofëve, gjuhëtarëve e shkencëtarëve muslimanë. Kjo shihet qartë në veprat e artit e të arkitekturës muslimane në tokat shqiptare, në Turqi, Pakistan, Malajzi, Andaluzi, Egjipt, Iran e Irak, Buharë e Samerkand. Të gjitha këto fakte e prova dëshmojnë se **dialogu dhe mirëkuptimi ndërmusliman është detyrim imediat**. Çdo vonesë ka pasoja të paparashikueshme për Islamin dhe muslimanët, ndërsa u jep dorë të antimuslimanëve. Humbjet kulturore dhe qytetëruese të muslimanëve në botën aktuale janë prova më e madhe se uniteti është i pazëvendësueshëm.

4. Përse nevojitet mirëkuptimi ndërmjet muslimanëve

Mijëvjeçari i tretë në botë, sipas shumë intelektualëve, analistëve dhe politikanëve, do të zhvillohet në shenjë dialogu ndërkulturor dhe ndërqytetërues. Për këtë shkak, muslimanët kanë nevojë që problemet e veta t'i sistemojnë në vendet përkatëse, që me forca të përbashkëta

të vendosen kundrejt qytetërimeve fqinje dhe aktuale.

Mijëvjeçari i tretë, sipas shumë teologëve, sociologëve, analistëve dhe politikanëve, do të zhvillohet në she një dialog ndërfaqet. Për këtë shkak muslimanët duhet të jenë të gatshëm si në aspekt përmbajtësor ashtu edhe atë intelektual dhe domosdo të kenë qëndrim unik, të matur dhe largpamës kundrejt jomuslimanëve.

Muslimanët janë vëllezër në fe dhe të gjitha mosmarrëveshjet vëllezërit duhet t'i zgjidhin me konsultim, marrëveshje dhe dialog. Bazë për dialog duhet të shërbejë fizionomia e brendshme e trashëgimisë islame e më pak e kaluara historike dhe prapavija politike.⁷³⁵

Me resurset e saj natyrore, politike-ekonomike, teknike-teknologjike, kulturore-arsimore, mediale që posedon, bota muslimane paraqet faktor relevant, dhe në perspektivën e afërt apo të largët sërish mund ta marrë timonin e qytetërimit botëror. Nuk ka nevojë këtë synim dhe këtë dëshirë ta heshtim dhe për të të mos shkruajmë. Këtë duhet thënë haptazi. Mirëpo, edhe ky synim kërkon akses serioz për vetëdijësimin e muslimanëve drejt mirëkuptimit të muslimanët.

5. Shqiptarët si paradigmë e një perspektive të ndritshme

Bashkësia muslimane, e pranishme në tokat shqiptare në forma të ndryshme organizative që nga shekulli IX (pra në kohën paraosmane), pastaj në kohën osmane dhe pasosmane, deri tash e ka mësuar Islamin sipas shkollës

⁷³⁵ <http://www.znaci.com>

hanefite. Edhe tash, organizata e Bashkësisë Islame përgatit kuadro pa ndonjë profil të veçantë, për të bartur barrën e kohës së tyre në të gjitha aspektet e jetës.

Nëpërmjet studentëve që studiojnë jashtë, nëpërmjet misionarëve të ndryshëm, nëpërmjet shoqatave humanitare dhe bamirëse, zyrave të ndryshme, por edhe nëpërmjet medimeve elektronike dhe të shkruara, kohëve të fundit në tokat shqiptare janë futur ritme të ndryshme interpretuese të Islamit. Më të theksuara dhe më agresive nga këto ritme janë interpretimi neoselefist vehabist dhe shi'it i Islamit.

Kosova ka edhe një dukuri tjetër, atë të sufizmit, të tarikateve, të cilat, për fat të keq, në vend që të luajnë rol pozitiv, shërbejnë si nuk duhet të jetojë një musliman. Në shumicën e tokave shqiptare, sufizmi aktual luan rol destruktiv, injorant dhe dëshpërues.

Është më se e nevojshme të bëhet një analizë e këtyre ritmeve dhe rrymave dhe e rolit të tyre për rininë tonë dhe bashkësinë islame në përgjithësi. Duhet bërë me dije se Islami sunit dhe ai shi'it, por edhe shumë shkolla e sekte të tjera, kanë një burim: Kur'anin dhe Sunnetin e Muhammedit a.s. Dallimet dhe specifikat janë në rrafshin interpretues dhe nuk guxojnë të përjashtojnë pjesën tjetër, aq më tepër të armiqësohen me pjesën tjetër.⁷³⁶

Mendojmë se në përgjithësi do të pajtohemi që bashkëpunimi ndërmjet këtyre akceseve të Islamit është i domosdoshëm dhe detyrues. Çdo akces tjetër, akcesi i mosbashkëpunimit, i përçarjes, i zhvlerësimit, urrejtjes, i anatemimit, formimi i grupeve e togjeve, sekteve e nënsekteve kundrejt të tjerëve nuk do të rezultojë me sukses të mirë.

⁷³⁶ *Glasnik* - Revistë e Rijasetit të Bonjës-Hercegovinës, Sarajevë, nr.10-12/1995, fq. 424.

Për çdo musliman të sinqertë kjo gjendje nuk është e mirë, sepse synimi i muslimanit është thirrja për të mirën dhe lufta kundër së keqes. Ndërsa me qëndrime përçarëse nuk mund të zbatohet Islam i mirëfilltë.

Synimi ynë është që në tokat shqiptare dhe në tërë botën të prezantohet Islami i bazuar në Kur'an dhe Sunnet, sipas modelit dhe frymës së brezave të parë. Me këtë nuk nënkuptojmë kthimin e formalizmit të thatë, por angazhimin, zellin dhe këmbëngulësinë e brezave përballë nevojave të tyre gjithnjë të reja.

Nuk është larg mendjes të formohet edhe një trup formal apo joformal në nivel të Botës Islame, si në nivelin e Konferencës Islamike, por edhe në nivele të tjera, të akademive shkencore, instituteve shkencore, ku do të merrnin pjesë intelektualë të proveniencave të ndryshme interpretuese të Islamit, detyrë e të cilëve do të ishte **procesi i mirëkuptimit ndër muslimanët** në të gjitha domenet dhe nivelet: shoqëror, ekonomik, politik, medial, edukativ, arsimor dhe të shihet sa është i pranishëm Islami aktualisht në mesin e muslimanëve.⁷³⁷

Hap i parë do të ishte organizimi i ndonjë seminari, konference a sesioni shkencor nga një organizëm zyrtar, ku do të prezantoheshin dhe ofroheshin përsiatje të ndryshme, duke pasur në konsideratë respektimin e ndërsjellë të dijetarëve, ku do të ofroheshin orientime të mundshme për bashkëpunimin e ardhshëm dhe projektet apo temat potenciale për ato tubime.

⁷³⁷ Para disa vjetësh shfaqta mendimin se për funksionimin e suksesshëm ndërmjet muslimanëve dhe jomuslimanëve, por edhe ndërmjet muslimanëve nevojitet një institucion i tipit të hilafetit: "Çdo gjë të thotë se muslimanëve u mungon një institucion islam i nivelit evropian, që do ta zhvillonte evropianizmin islamik dhe islamiu evropian – bashkësinë islame gjith Evropiane. Ky institucion do të organizonte platformë mirëkuptimi dhe zhvillimi brendapërbrenda muslimanëve ...". N. Ibrahim, *Islami dhe kriqja e identitetit*, Shkup, 2004, fq. 68-69.

Mendoj se muslimanët **duhet** dhe **mund** të bëjnë dialog ndërmjet veti. Ky është detyrim islam, para të cilit duhet të nënshtrohemi. Hiret, meskiniteti, përjashtimësi të doktrinare duhet t'ua lënë vendin horizonteve dhe gjerësive islame. Mendoj se asnjë fe nuk posedon parakushte më të mira për dialog të brendshëm.

Përfundim!

Muslimanët e të gjitha proveniencave duhet të krijojnë hapësirë diskutimi, dialogu dhe mirëkuptimi ndërmjet tyre. Për këtë hap kemi motiv të shumëfishtë: përhapja e Fjalës së Zotit dhe mbrojtja e saj dhe e gjeniut interpretues të saj.

Fjalët kur'anore: *“Ai lëshon shiun nga qielli dhe lumenjtë me masë që rrjedhin shtretërve të tyre ...”* (Er-Rra'd, 17), komentuar me gjuhë sufizmi, na thonë se me **shiun** synohet Kur'ani dhe kuptimet e tij të pasura të cilat i zbulon për krijesat Krijuesi absolut, kurse me **shtretërit** synohet zemra e njerëzve. Nga gjerësia e zemrave varet se sa do të mund të pranojë ajo dituri dhe urtësi.

Faktorët e formimit të sekteve në historinë e mendimit islam

A. Faktorët e jashtëm

Rrethanat fetare, politike, ekonomike, sociale e të tjera në vendet përreth muslimanëve, krahas faktorëve të brendshëm, kanë ndikuar drejtpërdrejt dhe tërthorazi, në paraqitjen fillimisht të përçarjeve dhe më vonë të rrymave, lëvizjeve, për t'u profilizuar në sekte të veçanta në arealin musliman. Ndikimi ka ardhur nga vetë Arabia dhe popujt e besimet që ekzistonin aty, por edhe nga vendet fqinje, si: Persia, Egjipti, India, Greqia dhe fetë qiellore, Judaizmi dhe Kristianizmi.

1. Koha para shpalljes së Muhammedit a.s. në Arabi

Periudha para shpalljes kur'anore dhe e misionit peygamberik të Muhammedit a.s.⁷³⁸ dhe gjendja shpirtërore në të cilën Muhammedi a.s. ka jetuar me arabët quhet *periudha e padijes, e injorancës* (asr'ul-xhahilijeh), sepse ata

⁷³⁸ Kryesisht dallohen dy shtresa populli në Gadishullin Arabik: bedevijeh (endacake, maloke) dhe hadarijeh (e qytetëruar). Sipas: Umer Ferruh, *Tarib'ul-fiker'il-arabiji ila ejjami Ibni Haldun*, bot. IV, Bejrut, 1983, fq. 157.

nuk i njihnin shpalljet e Zotit, i adhuroni idhujt, ndiqnin traditat pagane, kishin ngecje të madhe kulturore e arsimore kundrejt fqinjve të vet, jetën individuale dhe kolektive e udhëhiqnin sipas traditave fisnore, zotëronte shfrenia seksuale, vrasja e fëmijëve (femra) të gjallë, gjakmarrja, plaçkitja, grabitja dhe çorodi të tjera.⁷³⁹

Krahas politeizmit, në Arabi kishte edhe fetishizëm dhe animizëm, si rezultat i ndikimeve të ndryshme, kryesisht nëpërmjet tregtarëve, migrimeve dhe misionarëve.⁷⁴⁰ Kishte edhe të tillë, që Imami Ebu Hamid El-Gazaliu i quante *ed-debrijjun* (eternalistë), *et-tabi`ijjun* (naturalistë) dhe *el-ilahijjun* (metafizikanë).⁷⁴¹ Kishte edhe *hanifë*, besimdrejtë, që mendohet se kanë mbetur nga koha e Ibrahimit a.s., apo të shpërngulur në Arabi kohëve të fundit.⁷⁴²

Krahas kësaj gjendjeje morale, arabët kishin edhe tradita pozitive, të cilat i zhvilluan dhe i kultivuan me xhelozi gjatë shekujve, si mikpritja ndaj mikut dhe udhëtarit qëllimpirë, solidariteti fisnor, durimi në rast fatkeqësie, trimëria në luftë, takimet kulturore në Ukadh e të ngjashme, virtyte këto të cilat me pranimin e Islamit, gjetën vend në tërësinë islame.⁷⁴³

⁷³⁹ Muhammed Husejn Hejkal, *Hajatu Mubammed*, bot. XIV, Kairo, 1977; Francesko Gabrieli, *Historija arapske književnosti*, Sarajevë, 1985; Muhammed Hamidullah, *Mubammed a. s. – Život i djelo*, bot. I, I-II, Sarajevë, 1977.

⁷⁴⁰ F. M. Doner, Muhamed i halifat, në: Dž. L. Espozito, *Oksfordska istorija islama*, Beograd, 2002, fq. 13-16; M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, pjesa 1, Zagreb, 1988, fq. 148-149.

⁷⁴¹ Këto tri grupe filozofësh Imam El-Gazaliu i quante jobesimtarë. Shih gjerësisht: Gazali, *Izbavljanje od zablude*, Sarajevë, 1409 h./1989, fq. 27-30.

⁷⁴² U. Ferruh, op. cit., fq. 168-172.

⁷⁴³ Shih: Hana El-Fahuri & Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-arabijjeti*, II, Beirut, fq. 5-43; Jusuf Ramić, *Obzorja arapsko-islamske književnosti*, Sarajevë, 1999; U. Ferruh, op. cit., fq. 168-170.

2. Persia

Arabia ishte e rrethuar me popuj dhe besime e tradita të ndryshme. Këta popuj kontaktonin ndërmjet tyre nëpërmjet tregtisë, misionarëve të ndryshëm dhe luftërave të shpeshta. Kontaktet u bënë më të dendura sidomos me fillimin e zgjerimit të fesë islame te popujt dhe fetë fqinje, siç është rasti me Iranin, i cili në vitin 652, u pushtua nga muslimanët. Besimi paraislam iranian ishte besim dualist i Mazdaizmit, me profetin e tyre Zaratustrën.⁷⁴⁴ Ata besojnë fuqishëm se papastërtia është e pandashme prej njeriut dhe në një masë haset te të gjithë. Po ashtu, mazdaistët besojnë në të mirën dhe gjithëfuqinë e Ahuramazdës (Zoti i mirë, i dritës, i gjithëdijshëm), përkundër Ahrimanit (Zotit të së keqes).⁷⁴⁵ Sipas besimit të tyre vdekja nuk e shkatërron qenien njerëzore, por vetëm e ndan shpirtin prej trupit. Shpirti i nënshtrohet gjykimit special. Më në fund do të pasojë ringjallja e të gjithë të vdekurve.

Në tërë këtë luftë ndërmjet së mirës dhe së keqes, njeriu duhet të jetë në anën e Ahuramazdës, me të gjitha virtytet e mira. Edhe këtu kemi dënimin e dyfishtë: dënimi tokësor dhe qiellor.⁷⁴⁶

Konsiderohet se kontakti fetaro-kulturor por edhe filozofik e etik islamo-persian ka ndodhur para se Islami të vijë në kontakt me besimin dhe mendimin filozofik e

⁷⁴⁴ Muhammed El-Abdulu – Tarik Abdullhakim, *Mukaddimeti fi esbabi ihtrilafil-muslimin ...*, Kuvajt, 1405 h./1984, fq. 120-123. Č. Veljačić – R. Iveković, *Indijska i iranska etika*, Sarajevë, 1980, fq. 501-553.

⁷⁴⁵ M. Hulin, *Skriveno lice vremena*, Zagreb, 1989, fq. 181-196. Edhe imami i medhhebit tonë akaidologjik, Imam El-Maturidiu, përmend Ahura Mazdën dhe Ahrimanin. Shih: *Imam El-Maturidiu – Jeta, vepra dhe mësimi*, Prishtinë, 2003, fq. 46.

⁷⁴⁶ Shih gjerësisht: L. Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977, fq. 143-158.

etik grek.⁷⁴⁷ Kontaktet janë vendosur edhe me kultura e qytetërime të tjera, gjë që ka krijuar një pasuri të çmueshme intelektuale e kulturore.

3. India

Muslimanët erdhën në kontakt me indusët nga fundi i shekullit I h./VIII gr.. Islamin e sollën në Indi tregtarët, sufite, dijetarët entuziastë dhe ushtria muslimane me Muhammed ibn Kasimin në vitin 94/712. Këtu muslimanët qëndruan deri në vitin 1274 h./1857, kur britanikët e kolonizuan Indinë.⁷⁴⁸

Në historinë e mendimit religjioz në Indi dallohen tri periudha kryesore:

1. Periudha e Vedizmit;
2. Periudha e Brahmanizmit (këtu ndahen më vonë dy rryma: Xhainizmi dhe Budizmi) dhe;
3. Periudha e Hinduizmit.⁷⁴⁹

Ndikimi indus në shpirtëroren islame është manifestuar në jetën mistike. Karakteristikë themelore e mendimit etik indus është që të gjitha zgjidhjet të kërkohen në planin individual dhe në perspektivën asketike të ekzistimit. Ky parim ka gjetur vend edhe në rendet mistike në traditën islame.⁷⁵⁰

Edhe Islami ndikoi në kulturën induse, sidomos në

⁷⁴⁷ N. Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990, fq. 175. Gjerësisht: Henry Corbin, *Islam u Iranu – Dubovni i filozofski obzir*, I-IV, Sarajevë, 2000. Krlhs.: Č. Veljačić, *Razmedja azijskih filozofija*, I, Zagreb, 1978, fq. 50-154

⁷⁴⁸ H. El-Faluri & H. El-Xherr, op. cit., 28-32. Muhammed El-Abdulu – Tarik Abdullhakim, op. cit., fq. 125-126.

⁷⁴⁹ L. Milin, op. cit., fq. 159-238.

⁷⁵⁰ Č. Veljačić, I, op. cit., fq. 155-268 dhe II, fq. 5-185 dhe 317-402; R. Iveković, *Rana buddhistička misao*, Sarajevë, 1977, fq. 53-108. G. M. Bongard-Levin, *Stara indijska civilizacija*, Beograd, 1983.

rrafshin e fesë (nëpërmjet monoteizmit islam), në rrafshin e idesë islame me bazë universale shpirtërore të unitetit dhe në rrafshin e barazisë së njerëzve si krijesa të Krijuesit para Zotit.⁷⁵¹

4. Greqia

Deri sa në Egjipt populli ishte në shërbim të zotave, në Greqi njerëzit i imitonin zotat. Zotat përfaqësoheshin si forca në formë të njeriut që udhëhiqnin dukuritë natyrore dhe ndërhyjnë në punët e njerëzve. Besohej se njeriu mund t'i bënte për vete ose t'i afronte zotat me anë të ritualeve, lutjeve dhe sakrificave. Sipas tyre, zotat ishin për nga forma, ndjenja dhe sjellja, si njerëzit: ata gëzoheshin, kënaqeshin, hidhëroheshin, luftonin etj.⁷⁵² Ky ishte religjion politeist, antropomorf.⁷⁵³

Në besimin grek nuk ekzistonte koncepti *mirësi* në kuptimin tonë; ata nuk besonin në shpërblimet dhe ndëshkimet e asaj bote, as në ringjallje. Qytet-shtetet që ishin formuar, si Sparta, Athina, Tebesi dhe Korinti, filluan të dobësoheshin nga problemet e brendshme dhe të jashtme derisa më 404 p.e.r. Athina, si polisi kryesor, mori grushtin përfundimtar. Mendohet se rënia morale ishte faktori kryesor i shembjes së Greqisë. Ndaj, edhe pason reagimi i Sokratit me filozofinë e tij morale, sidomos në *ndërgjegje*. Edhe Platoni pas vdekjes së Sokratit, u përpoq ta kishte moralin preokupim, por duke e bazuar në *ide*.

⁷⁵¹ "O ju njerëz, vërtet Ne ju krijuam ju prej një mashkulli dhe një femre, ju bëmë popuj dhe fise që të njëbëni ndërmjet jush ...". El-Huxhurat, 13.

⁷⁵² J. Ozakpënar, op. cit., fq. 103-116; Džemaludin Latić, *Islam i svjetske religije*, II, Sarajevë, 2000, fq. 89-95.

⁷⁵³ L. Milin, op. cit., fq. 278-282. Muhammed El-Abduhu – Tarik Abdullhakim, op. cit., fq. 123-124.

Këto dhe filozofitë e ngjashme nuk ndikuan aspak te populli, ngaqë në çdo shoqëri mund të filozofohet, por struktura shoqërore nuk mund të formohet me filozofi.⁷⁵⁴

Muslimanët u takuan deri diku me kulturën greke qysh në fillim, kurse pas vitit 832, kur halifi El-Me'mun themeloi Institutin për përkthime dhe studime "Dar'ul-hikme" (Shtëpinë e Urtësisë), më dendur. Në këtë institucion shkencor, nga gjuha siriane, por edhe nga gjuha greke, u përkthye tërë krijimtaria me interes për muslimanët. Në këtë ndërmarrje, kuptohet, gjuha dhe kultura greke bëri, me rrugë të ndryshme, ndikim të caktuar, që është manifestuar në terminologji, por edhe në ide.⁷⁵⁵

Kemi shumë vepra të fushës së moralit të shkruara nga dijetarët muslimanë, por dallojnë ato të El-Kindiut, El-Farabiut, Ibn Sinait, Ibn Miskewejhit, El-Gazaliut etj.

Në këtë ndërmarrje prej disa shekujsh muslimanët kontribuan mjaft në kulturën evropiane, duke përkthyer, asimiluar, valorizuar krijimtarinë greke dhe duke shkruar vepra origjinale. Këto vepra origjinale më vonë ndikuan fusha të ndryshme të kulturës dhe qytetërimit evropian.⁷⁵⁶

5. Egjipti

Gjurmët e Egjiptit të vjetër i gjejmë rreth 5000 vjet para erës së re.⁷⁵⁷ Mendohet se egjiptianët erdhën në

⁷⁵⁴ J. Ozakpënar, op. cit. 117-118; Ž. Korm, *Prilog multikonfesionalnih društava*, Sarajevë, 1977, fq. 63-80.

⁷⁵⁵ A. F. El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002, fq. 38-58. A. Mahmud, *Et-Tefkir'ul-felsefiji fi'l-islam*, botimi II, Kajro, 1989, fq. 300-305.

⁷⁵⁶ M. M. Sharif, op. cit.. Për kulturën dhe qytetërimin grek shih: H. El-Fahuri & H. El-Xherr, op. cit., vëll. I, Bejrut, botimi II, 1993, fq. 39-96. Po ashtu: M. Elezi, *Historia e antikës*, Prizren, 2003, fq. 19-217.

⁷⁵⁷ H. El-Fahuri ..., op. cit., I, fq. 18-20.

Egjipt nga Azia në kohë të lashta.⁷⁵⁸ Gjatë kësaj periudhe u krijua një kulturë dhe qytetërim i pasur, sidomos pas vitit 3100 para e.r., kur mbreti Menes bashkoi Egjiptin Verior dhe Jugor. Me bashkimin politik u bë edhe bashkimi fetar, sepse zotat lokalë u bashkuan në zotin Ra. Mirëpo, nga shekulli XII p.e.r. filluan kryengritjet e njëpasnjëshme brenda perandorisë, të cilat e konsumuan fuqinë e shtetit dhe në këtë kohë vendet e pushtuara filluan të pavarësoheshin.⁷⁵⁹ Studimi në fushën e astronomisë, matematikës, teknologjisë dhe artit filloi t'ia lëshonte vendin magjisë dhe priftërinjve. Rrënimin e Egjiptit të Vjetër e përshpejtoi edhe okupimi nga ana e persianëve në vitin 525 p.e.r. Në vitin 332 p.e.r. Aleksandri e bëri Egjiptin pjesë të Maqedonisë, kurse në vitin 48 p.e.r. Cezari e pushtoi Aleksandrinë dhe më 30 p.e.r. Egjipti u bë pjesë e Perandorisë Romake, për t'u humbur përfundimisht nga skena historike.⁷⁶⁰ Të gjitha këto, në njëfarë mënyre, i hasën edhe muslimanët kur pushtuan Egjiptin dhe Aleksandrinë më 642 dhe të gjitha këto kanë mbetur pjesërisht në ditët tona.

Religjioni egjiptian karakterizohet si religjion politeist me elemente të kohës më të hershme, të kohës së ngjashme me periudhën e parë dhe me elemente të kohës më të vonshme të brigjeve të Mesdheut. Adhurohen yjet, Dielli e Hëna, e pranishme është edhe astrologjia, kulti i sunduesve, faraonëve, zotat egjiptianë kanë kokë kafshësh. Edhe këta zota-kafshë janë të shenjtë. Mirëpo, rreth vitit 1350 p.e.r. paraqitet sunduesi Ahnaton, i cili i zbrapsi dalëngadalë zotat e tjerë dhe forcoi Atonin, zotin e Diellit, duke e transformuar në Zot suprem, Një. Mirë-

⁷⁵⁸ L. Milin, op. cit., 1977, fq. 265.

⁷⁵⁹ J. Ozakpënar, op. cit., fq. 97-101.

⁷⁶⁰ J. Ozakpënar, op. cit., fq. 102; Ž. Korm, *Prilog multikonfesionalnib društava*, Sarajevë, 1977, fq. 52-62.

po, kjo nuk i qëndroi gjatë kohë politeizmit.⁷⁶¹

Edhe Kur'ani, nëpërmjet rrëfimit të Jusufit a. s., Musait dhe Harunit a.s. e të tjerëve paraqet situata të caktuara nga jeta e tyre fetare, morale, politike e ekonomike. Muslimanët u takuan me këtë kulturë e qytetërim vetëm në shekullin VII, e sidomos pas vitit 642, kur ushtria muslimane e pushtoi Aleksandrinë.⁷⁶²

Muslimanët u ndeshën edhe me trashëgiminë e pasur sumeriane, babilonase dhe asiriane.⁷⁶³ Ernest Renan, orientalist dhe kundërshtar fanatik i Islamit, zinxhirin kulturor të pashkëputur e sheh nga “shkolla aleksandrite deri te sirianët, prej tyre te arabët, prej arabëve deri te kristianët në mesjetë.”⁷⁶⁴

6. Hebraizmi

Besimi hebraik është teonom. Zoti është ligjvënës dhe vigjilon aplikimin e ligjit. Njerëzit e drejtë i shpërblen, kurse njerëzit e lig i ndëshkon.⁷⁶⁵ Të gjitha fatkeqësitë e popullit hebraik mësimi biblik i komenton si dënim për mëkatet e bëra.

Fryma e moralit hebraik është rigoroze: “Sy për sy, dhëmb për dhëmb.”⁷⁶⁶

Kredoja e hebraizimit është shqiptuar në Dekalog:

1. Unë jam krijuesi yt, Zoti, mos prano zota të tjerë

⁷⁶¹ M. Hulin, *Skriteno lice vremena*, Zagreb, 1989, fq. 156-176; L. Milin, op. cit., fq. 265-272.

⁷⁶² Dž. Latić, op. cit., I, fq. 207-210.

⁷⁶³ H. El-Fahuri ..., op. cit., I, fq. 20-22.

⁷⁶⁴ Renan (E.), *De Philosophia peripatetica apud Syros*, p. 9, cituar sipas: H. El-Fahuri ..., op. cit., II, 1993, fq. 5. L. Milin, op. cit., fq. 283-287 dhe 272-278.

⁷⁶⁵ Dhjata e Vjetër dhe Dhjata e Re, 2 Mojsiu, 20, 12; Psalmet, 1.

⁷⁶⁶ Tora, 3. Mojsiu: 24, 20.

përveç meje;

2. Mos bëj për vete idhull, as ndonjë figurë, as pikturë të gdhendur nga ajo që është lart në qiell, apo poshtë në tokë, ose në ujë nën tokë, mos iu përkul as mos i shërbej, sepse unë jam Krijuesi yt, Zoti;

3. Mos e përmend së koti emrin e krijuesit tënd, Zotit;

4. Kujtoje ditën e pushimit që ta festosh. Gjashtë ditë puno dhe përmbushi të gjitha punët tua, kurse dita e shtatë është ditë pushimi për Krijuesin tënd, Zotin. Atëherë mos puno asnjë punë as ti, as djali yt, as vajza jote, as shërbëtori yt;

5. Respektoje babanë tënd dhe nënën tënde, që të të zgjaten ditët në tokë të cilën ta jep Krijuesi yt Zoti;

6. Mos mbyt;

7. Mos bëj kurvëri;

8. Mos vidh;

9. Mos dhëshmo rrejshëm kundër të afërmit tënd;

10. Mos e lakmo asgjë që i përket të afërmit tënd.”

Në këto dhjetë porosi është normuar qëndrimi i njeriut ndaj Zotit dhe ndaj njerëzve të tjerë.

Mirëpo, bindja se populli izraelit është popull i zgjedhur nga Zoti ka bërë që ky popull ta ndiejë veten krenar; të tjerët nuk janë në rangut të tyre. Për këtë arsye, vetëm hebreu për hebreun mund të jetë shok i mirë. Të tjerët janë të ndyrë.⁷⁶⁷

Historia hebraike shpeshherë ka rënë në robëri politike, kurse këtë robëri ata e komentonin si pasojë të mëkatit të shqiptuar nga Zoti.

⁷⁶⁷ L. Milin, op. cit., fq. 41. Muhammed El-Abduhu – Tarik Abdullhakim, op. cit., fq. 126-127.

7. Kristianizmi

Në periudhën kur në Jerusalem nuk mbeti sundues me gjak dhe prejardhje hebraike, në kohën e mbretit romak, Tiberit, u paraqit religjioni i ri, që më vonë e deri më sot do të quhet *Kristianizëm*.⁷⁶⁸

Kristianizmi e përvetësoi në tërësi moralin hebraik nga dekalogu, por duke zëvendësuar frikën, me të cilën përshkohej morali hebraik, me *dashuri*, sepse edhe vetë Zoti, në esencën e vet, është *dashuri*.⁷⁶⁹

Është indikative që me gjithë pohimin se Kristianizmi përvetëson moralin hebraik të Dhiatës së Vjetër, se e plotëson dhe e përkryen atë, ai megjithatë largohet nga ai.

Sipas etikës së vet, Kristianizmi është religjion i dashurisë, ashtu sikundër me dogmatikën e vet është religjion i pendimit, i ringjalljes dhe i jetës së amshueshme.⁷⁷⁰

Sipas doktrinës kristiane, morali është hyjnor dhe buron nga Zoti.⁷⁷¹ Doktrina morale kristiane dallon nga sekt i në sekt. Deri sa katolicizmi është më fleksibil dhe me anë të koncileve i përshtatet rrethanave të reja, protestantizmi e sidomos ortodoksizmi janë më konservatorë, më rigorozë në aspekt të moralit zanafillor kristian.

Përveç këtyre popujve dhe vendeve kishte edhe popuj dhe vende të tjera.⁷⁷²

⁷⁶⁸ L. Milin, op. cit., fq. 43. Muhammed El-Abduhu – Tarik Abdullhakim, op. cit., fq. 128-133.

⁷⁶⁹ Ungjilli, 1, Gjoni: 4,16, sipas: L. Milin, op. cit., fq. 55.

⁷⁷⁰ L. Milin, op. cit., fq. 56.

⁷⁷¹ Ibid., fq. 119-120.

⁷⁷² Mirča Elijade & Joan P. Kuliano, *Vodić kroz svetske religije*, Beograd, 1996: religjioni romak: fq. 250; religjioni thrak: fq. 289; religjionet sllave ...: fq. 268.

B. Faktorët e brendshëm

1. Koha e shpalljes së Muhammedit a.s. dhe e as`habëve

Muhammedi a.s., sipas besimit islam, ishte njeri i zakonshëm me të gjitha veçoritë njerëzore, por me obligim të posaçëm dhe mision të veçantë, që e ngrenë atë mbi njerëzit e tjerë.⁷⁷³ Harresa e përmasës njerëzore e personalitetit të Muhammedit a.s., por edhe këmbëngulja e tepruar në këtë përmasë, janë të gabuara, sepse cenojnë autoritetin e Sunnetit si burim i së drejtës së sheriatit.⁷⁷⁴

Muhammedi a.s. ka vepruar si urdhërdhënës, por edhe si mësues. Ka praktikuar edhe parimin e *shura*-së (konsultimit të ndërsjellë), me të cilën, Pejgamberi a.s. ka dëshiruar t'i bëjë as`habët jo vetëm pjesëmarrës por edhe kreatorë të ndodhive të caktuara dhe t'ua mësojë punën kolektive dhe marrjen e vendimeve në mënyrë kolektive.⁷⁷⁵

Po ashtu, vendimet e Muhammedit a.s. për disa çështje kanë pasur karakter ixhtihadi, edhe pse, është konstatuar më vonë, disa prej këtyre ixhtihadeve kanë qenë të gabuara. Por, në dallim nga ixhtihadi i njerëzve të tjerë, vendimet, gjykimet dhe vlerësimet e tij janë korrigjuar nga ana e Kur'anit.⁷⁷⁶

⁷⁷³ Kur'anit thotë: "Thuaj: 'Unë jam një njeri sikurse edhe ju, që më shpallet se Zoti juaj është vetëm një Zot, prandaj jini korrekt ndaj Tij dhe kërkoni falje! Mjerë politeistët!'" Fussilet, 6.

⁷⁷⁴ Ibrahim Džananović, *Idžtihad u prva četiri stoljeća islama*, Sarajevë, 1986, fq. 22.

⁷⁷⁵ Ibid., fq. 23.

⁷⁷⁶ Kemi disa raste:

1. Pas Betejës së Bedrit, me propozim të Ebu Bekrit r.a., me kompensim u liruan nga robëria e luftës të gjithë të pasurit dhe të arsimuarit, kurse të

I ballafaquar me një trashëgimi të pasur në pikëpamje besimi, morali e diturie, Muhammedi a.s. ua la trashëgimtarëve parimet vijuese:

1. Besimin korrekt në Zotin, njohuritë e mirëfillta për Të, cilësitë e Tij etj.

2. Dispozitat juridike për marrëdhënie të ndërsjella ndërmuslimane dhe ndërmjet muslimanëve dhe besimeve të tjera.

3. Diturinë mbi mënyrat e arritjes së virtyteve dhe mënjanimin e të këqijave shpirtërore dhe cilësive të shëmtuara.⁷⁷⁷

Mirëpo, qysh gjatë jetës së Muhammedit a.s., e në pamundësi që të veprohet drejtpërdrejt nën udhëheqjen e Muhammedit a.s., për shkak të shtrirjes së shtetit islam, u paraqit nevoja e ixhtihadit të as`habëve në suaza të Kur'anit dhe Sunnetit, e si parim të merret dialogu i njohur i Muadh ibn Xhebelit me Pejgamberin a.s..⁷⁷⁸

Dhe në këtë mënyrë vepruan as`habët. Për shkak të afërsisë dhe marrëdhënieve të drejtpërdrejta me Muhammedin a.s., për shkak të angazhimeve të tyre në zgjidhjen e problemeve jetike për bashkësinë muslimane, as`habët nuk u lëshuan në teoretizime dhe elaborime të gjera. Çdo gjë e zgjidhnin sipas metodës së Muhammedit a.s. dhe vepronin sipas këshillave, veprimeve apo sugjerime-

varfrit u liruan pa kompensim. Sipas Kur'anit, El-Enfal, 67 dhe 68, kjo ishte e gabuar, sepse po këta të liruar morën pjesë në luftërat tjera. Këtë e mundëson Kur'ani vetëm pas thyerjes së rezistencës idhujtare, në suren Muhammed, 4.

2. Muhammedi a.s. ia fali namazin e xhenazes hipokritit Abdullah ibn Ubejj ibn Schulit, për çka Kur'ani, Et-Tewbe, 43, thotë se njerëzve të tillë nuk duhet falur namazin. Shih edhe raste të tjera: I. Džananović, *Idžtibad...*, op. cit., fq. 25

⁷⁷⁷ M. Handžić, *Izabrana djela*, Knjiga III, op. cit., fq. 366-367.

⁷⁷⁸ Mustafa Es-Sibai, *Es-Sunnetu we mekanetuba fi't-teshri il-islam*, Bejrut, 1976, fq. 55. Për këtë hadith Es-Sibai pohon se e transmetojnë Ahmed, Ebu Davudi, Tirmidhiu dhe Bejhekiu.

ve të tij. Mirëpo, kjo nuk do të thotë se ata nuk mendonin dhe nuk i shfaqnin mendimet e tyre origjinale për çështjet dhe rrethanat e reja.⁷⁷⁹

2. Ndikimi i konceptit dinamik dhe fleksibil i burimeve islame në formimin e sekteve

1) Pikëpamja teorike

Hadithi i Muhammedit a.s. se bashkësia muslimane (ummeti) do të ndahet në 73 sekte, nga të cilat vetëm një do të shpëtojë, kurse të tjerat do të jenë të humbura (“Izraelitët do të ndahen në shtatëdhjetë e dy grupacione fetare, kurse ummeti im do të ndahet në shtatëdhjetë e tre grupacione fetare. Të gjitha do të shkojnë në xhehenem, pos një. Kjo është ajo që do të më ndjekë mua dhe shokët e mi.”)⁷⁸⁰ është strumbullar i studimeve të shumta të hereziologëve muslimanë dhe jomuslimanë. Shumë hulumtues janë përpjekur t’i identifikojnë saktë këto 73 sekte. Të tjerët, sipas mendimit tonë, më të arsyeshëm, mendojnë se numri 73 nuk nënkupton saktësisht numrin 73, por shumësinë e sekteve apo numrin e sekteve më kryesore, sepse gjatë historisë islame numërojmë më shumë se 73 sekte dhe

⁷⁷⁹ Imam Ali, *Nahjul Balagha (Sermons, Letters and Sayings of Imam Ali)*, Qum, Iran, pa vit botimi dhe I. Džananović, *Idžtihad...*, op. cit., fq. 27-28. Ebu-l-Hasen Eu-Nedevi, *Savremeni povratak islamu*, Novi Pazar, 2003, fq. 49 e tutje.

⁷⁸⁰ “Inne benî isrâile teferr-rrekat alâ thintejni we seb’ine mil-leten, we teferreka ummetî alâ thelâthin we seb’ine mil-leten. Kul-lulum fi’u-nâri, illa mil-letun wâhidetun. Hâ ene alejhi we as’hâbî.” An Ebi Amr, Tirmidhi, Xhamia, sipas: Jakup Memić, *Izbor Poslanikovih Hadisa*, Sarajevë, 1985, fq. 97, nr. i hadithit 428. Versione të ngjashme të haditheve kemi në: El-Imam Ebu Bekr Muhammed ibn El-Husejn ibn Abdullah El-Axhuri Esh-Shafii, *Kitab’usb-sheri’ati*, botimi I, Kuvait, 1421 h./2000, fq. 16-22.

procesi i krijimeve të sekteve është i hapur edhe sot e kësaj dite.⁷⁸¹

Mirëpo, rëndësi ka identifikimi i faktorëve që kanë ndikuar dhe që ndikojnë në krijimin e sekteve.

Gjatë historisë së zhvillimit të tij mendimi islam ka kaluar rrethana të ndryshme shoqërore: nga liria e mendimit, e studimit dhe e të shprehurit deri te raportet e ftohta, të ngurta dhe jotolerante, herë-herë drastike dhe tragjike kundrejt mendimeve dhe veprimeve të tjera.

Pas analizimit të problemit u identifikuan problemet kryesore që e kanë preokupuar botën muslimane, por po ashtu doli në shesh edhe zelli, zjarri dhe harmonia e frymës islame për zgjidhjen e çështjeve të ndryshme, me interes për muslimanët.

Shkencëtarët e njohur botërorë, M. Eljade dhe J. P. Kuliano mendojnë se “mospajtimet në Islam gjithnjë kanë pasur tri përmasa të gërshetuara: gjenealogjike, teologjike dhe politike. Me gjithë dallimet që kanë pasur ndërmjet tyre, grupet kryesore religjioze nuk do t’ua mohojnë oponentëve përkatësinë e Islamit, përveç disa grupeve ekstremiste (gulat), por vetëm do ta vënë në pikëpyetje ortodoksinë e tyre”.⁷⁸²

Ndonëse mund të kuptohet edhe nga tërësia e tekstit, megjithatë duhet theksuar se mospajtimet janë dylojësh:

1) Mospajtime që janë rezultat i mendimeve dhe qëndrimeve, bartësit e të cilave nuk e gjykojnë rivalin e tyre, por e respektojnë dhe në çështjet tjera të përbashkëta vazhdojnë bashkëpunimin dhe kontribuojnë për përparimin e përgjithshëm; këto mospajtime nuk janë të dëmshme; ato janë manifestim i jetës, mendimit dhe hulumtimit.

⁷⁸¹ M. Handžić, III, op. cit., fq. 367. Krhs.: Naim Tëmava, *Fraksionet në islam*, Prishtinë, 1977, fq. 17-23.

⁷⁸² M. Eljade & J. P. Kuliano, op. cit., fq. 185.

2) Mospajtime që janë manifestim dhe reflektim i jo-tolerancës ndaj kundërshtarëve dhe ndikojnë drejtpërdrejt në stabilitetin e bashkësisë (ummetit), për shkak të synimit të grupit apo individit për joshjen e përkrahësve dhe simpatizuesve të qëndrimeve të tyre. Mospajtimet e këtilla filluan të paraqiteshin viteve të fundit të Aliut r.a., për të vazhduar deri në ditët e sotme.

Në fazën fillestare mospajtimet kishin karakter politik, verbal, por pas vrasjes së halifit të tretë, Osmanit r.a., e sidomos pas vrasjes së Aliut r.a., mospajtimet kaluan në luftë të hapur,⁷⁸³ për t'u profilizuar në vazhdim në tri drejtime kryesore: Sekte / doktrina politike (sijasijeh), besimore (akaidijeh) dhe juridike (fikhijeh).⁷⁸⁴

a. Faktori politik

Gjatë jetës së Muhammedit a.s., brenda bashkësisë muslimane, nuk hasim mosmarrëveshje dhe probleme të pakapërcyeshme. Mosmarrëveshjet Muhammedi a.s. i zgjidhte shpejt, në mënyrë autoritative dhe të efektshme. Mirëpo, gjatë kohës së katër halifëve besimdrejtë filluan të dilnin në sipërfaqe probleme të natyrave të ndryshme, sidomos të natyrës politike. Sektet politike (firkatu/ medhahib'us-sijasijeh), që filluan të paraqiteshin, kishin marrë përsipër veprimin politik në shoqërinë muslimane dhe jashtë saj. Detyra e parë ishte fuqizimi i pikëpamjeve të tyre, herë-herë edhe duke përdorur ngjyrimet fetare dhe diturore.⁷⁸⁵ Ndonëse platforma dhe pikënisja, thuajse, e të gjitha sekteve, grupimeve, ishte e njëjtë, qasja dhe përpunimi i këtyre platformave ishte e ndryshme dhe

⁷⁸³ J.-R. Milot, *Islam i muslimani*, Zagreb, 1982, fq. 127.

⁷⁸⁴ Muhammed Ebu Zehreh, *Tarih'ul-medhahib'il-islamijeti fi's-sijeseti ve'l-aka'idi ve tarib'ul-medhab'il-fikhijeh*, pa vit dhe vend botimi.

⁷⁸⁵ B. Topaloglu, op. cit., fq. 161.

shkaktoi ndarje dhe konfrontime, të cilat pastaj do të ndikojnë në rrjedhat e tërë shoqërisë muslimane: politike, fetare, ekonomike, sociale, shkencore etj.⁷⁸⁶ Për rrjedhojë “vetëm rreth tre shekuj pas vdekjes së Pejgamberit a.s., përkundër apo si pasojë e kontestimeve dhe luftërave në të cilat morën pjesë individët, fiset e më në fund edhe dinastitë, është bërë përpjekje për përkufizimin institucional të pushtetit. Islami atëherë ishte në përfundim të valës së parë të madhe të ekspansionit territorial. Filloi të ndihej nevojë e ngutshme për stabilizim në të gjitha domenet. ... Konfrontimet asnjëherë nuk kishin të bënin me karakterin e institucionit, por me personalitetin e halifit apo, thënë në një formë më të butë, me mënyrën e zgjedhjes së tij.”⁷⁸⁷

b. Faktori fetar

Funksioni i Muhammedit a.s. është unik dhe përfshin pikëpamjen sakrale edhe shekullare. Po ashtu, Muhammedi a.s. ishte udhëheqës fetar, politik, mësues, edukator, bashkëshort, baba, luftëtar, gjyqtar e të tjera. Në këtë frymë vazhduan veprimtarinë shkollat e besimit (medhahibu fi'l-akideh), shumë interesante për shkencën e akaidit: 1. Mospajtimet ishin brenda kornizës fetare, në suaza të së lejueshmes; 2. Mospajtimet paraqisnin begati e jo faktor ndarjeje; 3. Mospajtimet nuk kishin të bënin me çështjet parësore që përbënin bazën e fesë, por me dytësoret.

Mospajtimet e matura dhe joseksare janë të pranuar në traditën islame dhe janë diskutuar nga dijetarët e akaidit sunnit.

⁷⁸⁶ Shih: M. Omerdić, *Značaj...*, op. cit., fq. 40.

⁷⁸⁷ Marcel A. Boisard, *Humanizëm islama*, Sarajevë, 1423 h./ 2002, fq. 169.

Mirëpo, pas vdekjes së Muhammedit a.s., e sidomos pas vdekjes së katër halifëve të drejtë, këto tipare filluan të pësonin ndryshime rrënjësore. Individë dhe grupe me prirje sektare dhe konfrontuese, filluan t'i përdornin në mënyrë perfide tekstet fetare (Kur'anin dhe Hadithin) për t'i mbrojtur, kinse, të drejtat e tyre legjitime. Ata i sulmojnë mendimet e tjera, konfrontohen rreptë dhe tregojnë shenja dhe veprime përjashtuese, fraksioniste, që do të gjykohen nga shumica muslimane.⁷⁸⁸

Këtë fakt do ta sqarojë më së miri biseda e Omerit r.a. dhe Ibn Abbasit. Omeri r.a. e pyeti Ibn Abbasin: "Si mund të ndodhë të bjerë në kontradiktë (ihtilaf) kjo bashkësi që ka të njëjtin Pejgamber, të njëjtën Kible dhe të njëjtin Libër?" Ibn Abbasi u përgjigj: "O udhëheqës i besimtarëve! Kur'ani është zbritur në kohën tonë; ne e patëm lexuar atë dhe e patëm kuptuar se përse ishte zbritur. Mirëpo, pas nesh do të vijnë popuj të tillë që do ta lexojnë Kur'anin dhe nuk do të mund ta kuptojnë se përse është zbritur. Çdokush do të veprojë në krye të vet e kështu do të bien në kontradiktë. ...".⁷⁸⁹

c. Faktori shkencor

Faktori shkencor është ndër faktorët më me rëndësi dhe drejtpërdrejt i lidhur me interesin e mirëqenies shpirtërore dhe fizike të popullësisë. Kjo për arsye sepse, akcisi i gabuar ndaj burimeve islame dhe ndaj trashëgimisë shpirtërore islame, madje edhe ndaj tërë doktrinës islame, solli shpërthimin e diskutimeve të shumta ndër grupet muslimane, ku, nga zjarri për argumentimin e mendimeve personale apo të grupit, u krijua ambient që kishte për

⁷⁸⁸ Shih: M. Omerdić, *Značaj...*, op. cit., fq. 40.

⁷⁸⁹ B. Topaloglu, op. cit., fq. 162-163.

pasoje kufirin (mosbesimin), anatemat dhe herezinë.

Shumë dijetarë islamë kanë krijuar pikëpamje të pavapura për çështjet e caktuara islame, që për motiv kanë pasur aspektin shkencor të mënyrës së leximit të Kur'anit, të kuptuarit e Kur'anit, raportet brenda shoqërisë muslimane, ritualet sipas Kur'anit dhe Sunnetit, e jo skizmat e motivuara politikisht, me ngjyrimet politike e fetare:

1) Kur'ani nuk është trajtesë teologjike, as filozofike, ai nuk është as Përmbledhje e dispozitave të përpunuara, por Libër i parimeve dhe rregullativave të përgjithshme, përvojë e gjallë e Sovranit.⁷⁹⁰

Zgjerimi territorial i Islamit solli kërkesa dhe nevoja të reja dhe natyrisht interesimin e dijetarëve kompetentë që këto kërkesa e nevoja t'i trajtojnë cilësisht. Në këtë përpjekje, gjatë zgjidhjes së çështjeve të ndryshme, e në mungesë të Burimeve (Kur'anit dhe Sunnetit), i janë qasur formimit të mendimeve (gjkimeve) personale, individuale, që, sipas Ibn Kethirit, janë të nxitura nga ana e të Dërguarit të Zotit ...⁷⁹¹

2) Ndër faktorët parësorë të përçarjes së shkencëtarëve muslimanë në pikëpamje ideore numërohet, nga një anë, mosnjohja e vetë gjuhës arabe dhe, nga ana tjetër, konceptimi i ndryshëm i vetë gjuhës arabe. Gjuha arabe nëpërmjet ngjyrave, nuancave, dinamikës, fuqisë, thukëtisë, elokuencës, karakterit universal, idealizmit metafizik, kiraeve (leximeve) të Kur'anit ofron perceptime të ndryshme, potencialisht të pranuar.⁷⁹²

3) Metodat e konceptimit dhe të komentimit të çësht-

⁷⁹⁰ Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975, fq. XXX; Krihs.: Ebu'l-A'la El-Mewdudi. *Mubammedi a.s. dhe Kur'ani i shenjtë*, Prizren, 1989, fq. 118.

⁷⁹¹ Ibn Kethir, *Tefsir'ul-Kur'an'il-adhim*, pjesa I, botimi II, Bejrut, 1970, fq. 5-15.

⁷⁹² Shih gjerësisht: Osman Emin, *Filozofija arapskog jezika*, Islamska misao, nr. 67/1984, Sarajevë, fq. 2-21.

jeve doktrinare, juridike e të tjera, sikurse komentimi i fjalëpërfjalshëm i Tekstit (el-lafdh) dhe komentimi sipas frymës dhe kuptimit të Tekstit (el-ma`na) kanë bërë që të krijohen pikëpamje të ndryshme, të mundshme.⁷⁹³

4) Karakteri i Tekstit (Nassit) ofron dy mundësi konceptimi: a) *Tekstet e qarta* (muhkemat), të cilat janë parimore dhe b) *Tekstet metaforike* (muteshabihat), të cilat kuptohen nën dritën e *muhkemit*. Mirëpo, diferencimi se çka bën pjesë në të parën dhe çka në të dytën ka krijuar ndasi mendimesh. Të dy grupet kanë krijuar metoda dhe konkluzione lidhur me bindjet e tyre.⁷⁹⁴

5) Në ndarjen e mendimeve ka ndikuar edhe perceptimi i ndryshëm i disa sjelljeve të Muhammedit a.s. nga ana e shokëve të tij dhe shpallja e këtyre përshtypjeve e perceptimeve normë,⁷⁹⁵ pastaj faktori etnik, gjeografik, social, ekonomik, politik e filozofik në paraqitjen e specialistëve të parë në shkencat juridike, akaidologjike, gjuhësore, filozofike dhe shkencat e tjera, për të ardhur te formimi i shkollave të veçanta të gjithëpranuara juridike dhe akaidologjike dhe deri te paraqitja e individëve dhe shkollave heretike, sektare.⁷⁹⁶

⁷⁹³ N. Ibrahim, *Shkolla juridike hanefite dhe karakteristikat themelore të doktrinës së saj*, botimi II, Prizren, 2000/1421, fq. 21-22.

⁷⁹⁴ B. Topaloglu, op. cit., fq. 161.

⁷⁹⁵ Disa dijetarë shpërfillin faktin se Muhammedi a.s. ka poseduar funksionet vijuese: 1) Risalet, respektivisht dorëzimi i shpalljes së Zotit; 2) Futja, respektivisht dhënia e sqarimeve për çështjet fetare; 3) Kada, respektivisht zgjidhja e kontesteve dhe; 4) Imamet, respektivisht, udhëheqja e punëve publike të Bashkësisë Muslimane. Dy funksionet e para kanë karakter normativ, kurse dy funksionet e tjera, në kohë dhe në rrethana të tjera mund të shërbejnë vetëm si model për zgjidhjen e problemeve. Sipas: Fikret Karčić, *Istoriya Šeriatskog Prava*, Sarajevë, 1987, fq. 25-27.

⁷⁹⁶ Shih: Fikret Karčić, *Pravna priroda, mjesto i značaj fetve u šerijatskom pravu*, Glasnik VIS-a, Sarajevë, nr. 5-6/1981, fq. 477. Krihs.: Bekir Topaloglu, *Ekzistenca e Zotit*, Prishtinë, 2002, fq. 15-44.

2) Pikëpamja praktike – historike

a) Koha e pasvdekjes së Pejgamberit a.s.

Pas vdekjes së Muhammedit a.s. në Medinë më 632, në bashkësinë muslimane fetare dhe politike shfaqen faktorë mospajtimi dhe përçarjeje. Burimi i konflikteve dhe krizave të mundshme dilte, para së gjithash, nga shokët e Muhammedit a.s., të cilët kishin meritën për sukseset e fesë, por karakteret dhe interesat e tyre ndesheshin. Një pjesë e vogël e muslimanëve të rinj nuk arritën të integroheshin sa duhet në realitetin e sapokrijuar në Medinë, në bashkëjetesë me muhaxhirët dhe shfrytëzonin çdo rast për t'u rebeluar. Nga ana tjetër, fiset e shumta në Arabi, nuk i kishin harruar luftërat e përgjakshme të ndërsjella dhe në çdo çast përpiqeshin të nxisnin probleme dhe vështirë dallohej konvertimi në Islam nga aleanca politike me muslimanët.⁷⁹⁷

Megjithatë, mospjatimet e as`habëve ishin interpretative e asnjëherë konstitutive.

b) Ebu Bekri r. a.

Pas vdekjes së Muhammedit a.s., si njësuës i pushtetit politik dhe fetar, Ebu Bekri r.a. u zgjodh njëzëri për halif të muslimanëve, nga mekasit dhe medinasit.⁷⁹⁸ Mirëpo, një pjesë e besimtarëve, megjithatë, e kontestuan zgjedhjen, me arsyetim se në kohën që zgjidhej halifi, Aliu r.a. ishte i zënë me varrimin e Muhammedit a.s., kështu që nuk kishte pajtimin e të gjithëve. Këtë mospajtim e argumentojnë edhe me faktin se Aliu r.a., vetëm

⁷⁹⁷ H. Laoust, *Raskoli u islamu – Uvod u proučavanju islamske religije*, Zagreb, 1989, fq. 13.

⁷⁹⁸ Dželaluddin es-Sujuti, *Povijest halifa*, Sarajevë, 2003, fq. 49-182.

gjashtë muaj pas zgjedhjes së Ebu Bekrit r.a. për halif, e pranoi atë për halif.⁷⁹⁹

Mirëpo, një pjesë e vogël e besimtarëve, nën ndikimin e disa hipokritëve, rebeluan dhe u treguan të pabindur ndaj halifit, Ebu Bekrit r.a. (sundoi: 632-634), duke refuzuar të jepnin zekatin, për shkak të koprracisë dhe lakmisë për para dhe pasuri. Ebu Bekri r.a. u detyrua ta përdorte ushtrinë për ta thyer këtë rebelim dhe padëgjueshmëritë e tjera qytetare.⁸⁰⁰ Kishte edhe të tillë që nuk ishin pajtuar me faktin se Ebu Bekri r.a. ishte caktuar për halif, duke konsideruar se Aliut r.a. i takonte kjo meritë.⁸⁰¹

c) Omeri r. a.

Omeri r.a. u bë halif sipas porosisë së Ebu Bekrit, në vitin 13 hixhri. Dhuhriu pohon se “Omeri e mori hilafetin ditën kur Ebu Bekri r.a. ndërroi jetë; ishte e martë, kur prej muajit xhumade’l-ahire kishin mbetur edhe tetë ditë.”⁸⁰² Ndonëse nuk ishte nga muslimanët e parë, këmbëngulësia dhe largpamësia e Omerit r.a. (sundoi: 634-644) bënë që ai të ishte më me ngulm se halifi i parë për halifat unik dhe të centralizuar, me organe dhe institucione shtetërore.⁸⁰³

Një pjesë e besimtarëve e qortojnë se Omeri konstituoï namazin e përbashkët të teravisë dhe ndaloi martesën *mut’a* (ndër shi’itët). Krahas këtyre vërejtjeve, edhe

⁷⁹⁹ Sipas: I. Džananović, op. cit., fq. 30 dhe fusnotat 4 dhe 5. Emin El-Quda, *Život i djelo četvorice halifa*, Sarajevë, 2002, fq. 15-47.

⁸⁰⁰ I. Džananović, op. cit., fq. 34. H. Laoust, op. cit., fq. 14; M. Handžić, III, op. cit., fq. 368.

⁸⁰¹ H. Laoust, op. cit., fq. 14. Hasan Ejub, *Katër halifët e drejtë*, Shkup, 1424 h./2003, fq. 7-78.

⁸⁰² Dz. Es-Sujuti, op. cit., fq. 219-220.

⁸⁰³ Abbas Mahmud El-Akkad, *Abkarijetu Umer*, Kajro, pa vit botimi.

përhapja e shpejtë e Islamit në Azi dhe në Afrikë bëri që shteti i ri musliman të binte nën ndikimin e caktuar të të huajve në pikëpamje politike, ekonomike, fetare etj. Omerit i vihet faj që zgjodhi këshillin zgjedhor prej 6 vetash (shura) për zgjedhjen e halifit të ardhshëm, detyrë të cilën nuk ia besoi Aliut r.a.⁸⁰⁴

Omeri r.a. ra viktimë e një zjarradhuruesi.⁸⁰⁵

d) Osmani r. a.

Osmani r.a. (sundoi: 644-656) hyri në Islam nën ndikimin e Ebu Bekrit r.a. Familja Benu Umeje, së cilës i përkiste Osmani r.a., qysh në kohën e Ebu Bekrit r.a. dhe Osmanit r.a. filloi të pozicionohej, kurse gjatë kohës së Osmanit r.a. ajo u forcua mjaft.

Osmani r.a. për halif, sipas Sujutiut, u pranua tri net pas varrosjes së Omerit a.s. Pas bisedimeve, atë e pranoi për halif edhe vetë Aliu r.a.⁸⁰⁶ Nepotizmi, që i përshkruhej Osmanit r.a., do t'i sjellë pakënaqësi dhe armiqësi të shumta. Njëra prej tyre ka të bëjë me faktin se edhe Osmani r.a. e autorizoi Zejd Ibn Thabitin për recensues të Mus`hafit dhe se Osmani r.a. ndikoi drejtpërdrejt në versionin përfundimtar të Mus`hafit.⁸⁰⁷ Vërejtje kishte edhe në pikëpamje të tjera, mirëpo, ehli sunneti nuk

⁸⁰⁴ H. Laoust, op. cit., fq. 17. H. Ejub, op. cit., fq. 79-148.

⁸⁰⁵ Dž. Es-Sujuti, op. cit., fq. 225 ...; Emin El-Quda, *Život i djelo četvorice halifa*, Sarajevë, 2002, fq. 53-88.

⁸⁰⁶ Mendohet se shumica e as`habëve ishin që Osmani r.a. të zgjidhej halif. Dž. Es-Sujuti, op. cit., fq. 255 e tutje. Mirëpo, posa u njoftua për rrezikun e vrasjes së Osmanit r.a. nga kundërshtarët, Aliu r.a. e dërgoi te Osmani r.a. Hasanin dhe Husejin, duke u thënë: "Mermi shpatat tuaja dhe shkoni atje. Qëndroni para dyerve të Osmanit dhe mos lëshoni askënd brenda." Dž. Es-Sujuti, op. cit., fq. 266 e tutje.

⁸⁰⁷ Abbas Mahmud El-Akkad, Dhun-Nurejn: *Uthman ibn Affan*, Bejrut, botimi II, Bejrut, 1969, fq. 196-199. H. Laoust, op. cit., fq. 18. H. Ejub, op. cit., fq. 149-210.

mendon se lëshimet e Osmanit r.a. janë më të mëdha se lëshimet e dy halifëve të parë. Edhe Omeri dhe Osmani ranë viktima të armiqësive kundër tyre. Këto vrasje ndikuan në dobësimin e përgjithshëm të Islamit.⁸⁰⁸

e) Aliu r. a.

Rrethanat në të cilat Aliu r.a. u bë halif (sundoi: 656-661) paralajmëruan kohë të vështira. Përkrahësit e Aliut r.a., të cilët e ndihmuan të bëhej sundimtar, kishin synime dhe interesa të ndryshëm dhe konfuzë. Shumica e këtyre njerëzve ishin në njëfarë mënyre të përzier në vrasjen e Osmanit r.a. Në anën tjetër, populli i Sirisë, i cili e përkrahte Osmanin r.a., u dëshpërua, u zemërua dhe u zotua se do të hakmerretj për vrasjen e Osmanit r.a.⁸⁰⁹ Edhe një numër i as`habëve nuk iu bashkua Aliut r.a.⁸¹⁰

Pas ardhjes në sundim, Ali r.a. filloi t'i ndërronte mëkëmbësit në qendra, të bënte disa ndryshime strukturore dhe organizative. Kjo shkaktoi pakënaqësi, koalicione dhe trazira të reja, që rezultuan me Luftën e Devesë dhe me përçarje tragjike për Bashkësinë Muslimane. Por, ajo që do të pasojë në vitin 657, Lufta e Sifinit dhe Marrëveshja ndërmjet Aliut r.a. dhe Muaviut, e njohur si arbitrazh (tahkim), deri atëherë mëkëmbësi i Shamit, i kapërcen të gjithë parametrat e keqësimit të situatës dhe shkallës së tragjedisë.⁸¹¹ Ndonëse edhe sunnizmi dhe shi`izmi miratojnë aktin e arbitrazhit ndërmjet Aliut dhe Muaviut, përkrahësit e Aliut r.a. nuk i miratojnë metodat

⁸⁰⁸ H. Laoust, op. cit., fq. 20. A. M. El-Akkad, Dhun-Nureju, op. cit., fq. 200-213. Emin El-Quda, op. cit., fq. 91-124.

⁸⁰⁹ H. Laoust, op. cit., fq. 20-21.

⁸¹⁰ Sipas Vakidint, shtatë as`habë nuk ia uruan hilafetin Aliut r.a. Në: H. Ejub, op. cit., fq. 230.

⁸¹¹ H. Laoust, op. cit., fq. 22-23. H. Ejub, op. cit., fq. 249-263.

të cilat i përdori koalicioni i Muaviut gjatë këtij arbitrazhi, me nismën e Amr ibn Asit.

Miratimi i arbitrazhit, i propozuar nga Muaviu dhe i pranuar pas një hamendjeje nga ana e Aliut r.a. për hir të qetësisë në vend dhe mospërçarjes së mëtejshme të besimtarëve, bëri që nga radhët e përkrahësve të Aliut r.a. një pjesë të rebelohej, duke i bërë me dije Aliut r.a. që të mos e pranonte arbitrazhin dhe rezultatet e tij.⁸¹²

Shikuar nga një kënd neutral, arbitrazhi nuk solli zgjidhje fatlume për halifatin, kurse vërejtjet drejtuar Osmanit r.a. kurrë nuk e arsyetuan vrasjen e tij.⁸¹³

⁸¹² Shih: M. Abduhu, *Risaletu et-tewhid*, Sarajevë, 1989, fq. 31-32.

⁸¹³ Emin El-Quda, op. cit., fq. 127-162.

Orientalizmi dhe orientalistët ndërmjet miratimit dhe refuzimit

Hyrje

Fillimet e para të orientalizmit dhe të orientalistëve datojnë që nga paraqitja e Islamit dhe e Kur'anit në skenën historike në pjesën e parë të shekullit VII. Mirëpo, ky interesim në fillim ka qenë josistematik dhe sipërfaqësor dhe më tepër rezultat i nevojave individuale dhe të kohëpaskohshme. Kjo ka ndodhur sidomos në Spanjën muslimane, kur ajo ishte më kulmin e zhvillimit politik, ekonomik e kulturor,⁸¹⁴ e pastaj edhe në vendet e tjera. Kontaktet kanë vazhduar edhe më pastaj. Janë të njohur: Xherberti, kleriku francez, i cili më vonë, më 999, u zgjodh për papë, Pierrele Aenere (vd. 1156), Gerard nga Kremona (vd. 1187)⁸¹⁵ etj.. Interesimi ka vazhduar edhe nëpër manastiret kristiane, ku këta studiues kristianë kanë hulumtuar dorëshkrime muslimane dhe disa prej tyre i kanë përkthyer.⁸¹⁶

Në botë interesimi për këto studime është i gjallë sidomos gjatë shekullit XIX dhe XX. Me gjithë literaturën

⁸¹⁴ Mustafa Es-Sibai, *Orientalizëm i orientalisti - nga i protiv*, Zenica, 2003, fq. 59.

⁸¹⁵ Mustafa Es-Sibai, op. cit., fq. 59.

⁸¹⁶ Ahmed Fuad El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002, fq. 38-58.

e vëllimshme që është shkruar gjatë kohës së fundit, me gjithë angazhimin e pakontestueshëm, sidomos në fushën e historisë dhe filologjisë, këto studime kanë ndikuar shumë pak në mirëkuptimin ndërreligjioz islamo-kristian, madje janë cilësuar si “homogjeniste”.⁸¹⁷ Studimet kanë mbetur brenda qarqeve të ngushta akademike e të specializuara dhe larg ndikimit pozitiv mbi shtresat e gjera.⁸¹⁸

Ndër shqiptarët dekadave të fundit kemi disa lëvizje në drejtim të studimit të orientalistikës, mirëpo, duhet pranuar, ato janë në fillimin e vet dhe pa ndikim dhe pa një depërtim më kreativ në tërësinë politike, kulturore dhe intelektuale.⁸¹⁹

Fillet e orientalizmit

Fillimet e orientalizmit sistematik duhet kërkuar në kontaktet dhe fërkimet e para, negative ndërmjet Perëndimit dhe muslimanëve që ndodhën gjatë kryqëzatave në shekujt XII-XIV.⁸²⁰ Pjetri i Madh, opati me ndikim nga Clunya në Francë, kërkoi nga Robert Kettoni nga Anglia ta bëjë përkthimin e parë të Kur'anit në gjuhën latine,

⁸¹⁷ Nimnan Moranjak Bamburac, *Orientalisticki kanon* (recension i veprës së E. Said), në: <http://www.openbook.ba>

⁸¹⁸ Shih meditimet dhe analizat interesante të njohësit të shkëlqyeshëm të rrethanave orientalo-okcidentale: Smail Balić, *Zaboravljeni islam*, Wien, 2000. Kris.: Oliver Leaman, *Orientalism and Islamic philosophy*, në: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, part II, Teheran, Iran, pa vit botimi, pp. 1143 -1148.

⁸¹⁹ Shih: Feti Mehdiu, *Hyrje në filologji orientale*, Prishtinë, 2004, fq. 81-82.

⁸²⁰ Ahmed Smajloviq në tezën e doktoratës, ndoshta vepra më gjithëpërfshirëse për orientalizmin, shtron mendime të shumta rreth kohës së lindjes së orientalizmit: Ahmed Smajloviq, *Felsefet'ul-istishraki ve etheruba fi'l-edeb'il-arabij'il-measir*, Kajro, 1980, fq. 54 e tutje.

me qëllim që ta “përgënjeshtrojë mësimin kur’anor”.⁸²¹ Përkthimi është përfunduar më 1143, por meqë është bërë me synime armiqësore, rezultati është negativ, sepse për shkak të gabimeve të rënda nuk ka mundur të shërbejë si burim informacioni dhe mirëkuptimi.⁸²² Ky përkthim është burim i shumë përkthimeve të tjera tendencioze të bëra më vonë në Perëndim.

Shekulli XIII, në krye me Raymond Llull, karakterizohet me tendencën që të mësohej gjuha arabe, të mësohej Islami, dhe duke mësuar Islamin, të mund të konvertoheshin muslimanët. Aktivë ishin sidomos dominikanët dhe françeskanët gjatë shekullit XIII.⁸²³

Edhe gjatë shekullit XIV-XVI vazhdoi interesimi i reformacionit për studime biblike dhe islame, ndër të tjera edhe për shkaqe fetare. Këtë e lexojmë në letrën e rektorit të Universitetit të Cambridge, shkruar në vitin 1636, në të cilën ai i tregon motivet përse duhet të studiohet gjuha arabe: “Puna që synojmë ta ndër marrim nuk ka të bëjë vetëm me përparimin e letërsisë së mirë duke nxjerrë në dritë shumë njohuri të cilat janë të mbyllura në këtë gjuhë të diturisë, por edhe me shërbimin ndaj mbretit dhe shtetit në tregtinë tonë me këta popuj të Lindjes, dhe, me leje të Zotit, me zgjerimin e kufijve të Kishës dhe propagandimin e fesë kristiane ndër ata të cilët tash janë në terr...”.⁸²⁴ Mirëpo, studimi i gjuhës arabe, turke dhe persiane dhe përgjithësisht i diturive islame nuk e përmirësoi qëndrimin e vrazhdë të perëndimorëve

⁸²¹ Safet Halilović, *Orijentalizam i orijentalne studije*, në: Mustafa Es-Sibai, op. cit., fq. 5 ose: *Novi Horizonti*, časopis za naučnu, kulturnu i duhovnu afirmaciju, Sarajevë, nr. 44, sipas: <http://www.novihorizonti.com>

⁸²² Ismail Ibrahim Nawwab, *Muslimani i Zapad u povijesti*, në: Enes Karić, *Tumačenje Kur’ana i ideologije XX stoljeća*, Sarajevë, 2002, fq. 419-429.

⁸²³ Ismail Ibrahim Nawwab, op. cit., fq. 420.

⁸²⁴ A. J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of seven Scholars*, London, 1960, p. 12, në: Ismail Ibrahim Nawwab, op. cit., fq. 420, fusn. 14.

ndaj muslimanëve. Përjashtimet e rralla, sikur ai i Henry Stubbe, në këtë aspekt, nuk përmbushnin nevojat ekzistuese. Vetëm pas Revolucionit Francez në shek. XVIII, humbjes së ndikimit të kishës në shoqëri, filloi një mirëkuptim më i madh.⁸²⁵ Thënë ndryshe, apogjeun e tij orientalizmi e arrin në shekullin XIX dhe XX, për të vazhduar edhe në shekullin XXI.⁸²⁶

Perceptimet e orientalizmit nga muslimanët

Nocioni *orientalizëm* ndër muslimanët ka kryesisht ngjyrim të keq. Disa e përkufizojnë si një aspekt të perceptimit negativ dhe të gabuar të Islamit në Perëndim.

Disa të tjerë termin *orientalizëm* e shtrijnë përgjithësisht të çdo hulumtues perëndimor i Islamit pa i marrë parasysh motivet e hulumtuesit.

Edhem Bulbuloviq në vitin 1953 *orientalizmin* e përkufizon kështu: “Orientalizmi është grumbull i të gjitha shkencave të nevojshme për njohjen e Lindjes (...); orientalizmi është çdo shkencë mbi popujt lindorë (...), gjuhët e tyre, historia, gjeografia, kultura, shkenca, arti dhe filozofia, institucionet shoqërore dhe politike, të gjitha të arriturat e atyre popujve përgjithësisht.”⁸²⁷

Edward Said, njëri prej studiuesve kompetentë të orientalizmit, pohon se “orientalist është secili që hulumton, shkruan dhe mëson mbi orientalizmin, qoftë an-

⁸²⁵ Ismail Ibrahim Nawwab, op. cit., fq. 420-421.

⁸²⁶ Hasan Hanafi, *Od orijentalizma do okcidentalizma*, Znakovi vremena, Sarajevë, nr. 4/1998.

⁸²⁷ Sipas: Esad Duraković, *Prolegomena za historiju književnosti orijentalno-islam-skoga kruga*, Sarajevë, 2005, fq. 16.

tropolog, sociolog, historian apo psikolog, kurse ajo që bën ky person është orientalizëm.”⁸²⁸

Orientalistikën N. Smailagić e përkufizon “si tregues të grupit të fushave shkencore gjuhësore dhe historike, ... por edhe të ndikimeve orientale në fushat e tjera...”⁸²⁹

Me kalimin e kohës, sidomos pas Luftës II Botërore, orientalizmi merr edhe ngjyrimë të reja, të shkencave ekonomike dhe shoqërore.

Por, duhet pranuar se orientalizmi i nënkupton para së gjithash studimet islame dhe disiplinat përcjellëse si arabistikën, iranistikën, turkologjinë nga një anë dhe Judaizmin dhe Kristianizmin, më anë tjetër.⁸³⁰

Synimet, fushat e interesimit dhe mjetet për sendërtimin e synimeve të orientalizmit gjatë historisë

Orientalistët janë grup diversitiv e jo monolit. Disa prej tyre u përpoqën të ishin objektivë, disa ishin zhytur në paragjykime dhe urrejtje të thellë, disa i shërbenin shtetit apo kishës së tyre. Disa ishin shkencëtarë, kurse disa pseudoshkencëtarë. Të gjithë ata që luajtën rol destruktiv, ngritën barriera dhe pengesa për mirëkuptimin kristiano-islam.

⁸²⁸ Edward W. Said, *Orientalizam*, Sarajevë, 1999, fq. 16. Oliver Leaman, *Orientalism and Islamic philosophy*, në: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, part II, Teheran, Iran, pa vit botimi, fq. 1143 e tutje.

⁸²⁹ N. Smailagić, *Leksikonislama*, Sarajevë, 1990, fq. 464.

⁸³⁰ Gjerësisht: N. Smailagić, op. cit., fq. 464.

Edhe pse orientalistët paralajmëruan paanshmërinë dhe objektivitetin si dy kushte kryesore të shkencës përfundimtare, për fat të keq, orientalizmi nuk është as i paanshëm as objektiv. Orientalizmi klasik, në pjesën më të madhe, i përket kulturës kolonialiste të Perëndimit në kuptimin e imperializmit, rasizmit, nacizmit, fashizmit, ideologjisë së hegjemonisë dhe epërsisë evropiane. S'ka dyshim se ky gjykim është i rreptë dhe i dhembshëm, por është i vërtetë në planin e njohjes historike të popullit.⁸³¹ Orientalizmi ka lindur brenda kulturës racore. Ai ka manifestuar evropocizimin e Evropës, të bazuar në krenarinë historike dhe racizëm: i bardhi kundër të ziut, i dituri kundër të paditurit, e logjikshmja kundër të palogjikshmes, fuqia e teoretizimit kundër letargjisë praktike, dinjiteti dhe të drejtat njerëzore kundër jodinjtetit njerëzor dhe të drejtave hyjnore të Zotit dhe mbretit, demokracia përfundimtare kundër despotizmit lindor.⁸³² Këtë e argumenton orientalisti Brauns nga Princetoni, i cili thotë: “brezi i tij ka zgjedhur atë metodë shkencore që siguron korrigjimin e qëndrimeve të dala nga perspektiva evropocentriste.”⁸³³

Mirëpo, ata që kishin motive të sinqerta, që dëshiruan mirëkuptim, ata ndihmuan në këtë rrafsh. Henry Corbin, Annimarie Schimmel, Thomas Carlyle apo Karen Armstrong janë vetëm disa emra, për të cilët nuk kam të dhëna se kanë pranuar Islamin, por që kanë dhënë kontribut të madh shkencor e intelektual për njohjen e Islamit dhe të muslimanëve.⁸³⁴

⁸³¹ Sipas: Hasan Hanafi, op. cit.

⁸³² Sipas: Hasan Hanafi, op. cit. Për disa nga mendimet e orientalistëve evropocentristë, si psh. Gib, Grunebaum, B. Luis etj. shih: E. Duraković, op. cit., fq. 23-25.

⁸³³ Sipas: E. Durakovic, op. cit., fq. 29.

⁸³⁴ Ismail Ibrahim Nawwab, op. cit., fq. 424-425. Shih analizën informative

1. Motivi fetar. Nuk është vështirë të konstatohet se motivet e orientalistëve perëndimorë për studimet islame janë të llojlojshme, por motivi fetar ka mbizotëruar gjithnjë, edhe më parë edhe në kohën tonë. Sikurse në fillim edhe tani mbizotërojnë famullitarët dhe klerikët. Detyrë e tyre prioritare ishte mohimi, shtrembërimi, zhvlerësimi dhe dëmtimi i Islamit në sy të bashkëbesimtarëve, por edhe të vetë muslimanëve si dhe mohimi i burimit hyjnor të Kur'anit dhe të vetë Islamit.⁸³⁵ Kjo është bërë për shumë arsye, por e para dhe kryesorja është rivaliteti i Islamit kundrejt fesë së tyre dhe frika e ngadhënjimit të Islamit.⁸³⁶

2. Motivi kolonizues. Pas përfundimit të kryqëzave, luftërave fetare-ekonomike dhe dështimit të perëndimorëve, ata nuk e humbën shpresën e kthimit të tyre triumfal në vendet islame. Iu përkushtuan studimit gjithëpërfshirës. Pas okupimit fizik të vendeve islame, orientalistët iu vunë dobësimi të vlerave islame dhe favorizimit të vlerave të tyre, që të fusnin hamendje ndër muslimanët. Për këtë qëllim, gjuhës letrare arabe ata ia kundërvunë dialektet e shumta të gjuhës arabe. Kur'anit ia kundërvunë poezinë parakur'anore (shi`r`ul-xhahilijeh), popujve që i kontribuan fesë islame ua kundërvunë popujt si fenikasit, babilonasit, egjiptianët etj.⁸³⁷

të: H. Silajdžić, *Evrocentrizam i orijentalistika*, në: E. Karić, *Kur'an u savremenom dobu*, II, Sarajevë, 1997, fq. 587-595.

⁸³⁵ Shembulli i Pjetër Bogdanit është tipik në të kaluarën dhe sot. Në të kaluarën, sepse kështu donte ai dhe kisha e tij, kurse sot sepse kështu duan trashëgimtarët e tij brenda klerikëve, historianëve dhe letrarëve shqiptarë, sikurse Lush Gjergji, Ibrahim Rugova etj.

⁸³⁶ Për këtë qëllim kemi shkruar më herët dhe këtu nuk do të ndalemi: N. Ibrahim, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998 dhe dy botime të mëvonshme më 1999 dhe 2000; N. Ibrahim, *Aspekte të marrëdhënieve islamo-kristiane në mesjetë*, Prishtinë, 2004.

⁸³⁷ Mustafa Es-Sibai, op. cit., fq. 65-66. Historia e botës është përshkruar thajse Perëndimi është qendër e universumit dhe qëllimi i historisë. Historia

3. Motivi ekonomik. Krahas motivit fetar dhe kolonizues, me rëndësi jo më të vogël ishte edhe motivi ekonomik, hapja e tregjeve të reja: blerja e mallrave muslimane me çmime të ulëta dhe shitja e mallrave të tyre me çmime të larta, ngecja e prodhimtarisë së vendit dhe varësia ekonomike nga perëndimorët. Kjo u bë për arsye ekonomike, por edhe politike, sepse fuqia ekonomike është faktor parësor edhe për faktorët e tjerë.⁸³⁸

4. Motivi politik. Motivi politik në shekujt e kaluar ka qenë më pak atraktiv, por në shekullin XX dhe në fillim të shek. XXI është tejet i pranishëm. Thuajse çdo universitet perëndimor ka pasur seksionet për islamistikë dhe çdo ambasadë apo konsullatë ka ndonjë ekspert të Islamit. Detyrë parësore e tij është që të depërtojë në mesin e dijetarëve, politikanëve e gazetarëve të vendit dhe të ndikojë tek ata. Kështu ata i kanë përçarë vendet islame dhe arabe në vijat nacionale dhe sektare. Kanë mposhtur dinjitetin politik, kulturor dhe ekonomik.⁸³⁹ Duke formuar organizata miqësore muslimano-kristiane me emra humanitarë dhe kulturorë (siç po veprohet edhe me shqiptarët te ne) ata krijojnë nxënës të bindur në mesin e muslimanëve, të cilët i kryejnë punët e tyre.

5. Motivi shkencor. Një grup i vogël njerëzish janë përkushtuar me synime të pastra shkencore në hulumtimet e popujve, qytetërimeve, feve, kulturave dhe gjuhëve. Ata ishin më objektivë në hulumtimet e tyre. Të tillë ishin zakonisht ata që posedonin mjetet e veta materiale dhe nuk kishin ngarkesë shpirtërore. Në mesin e tyre kemi të tillë që kanë dhënë kontribut shkencor objektiv,

e popujve të lashtë është reduktuar në masën më të vogël. Historia trimjehëçare e Lindjes është rrëfyer brenda një kapitulli, kurse historia 500-vjeçare e Perëndimit shtrihet në shumë kapituj. Sipas: Hasan Hanefi, op. cit.

⁸³⁸ Mustafa Es-Sibai, op. cit., fq. 66.

⁸³⁹ Mustafa Es-Sibai, op. cit., fq. 67.

por kanë mbetur në pozicionet e tyre të mëhershme ideologjike, si është Thomas W. Arnold,⁸⁴⁰ por edhe të tillë që kanë dhënë kontribut shkencor dhe kanë pranuar Islamin si vlerë dhe sistem jetësor: David Benjamin Keldani alias Abdulehad Davud (vd. 1940 në ShBA), Maurice Bucaille, Rozhe alias Rexha Garodi, Zhak Kusto, Kristian alias Murad Hofman e shumë të tjerë.⁸⁴¹

Mjetet që përdorën orientalistët gjatë historisë për sendërtimin e synimeve të tyre religjioze, politike, ekonomike, shkencore e të tjera ndryshojnë nga koha në kohë, por më standarde janë:

- Shkruarja e librave nga fusha të ndryshme për Kur'anin, Muhammedin a.s., për sheriatin, besimin, kulturën e të tjera, duke injoruar apo duke shtrembëruar vlerat islame. Botimi i revistave, apo hapja e web faqeve nëpërmjet të cilave ata plasojnë idetë e tyre.

- Dërgimi i individëve apo i ekspeditave misionare në botën islame nëpërmjet aktiviteteve humanitare, bamirëse, arsimore, sportive etj..

- Mbajtja e seminareve dhe ligjeratave në tubimet e ndryshme shkencore, kulturore dhe politike vendore, duke përlurur institucionet dhe shkencëtarët vendorë.

- Blerja e disa shtëpive botuese dhe e gazetave dhe revistave vendore, duke plasuar idetë e veta nëpërmjet tyre.⁸⁴²

⁸⁴⁰ Ser Thomas W. Arnold, *Historia e përhapjes së Islamit*, Prishtinë, 2004.

⁸⁴¹ Mustafa Es-Sibai, op. cit., fq. 68. Për aspektet fetare, shkencore, historike, ideore, kulturore, humane dhe politike shih: Ahmed Smajloviq, op. cit., fq. 229-242.

⁸⁴² Mustafa Es-Sibai, op. cit., fq. 79-82 dhe N. Smajlagic, op. cit., fq. 464-465.

Kontributi i orientalistëve gjatë historisë

Me gjithë aktivitetet destruktive dhe tendencioze të shumë orientalistëve, me gjithë paragjykimet e së kaluarës dhe të tanishmes, një numër orientalistësh përsëri kanë dhënë kontribut në rafshin e studimeve islame: teologjike, juridike, kulturore, gjuhësore dhe historike. Sidomos janë të njohura zbulimi, përpunimi dhe publikimi i shumë dorëshkrimeve klasike, që numërohen si vepra bazore. Një nga këto projekte serioze është botimi i Historisë së Taberit (Tarih'ut-Taberij), Tabekati i Ibn Sa'dit, El-Kamil fi't-tarih i Ibn Ethirit, pastaj projekti madhështor që zgjati rreth 50 vjet në tetë vëllime i El-Mu'xhem'ul-mufehres li elfadh'il-hadith (Treguesi i haditheve të Muhammedit a.s. nga 9 koleksione hadithesh), Mekalat'ul-islamijjin i El-Esh'ariut nga Helmut Riter, etj. Me këtë numërim nuk shteren kontributet e tyre. Një prezantim komplet kërkon punë serioze dhe angazhim shumë të madh. Por, ekziston edhe një kontribut tjetër, shumë i vlefshëm: një numër orientalistësh, duke studiuar Islamin pa paragjykime dhe pa ngarkesa ideologjike e fetare, më në fund e pranuan Islamin.⁸⁴³

⁸⁴³ Disa prej tyre janë: Rene Genon, Vinsent Monteil, Friçof Shom, Martin Lings, Thomas Irwing, Rozhe Garodi, Titus Burkhardt etj. Mustafa Es-Sibai, op. cit., fq. 23-24. Për kontributin e orientalistëve evropianë shih: Ahmed Smajloviq, op. cit., fq. 314 e tutje.

Orientalizmi ndër shqiptarët

Studimet dhe hulumtimet sistematike dhe të organizuara orientale ndër shqiptarët nuk janë të hershme. Ato i gjejmë në fund të shekullit XX, në vitin 1973 me themelimin e degës së Orientalistikës në Universitetin e Prishtinës, në krye me dr. prof. Hasan Kaleshin.⁸⁴⁴ Të gjitha angazhimet e tjera janë individuale dhe në kuadër të organizimeve brenda institucioneve të tjera. Ka shumë emra që meritojnë kujdes të veçantë shkencor. Krahas Hasan Kaleshit, kontribut të veçantë ka dhënë Hafiz Ali Korça, Ibrahim Dalliu, Vexhi Buharaja etj. Tashmë një kohë kontribut janë duke ofruar edhe disa punëtorë shkencorë, sikurse Feti Mehdiu, Mehdi Polisi etj. Nismat e tjera në fushë të orientalistikës si turkologjia në Prishtinë e Shkup e të ngjashme në Tiranë, janë për t'u përshëndetur por mbetet që ata të dëshmojnë me punë.

Ndryshe nga vitet 1970-2005, të cilat kanë qenë të vështira në pikëpamje politike dhe ekonomike, vitet vijuese duhet të tregojnë se orientalistika ndër shqiptarët do të luajë rol konstruktiv dhe avancues drejt vlerave të gjithëpranuara.

Mirëpo, fillimet e mirëfillta të orientalizmit shqiptar duhet kërkuar më herët. Duhet kërkuar pikërisht në përpjekjet e klerikëve katolikë dhe ortodoksë shqiptarë dhe joshqiptarë në trojet tona rreth çështjeve islame. Barleti, Bogdani, Budi, Matrënga, më vonë lëvizja e bejtexhinjve,

⁸⁴⁴ Shih: Feti Mehdiu, op. cit., fq. 81.

Qafëzezi, Mjedja dhe rilindësit e tjerë, pastaj Noli, Gj. Fishta, E. Koliqi, R. Qosja,⁸⁴⁵ dhe në vazhdim Aurel Plasari, Gasper Gjini, Lush Gjergji e të tjerë u morën dhe merren seriozisht dhe dinakërisht me Islamin dhe muslimanët dhe kontribuan shumë në ftohjen latente të marrëdhënieve islamo-kristiane ndër shqiptarët dhe në rajon.⁸⁴⁶ Ka intelektualë që hezitojnë t'i vënë në rradhën e orientalistëve disa nga emrat e mësipërm, sepse nuk i plotësojnë ca kushte formale etj. Është e vërtetë se disa prej tyre nuk merren profesionalisht me orientalizimin, mirëpo ata ia kushtuan një pjesë të konsiderueshme të veprimtarisë së tyre Orientit, respektivisht Islamit. Vepra e P. Bogdanit, njohja e tij e arabishtes dhe preokupimi me Islamin me qëllime kristo-centriste, përbëjnë vetvetiu një argument. Madje, vetëm respekti i madh të cilin muslimanët e ushqejnë në shekuj ndaj Jezuit dhe Ungjillit bëri që gjendja te shqiptarët të mos përshkallëzohet në dëm të pakicës kristiane. Edhe ditët e sotme dëshmojnë se shumica muslimane, nga zemërgjerësia por edhe nga inferioriteti intelektual, i anashkalon provokimet e vrazhda katoliko-centriste dhe ortodokso-centriste në Kosovë e Shqipëri⁸⁴⁷ dhe sillet sikur nuk ndodh asgjë që ia vlen kujdesin e intelektualëve objektivë.

⁸⁴⁵ Enis Sulstarova, *Orientalizmi bashkëkohor shqiptar*, Univers - revistë shkencore kulturore, 3/2002, Tiranë, fq. 265 e tutje.

⁸⁴⁶ Për të mos u zgjeruar ju rekomandojmë leximin: Norman Cigar, *Roli i orientalistëve serbë për justifikimin e gjenocidit ndaj muslimanëve në Ballkan*, Shkup, 2003 (versioni shqip-anglisht). Po ashtu: Enes Karić, *Mekalat Busnijeh*, Sarajevë, 2004, sidomos pjesët për Kosovën.

⁸⁴⁷ Për orientalizmin në Shqipëri e më gjërë shih: Enis Sulstarova, *Orientalizmi i Krist Malokit*, në: <http://www.alb-net.com/pipermail/alb-shkenca>

Disa konstatime

Po t'i hedhim një vështrim asaj që thamë, mund të përfundojmë se:

1. Shumica e orientalistëve janë klerikë kristianë, individë të lidhur drejtpërdrejt me regjimet kolonialiste apo janë individë me prejardhje judaiste.

2. Studimet orientaliste janë shumë më intensive në vendet kolonialiste sesa në ato jokolonialiste, sikurse janë vendet skandinave.

3. Shumë orientalistë, në vendet jokolonizatore heqin dorë nga qëndrimet e Ignac Goldziherit e të tjerët si ai, që ishin shumë të ngarkuar ne armiqësi fetare e kulturore. Edhe disa institucione shkencore në vendeve të ndryshme, sikurse në Rusi, për shkak të refuzimit të termave orientalizëm, i ndërrojnë emrat e vjetër me emra më të pranueshëm, sikurse Instituti për popujt e Azisë.⁸⁴⁸

4. Orientalizmi kryesisht ka prejardhjen nga kisha dhe gëzon ndihmën e saj të gjithanshme.

5. Vendet kolonizatore, sidomos Franca (psh. Masiñon) dhe Anglia (psh. Margoliouth), por edhe Serbia (psh. D. Tanasković e M. Jeftić) angazhojnë edhe sot orientalistë për nevojat e ministrisë së jashtme e ushtarake për çështjet kundër muslimanëve dhe arabëve.⁸⁴⁹

⁸⁴⁸ F. Gabrieli, *Apologjia orientalistike*, Odjek, revistë në BH, Sarajevë, nr. 2/1987, fq. 9.

⁸⁴⁹ Safet Halilović, *Orientalizëm i orientalne studije*, op. cit., fq. 35-36.

Përfundim

Orientalistët i kanë kushtuar kujdes të madh çështjes së burimeve islame, Kur'anit dhe Sunnetit dhe diturive të tjera islame. Ashtu si në të kaluarën edhe sot Islamit ata i janë vënë paragjykime të shumta, duke mohuar burimin hyjnor të Kur'anit dhe Muhammedin a.s. si pejgamber. Ky paragjykim ndaj Islamit dhe injorim i Islamit ka bërë që shumica e orientalistëve të vihen në shërbim të kolonializmit imperialist, misionarizmit botëror kristian dhe lëvizjes cioniste, dhe të shtrembërojnë jo vetëm çështjet doktrinare por edhe ato historike dhe të krijojnë atmosferë të keqe e të papërballueshme për mirëkuptim dhe ndërnjohje midis feve, kulturave dhe qytetërimeve fqinje, Islamit dhe Judeo-Kristianizmit.

Mirëpo, kohëve të fundit, ka një lëvizje përpara, pozitive, një lloj diferencimi. Një pjesë e orientalistikës botërore është pavarësuar nga politika dhe nga tradita evropërendimore, udhëhiqet nga vlerat e mirëfillta dhe mund të shërbejë si shembull se mund të dialogohet me fetë, kulturat dhe qytetërimet e tjera. Vlen të theksohen emrat e autorëve: Mauricie Bucaille, Rozhe Garodi, Murad Hofman, Annimarie Schimmel, Franc Fanon, Friçof Shuon, Rene Genon, Martin Lings etj. Ndoshta kjo lëvizje përpara në orientalistikën botërore do të gjejë barsvlerës edhe në tokat shqiptare, në politikën shqiptare, në shkencën shqiptare. Verifikimi i qëndrimeve të deritashme të shkencës shqiptare është detyrë parësore për hir të së ardhmes së qëndrueshme.

Roli i Kishës Ortodokse Serbe gjatë historisë në Ballkan

Aktiviteti i Kishës Ortodokse Serbe nëpër shekuj

Serbia është një *pacient* me shumë sëmundje, të diagnostikuara e të padiagnostikuara dhe kërkon qasje shumëpërmasash.⁸⁵⁰ Andaj, diskutimi im do të prekë vetëm disa pikëpamje, sepse është e pamundshme një diskutim i shkurtër të përfshijë tërë atë që do të duhej të thuhej për Serbinë, për Kishën Ortodokse Serbe dhe rolin e saj në Ballkan dhe në tokat shqiptare gjatë së kaluarës. Megjithatë, do të përpiqem t'i theksoj disa gjera, që më duken, pak a shumë, më të arsyeshme lidhur me temën “A ka gjasa integrimi i Serbisë së sotme në strukturat evro-atlantike”.

Edhe historia e përgjithshme, por edhe historia kishtarë ortodokse serbe pohon se kleri ortodoks serb dhe institucionet fetare kanë qenë dhe kanë mbetur aktive gjatë tërë kohës. E dalë prej popullit, e rritur me popullin Kisha Ortodokse Serbe nuk u nda kurrë nga po-

⁸⁵⁰ Shoqata Kulturore *Zëri ynë*, Prishtinë, 2004, organizoi Tryezë publike me temë: “A ka gjasa integrimi i Serbisë së sotme në strukturat evro-atlantike”. Teksti i mesipërm është diskutim, i cili më pastaj u pasurua edhe me ca referenca më të domosdoshme.

pulli dhe ndau fatin që kishte populli serb gjatë tërë kohës prej kur erdhi në Ballkan dhe u profilizua si popull. Madje, roli i klerikëve dhe i murgjve theksohet me epitete të veçanta, se ata kontribuan “jo vetëm me kryq në dorë dhe me epitrahitë rreth qafës, por edhe me shpatë, pistoletë në brez dhe pushkë në krahë. Shumë prej tyre shkuan në luftë jo si krerë popullorë, por si ushtarë të tjeshtë.”⁸⁵¹ Për ta ngritur në pedestal, Ferdo Shishiq konstaton: “Vështirë të gjendet popull në botë priftëria e të cilit kontribuoi me aq viktima të përgjakshme në altarin e lirisë sikurse ajo serbe.”⁸⁵² Ky aktivitet ka ardhur në shprehje sidomos gjatë shekullit XIX, në shekullin e kryengritjes së përgjithshme kundër Turqisë.

Janë të njohura kryengritjet e vitit 1804 në Shumadi, të vitit 1806 në Zhičko Polje, 1806 në Lopas dhe Dragaševë, 1807 në Nikshiq e shumë të tjera.⁸⁵³

Klerikët ortodoksë serbë ishin aktivë edhe për mobilizimin e masës popullore për kryengritje kundër Turqisë. Në fillim të shekullit XIX ishte aktiv kryepriifti Atanasije. Më 1804 ai tuboi në Orashje Karagjorgjen dhe serbë në zë dhe i bindi të organizoheshin: “Vëllezër, ja, tashmë kaluan disa qind vjet prej kur lavdia jonë u varros në varr në Kosovë. Prej atëherë thikat, shpatat dhe pushkat tona hyn në mille Fytyra e grave, motrave dhe vajzave tona shkelet me këmbë sikur ne të ishim robër të vërtetë. Vëllezër, toka po rënkon kurse qielli mbi ne po qan, duke shikuar vuajtjet tona.”⁸⁵⁴ Aktivitete të tilla kemi në vazhdimësi.

⁸⁵¹ Stanimir Spasović, *Bogoslovlje*, Uloga srpskog sveštenstva u Karadjordjevom ustanku, Istočnik – list pravoslavne eparhije kanadske, në: <http://www.istocnik.com/articles/60/bogoslovlje1.html>.

⁸⁵² Sipas: <http://www.istocnik.com/articles/60/bogoslovlje1.html>.

⁸⁵³ Gjerësisht: <http://www.istocnik.com/articles/60/bogoslovlje1.html>.

⁸⁵⁴ Sipas: <http://www.istocnik.com/articles/60/bogoslovlje1.html>.

Klerikët serbë i kemi aktivë edhe në diplomaci. Kryepriifti Matija është në vitin 1803 organizatori kryesor i serbëve përtej Kollubarës kundër Turqisë. Ai shkoi në Sarajevë, pastaj në Zemun (pjesë e Austro-Hungarisë), për të siguruar përkrahje dhe armatim. Aktiv ishte popi Lluka Llazareviq, popi Sreten, kryepriifti Millutin Iliq-Guçanin etj. Kryepriifti Matija ishte në Shën Petersburg te cari rus Aleksandër, në Greqi dhe në vende të tjera.⁸⁵⁵

Aktiviteti kishtar brendakristian, në vend dhe jashtë, nuk pushoi deri në ditët tona. Kështu, peshkopi i Baçkës, Irinej Bulloviq, lidhur me një takim ekumenik ndërkristian, ku ishin të pranishëm patriku serb Pavle, ministri i fesë në qeverinë e Serbisë Millan Radulloviq, ministri i tregtisë dhe turizmit Bojan Dimitrijeviq, këshilltari i koordinatorit të përhershëm të OKB-së në Serbi dhe Mal të Zi Nikolla Herkules dhe eksperti i Unionit Evropian për çështjet juridike dhe ekonomike Eduard Hofman etj., thotë: “Ky është tubimi i parë gjithëkristian në këtë mënyrë, jo vetëm në Baçkë, jo vetëm në Serbi dhe Mal të Zi, por edhe në Juglindje të Evropës dhe më gjerë. ...”⁸⁵⁶

Serbët janë aktivë brenda dhe jashte Serbisë në çdo kohë, por gjithnjë me bekimin e Ruisë mëmë. I mbështetur në këtë fakt, S. Millosheviq i deklaroi gazetës Sovjetskaja Rosija në shkurt të vitit 1990 se “Kosova është tokë serbe, asnjëherë nuk ka qenë shqiptare e as që do të jetë ndonjëherë!”⁸⁵⁷ Këtë e vërteton edhe kujdesi i vazhdueshëm i Ruisë, sepse që nga Kongresi gjithëslav në Beograd në vitin 1946⁸⁵⁸ e deri në tubimet e shumta

⁸⁵⁵ Shih: <http://www.istocnik.com/articles/60/bogoslovlje1.html>.

⁸⁵⁶ Ekumenski susret vjemika pravoslavne, katolicke, evangelistiske i reformatorske vjere, në: <http://www.hrvatskarijec.co.yu>

⁸⁵⁷ Muhammet Pirraku, *Për kauzën shqiptare 1997-1999*, Prishtinë, 2000, fq. 119.

⁸⁵⁸ Halid Čaušević, *Političko-pravni aspekt islamskog fundamentalizma u*

gjithësllave, gjithortodokse dhe gjithëserbe në vitet e nëntëdhjeta, konflikti në tokat shqiptare nga kategoria e hak/gjakmarrjes ngrihet në nivel kozmik të së mirës dhe të së keqes.⁸⁵⁹ Frymën shoveniste të lëvizjes serbe në Kosovë e përshkruan shumë bukur vetë S. Millosheviq, kur më 28 qershor 1989, në mitingun e Gazimestanit, pohoi: “Është treguar se Kosova dhe përcaktimi për Kosovën e mban të bashkuar popullin serb”; “Miti i Kosovës nuk është vetëm çështje kishtare, por çështje e popullit”; “Çka është historike e çka legjendë në Betejën e Kosovës (1389), ajo nuk është më me rëndësi, sepse gjashtë shekuj pas saj, por edhe sot, jemi në beteja dhe para betejave.”⁸⁶⁰

Tubime, solidarizime dhe ‘brengosje’ gjithësllave dhe gjithortodokse kemi edhe në fund të vitit 2004, kur Ruisë i bëri vizitë kryetari i Serbisë Boris Tadiq dhe patriku serb Pavle. Atje u takuan me kreun politik të Ruisë dhe me patrikun e Moskës dhe të gjithë Ruisë, Aleksij II. Temë ishte Kosova dhe mënyra e vënies së saj të sërishtme nën kontroll.⁸⁶¹

Pse i theksuam këto gjera të njohura? Përse nevojiten ato për temën tonë? Sepse, mendoj unë, vetëm kështu do të kuptohen burimet ‘hyjnore’ dhe historike të angazhimit serb në Kosovë dhe në rajon nga kohët e lashta e deri sot.

Jugoslaviji,, në: *Islamski fundamentalizam – šta je to?*, Sarajevë, 1990, fq. 47.

⁸⁵⁹ Sipas: Fikret Karčić, *Muslimani Balkana – Istočno pitanje u XX vijeku*, Tuzla, 2001, fq. 146 dhe 115-152.

⁸⁶⁰ NIN, 2 korrik, 1989, Beograd, sipas: M. Pirraku, op. cit., fq. 118.

⁸⁶¹ Savet ministara državne zajednice Srbija i Crna Gora – Direkcija za informisanje, Beta - Danas, sipas: www.info.gov.yu/saveznavlada/list_detalj

Burimet hyjnore dhe historike të dhunës serbe kundër shqiptarëve dhe fqinjëve në rajon

Burimet 'hyjnore', shpirtërore të dhunës serbe kundër shqiptarëve dhe e fqinjëve të tjerë janë në **Qëndrimet e etërve të Sinodit të Nikesë** më 325 (Iznikut të sotëm në Turqi), në Sinodin e Konstantinopojës më 381 mbi çështjet e dogmave të Kishës, kur erdhi deri te skizma dhe më 1054 te ndarja përfundimtare.⁸⁶²

Sinod apo Kuvend quhen tubimet e etërve të shenjtë dhe të teologëve të ditur nga tërë bota kristiane, në të cilat është diskutuar mbi çështjet bazore të fesë dhe jetës kishtare. Etërit e shenjtë, peshkopët e Kishës, në këto kuvende kanë mbrojtur fenë ortodokse nga lajthitjet heretike dhe mësimet e rrejshme. Kur përfundoi përndjekja e jashtme e Kishës, atëherë u paraqitën armiqtë e brendshëm të fesë, mësuesit e rrejshëm (të quajtur heretikë), të cilët tentuan ta rrënonin Kishën e vetme, të shenjtë, konciliane dhe apostolike dhe t'i fundosnin të vërtetat në të. Këto Kisha i ka gjykuar në Kuvendet ekumenike (të përgjithshme). Përveç këtyre kuvendeve të përgjithshme kishte edhe kuvende lokale. Ato i organizonin kishat vendore. Vendimet e shumë kuvendeve të këtilla më vonë janë miratuar më vonë nga kuvendet ekumenike si të gjithëvlefshme për tërë Kishën. Kuvendet ekumenike kanë qenë dhe kanë mbetur pushteti më i

⁸⁶² Akad. Muhammed Filipović, O genezi, dimenzijama, sadržaju i implikacijama optužbi za islamski fundamentalizam u našoj idejnoj i političkoj praksi, në: Nusret Čančar – Enes Karić, *Islamski fundamentalizam – šta je to?*. Sarajevë, 1990, fq. 54.

lartë në Kishën ortodokse.⁸⁶³

Në burimet hyjnore-historike bën pjesë edhe **Beteja e Kosovës** më 1389 dhe lufta e një pjese të kristianëve të Ballkanit kundër muslimanëve. Martiri i madh, sipas serbëve, princ Llazari, së bashku me ushtrinë e vet aleate, që e donte Krishtin, u përcaktua për **Mbretërinë qiellore në vend të mbretërisë botërore. “Të vdesim për krishtin, që të jetojmë amshueshëm”**, i porosit ai ushtarët e tij. Sepse **“mbretëria botërore është e vogël, kurse mbretëria qiellore gjithnjë dhe deri në fund.”** Ky përcaktim kosovar dhe ky Zotim (përgjërim), kjo është alanca të cilën populli serb e lidhi me Zotin – dhe e firmosi me gjakun martirizues. Në Kosovë populli serb ka votuar me shpirtin e tij për Mbretërinë qiellore dhe ky ka qenë dhe mbeti përcaktimi i vetëm i drejtë. Prej atëherë të gjithë serbët, besnikë ndaj këtij Zotimi, bëhen popull i Zotit – populli ungjillor i Krishtit, Serbia qiellore, pjesë përbërëse e Izrailit të Ri të Zotit.⁸⁶⁴

Beteja e Kosovës dhe krahasimi i princ Llazarit dhe i ushtarëve të tij me Jezuin dhe nxënësit e tij, e ngrenë ‘konfliktin’ nga kategoria e hak/gjakmarrjes në nivel kozmik të së mirës dhe të së keqes.⁸⁶⁵

Burimet kryesore për këtë doktrinë serbo-sllave janë *Kronikat e murgjve serbë*, të cilat i shkruan pas dëshpërimit dhe apatisë që përjetoj populli serb nga miti i princ Llazarit dhe Petar Petroviq Njegoshit etj.⁸⁶⁶

⁸⁶³ Shih gjerësisht në: <http://www.geocities.com/byzantion2001/Pravednikistorija.html>.

⁸⁶⁴ Sipas: <http://www.geocities.com/byzantion2001/Pravednikistorija.html>.

⁸⁶⁵ Sipas: Fikret Karčić, *Muslimani Balkana – Istočno pitanje u XX vijeku*, Tuzla, 2001, fq. 146 dhe 115-152.

⁸⁶⁶ *Kronikat e murgjve serbë* kishin rendësi të madhe për serbët, sepse serbët ishin popull injorant, me shkallë të ulët të arsimit dhe edukimit. Sipas statistikave, edhe në vitin 1866 serbët paraqisnin një popull me vetëm 4.2 % të popullsisë që di shkrim-lexim. *Kronikat për ta ishin fe, histori.*

Dhuna ortodokse serbe zë fill edhe në mitin grek të Anteut⁸⁶⁷ dhe në vetëdijen tribale, virtyt ky që e ka përcjellë popullin serb deri në ditët e sotme.

Kjo ideologji, në vend të kombit e thekson popullin, “popullin qiellor”, madhështia e të cilit nuk qëndron në racën, por në “dhuratën e Zotit”, dhuratë kjo që, 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 religjionit, që ky të transformohet në “svetosavlje” që ta konfirmojë këtë lajthitje.⁸⁶⁸

Angazhimet religjioze, nacionale dhe ushtarake ortodokse serbe gjatë historisë karakterizohen me tiparet vijuese:

1. Misticismi irracional i tipit mitoman ‘svetosavian’. – gënjeshtat dhe keqveprimet e projektuara nga ideologjia destruktive krijuan pamundësinë që të jetojnë së bashku me fqinjët joserbë. Nën ndikimin e mitomanisë (Kosovës) “pravosllavlja” bëhet “krivosllavlje” (kuazisllavlje) dhe burim i konflikteve dhe luftërave permanente).

2. Hegjemonizmi dhe konzervatorizmi. – Gënjeshtat serbe u shndërruan në forcë demoniane, që sollën shqetësime për vetë serbët, kurse për të tjerët gjenocidin. Si gënjeshtarë të mirëfilltë, serbët janë transformuar në robër të dëshirave vetjake dhe këtë ‘të vërtetë’ të tyre ua ofrojnë edhe fqinjëve si garancë për hegjemonimzin ndaj tyre.

Me fashizmin ata kanë të përbashkët nazizmin dhe

Sherif Delvina, *Kosova një mit serb apo një realitet historik shqiptar*, Tiranë, 2000, fq. 76. Shih edhe: Michael Sells, në Fikret Karčić, op. cit.; Norman Cigar, *Roli i orientalistëve serbë për justifikimin e gjenocidit ndaj muslimanëve në Ballkan*, Shkup, 2003;

⁸⁶⁷ Vojtech Zamarovsky, *Heronjtë e miteve antike. Leksikon i mitologjisë greke dhe romake*, Prishtinë, 1985, fq. 46.

⁸⁶⁸ Rasim Muminović, *Filozofija ideologjije*, II, Sarajevë, 1421 h./2000, fq. 328. Shih: Sherif Delvina, *Kosova një mit serb ...*, op. cit., fq. 76.

biologjizmin nacional apo racizmin, por atyre ia tejkalojnë me çmendurinë nacionale dhe me aspiratat hegjemoniste. Karakteri serbomadh pretendon në të drejtën historike, kurse nazizmi në të drejtën raciale.

3. Tradicionalizmi si mistifikim historik i serbizmit, kinse, mbrojtësit të vetëm nga Islami osman. – Fryma e zotimit për Kosovën është dëshmi e çrregullimit të trurit, me prodhimin më të keq të ‘egocentrizmit fisnor’ dhe ‘mitomanisë’, të shprehur me deformitetin gjenetik, nëpërmjet lavdidashjes dhe pushtetdashjes nga bartësit e tyre ultra-ekstremë.⁸⁶⁹

Pasojat e dhunës serbe për shqiptarët dhe për rajonin

Konceptet politike, religjioze dhe ushtarake ultra-ekstreme dhe perverse serbe-ortodokse, kanë ndikuar që edhe njerëzit më përgjegjës të ortodoksizmit, të politikës dhe të shkencës të futen në labirintin vicioz, mistik, obskurantist. Vetëdija e tillë perverse krijoi psikopatë, të cilët gjatë historisë, humbjet i shohin si fitore, kurse ‘zotimin’ për Kosovën e bëjnë fundament për luftëra gjenocidale. Këtë vetëdije të tyre perverse, filozofi boshnjak R. Muminović e përshkruan si **“vetëdije perverse e ideologjisë serbomadhe që ka bërë aq vepra shoviniste dhe destruktive sa që nuk mund të kategorizohen me nocione të njohura të ideologjisë.”**⁸⁷⁰ Kjo ve-

⁸⁶⁹ Shih: Rasim Muminović, op. cit., fq. 352 dhe 269; 259 dhe 334; 335 dhe 259 (251-365).

⁸⁷⁰ Rasim Muminović, op. cit., fq. 258 dhe 259.

tëdije e shtyri në vitet tridhjetë të shekullit XX **Klubin Kulturor Serb** t'i propozojë mbretit Aleksandër që **“me kalljen e fshatrave shqiptare, me nismën e vrasjeve dhe konflikteve, me shkeljen e shenjtërive fetare etj., të krijohen kushtet për persekutimin e shqiptarëve nga Kosova dhe kështu ta kolonizojnë Kosovën.”**⁸⁷¹ Kjo vetëdije e shtyri kriminelin Radovan Karaxhiq në janar të vitit 1992 të pohonte se strategjia serbe është të luftojnë **“derisa nuk e arrijnë synimin e Karagjorgjes – bashkimin e të gjithë serbëve dhe derisa nuk e përfundojnë luftën.”**⁸⁷² Kjo vetëdije e shtyri edhe peshkopin serb në zë, Atanasije, t'i quajë **“rrethojat e shtëpive muslimane prej Bagdadit deri në Bihaq primitivizëm të zakonshëm dhe diç edhe më të thellë”**.⁸⁷³

Kjo vetëdije e shtyri edhe Kishën Ortodokse Serbe dhe kreun e saj, patrikun Pavle, peshkopin Artemije, etj., që gjatë dy dekadave të fundit të nxisin ekstremizmin më të skajshëm, duke manipuluar me masat serbe me eshtrat e princ Llazarit, i cili ka dalë nga lëvizja çetnike, e cila buron nga lëvizja hajdute, kurse kjo nga kronikat e përmendura më herët dhe nga epika mesjetare serbe.⁸⁷⁴

⁸⁷¹ Nusret Šehić, *Četnistvo u Bosni i Hercegovini 1918-1941*, fq. 166.

⁸⁷² N. Cigar, op. cit., fq. 25.

⁸⁷³ Fikret Karčić, *Muslimani Balkana ...*, op. cit., fq. 21-22.

⁸⁷⁴ Mehmedalija Bojić, *Ugroci genocida u Bosni*, Sarajevë, 2001, fq. 91 etj.

Në vend të përfundimit

Presioni dhe dhuna e gjenit dhe mendjes së çoroditur mbi trojet shqiptare ishin shembull karakteristik i vetëdijes së shtrembëruar, arkaike dhe izoluese, tipike për një konzervatorizëm mendor, tipike për serbizmin e madh.⁸⁷⁵

Gjithë sa thamë çojnë në përfundim se integrimi i Serbisë në paktin evro-atlantik dhe në integrimet e ndryshme evropiane dhe botërore është i mundshëm vetëm si interes i fuqive botërore dhe vetëm në interes të balancës politike dhe ekonomike, por assesi si meritë e politikës serbe. Në fund të fundit, integrimi i saj duhet të bëhet, qoftë edhe me presion politik, por pa Kosovën.

Kosova duhet ta ketë rrugën e saj autoktone drejt Evropës së bashkuar, ashtu siç është identiteti i saj fetar, nacional, kulturor, politik, ekonomik etj.

Jam i vetëdijshëm se nuk u theksuan të gjitha dhe nuk kam pretendim t'i them të gjitha, sepse kjo është një temë e gjerë dhe komplekse. Ligjëratat e ligjëruesve të nderuar dhe diskutimet e diskutuesve të nderuar i ofruan orientimet e nevojshme.

Ju falënderoj për durimin dhe kohën që ia kushtuat diskutimit tim.

⁸⁷⁵ R. Muminovic, op. cit., fq. 356. Rasim Muminoviq pohon se “as fashizmi, as nazizmi, as stalinizmi, as barbarizmi nuk mund t'i shprehin në tërësi veprat e këqija të maniakëve serbo-malazez.” Op. cit., fq. 260.

Vendi dhe roli i Kur'anit në sistemet bashkëkohore politike dhe shtetërore në disa vende muslimane

Motto:

“Nëse All-llahu udhëzon përmes teje një njeri, është më mirë për ty sesa të kesh mirësinë e gjithë botës.”⁸⁷⁶

Hyrje

Bota muslimane, pavarësisht nëse është shumicë apo pakicë në një vend, gjatë shekullit XIV-XV hixhrij apo XX-XXI gregorian, është zona më e pasigurt, më jostabile, më e parehatshme dhe më e gjallë në pikëpamje politike, ekonomike, shtetërore, ushtarake, kulturore etj. Këtë do ta pohojnë muslimanët dhe jomuslimanët.

Pasiguria politike, gjendja jostabile ekonomike dhe inferioriteti kulturor i muslimanëve manifestohet edhe në trajtimin e Kur'anit në botën muslimane, jo vetëm në akseset dhe projektet juridiko-politike, tek Kur'ani, me

⁸⁷⁶ Hadithin e transmeton Sehl ibn Sa'di nga Muhammedi a. s., sipas Buhariut dhe Muslimit.

intensitete të ndryshme, që prej një mijë e pesëqind vjetësh, ishte burimi kryesor i frymëzimit, por edhe në akseset ndaj Kur'anit përgjithësisht, tek fjala e tij shtjellohet në pajtim me ndërrimet dhe paqëndrueshmëritë e epokës moderne dhe ritmeve moderne, të cilat e përfshijnë edhe botën muslimane në fushat e së drejtës, ekonomisë, filozofisë, politikës, shkencës etj.⁸⁷⁷

Sa u përket trajtimeve muslimane të Kur'anit, epoka moderne i përngjan në shumë pikëpamje epokës gjatë së cilës në Lindjen islame depërtoi kultura dhe filozofia greke. Por, me dallim nga koha kur muslimanët kishin qëndrim dinjitoz dhe ishin të përgatitur, kur muslimanët kishin hapur institucione të njohura për përkthime, dhe kur tradita e trashëguar greke para se të përvetësohej, analizohej e komentohej, sot në botën muslimane zotëron një gjendje e mjerueshme, fare e papërgatitur. Ka edhe një dallim ndërmjet asaj kohe dhe kohës aktuale. Atë kohë trashëgimia greke ka depërtuar pa hyrë ushtari, politika apo ekonomia greke. Sot është e kundërta, së pari futet fuqia politike, ekonomike, ushtarake e pastaj imponohet "vlera" e caktuar. Kështu vepruan me botën islame perëndimorët gjatë shekujve të fundit.⁸⁷⁸

Kjo gjendje, nga ana e disa intelektualëve muslimanë, komentohej si manifestim i inferioritetit të gjatë politik, por edhe ekonomik, kulturor e arsimor. Ka shumë faktorë, ndër të cilët, parësorët janë:

1. Paaftësia e shumë vendeve muslimane për të gjetur forma të efektshme vetjake të zhvillimit, forma të cilat do

⁸⁷⁷ Enes Karić, *Tretman Kur'ana u savremenim politickim i drzavnim sistemima muslimanskili zemalja*, në: *Serijatsko pravo u savremenim drustvima*, (F. Karčić – E. Karić, ed.), Sarajevë, 1998, fq. 39-40. (Më tej: Enes Karić, *Tretman Kur'ana*). Krhs.: Jusuf El-Kardavi, *Mesazhi ynë në epokën e globalizimit*, Shkup, 1426 h./2005; Mahathir Mohamad, *New Deal nga Aziju*, Sarajevë, 2000.

⁸⁷⁸ Enes Karić, *Tretman Kur'ana*, op. cit., fq. 40.

të hapnin rrugë brenda dhe jashtë bashkësisë islame;

2. Moshbatimi i formave aktuale më të efektshme demokratike për rregullimin e sistemit politik, juridiko-gjyqësor dhe shtetëtor;

3. Mungesa e zhvillimit ekonomik;

4. Gjendja aktuale e vendeve muslimane me status paskolonial, gjysmëkolonial apo neokolonial. Këtë gjendje e argumenton paqëndrueshmëria politike, arkaizmi i sistemeve të tyre ekonomike, sociale, kulturore e arsimore.⁸⁷⁹ Kemi pak vende që mund të quhen muslimane e që kanë një sistem të qëndrueshëm politik, ekonomik, kulturor.⁸⁸⁰ Për këtë arsye, jo vetëm që kemi disa modele për daljen nga kriza e gjatë dhe e thellë, por edhe këto ofrojnë rrugëdalje të shumta, të ndryshme dhe herë-herë kundërtë.

Trajtimi i Kur'anit në botën muslimane në shekullin XX

Hulumtimi serioz i historisë së trajtimit të Kur'anit në sistemet politike dhe juridike në botën muslimane në shekullin XX dhe XXI tregon shkallë divergjente dhe jo-sistematike të llojllojshme. Akceset për rolin dhe vendin e Kur'anit në shoqëritë muslimane janë në varësi nga *lloji*

⁸⁷⁹ Ajni Sinani, Arkaizmi i regjimeve totalitare arabe, *Dituria islame*, Prishtinë, nr. 179/2005, fq. 39-42; Enes Karić, *Tretman Kur'ana*, op. cit., fq. 40-41.

⁸⁸⁰ Përjashtimet e vogla të Malajzisë, të disa vende të Gjirit e deri diku të Bruneit, Marokut etj. nuk kanë peshë në konstelacionin e prapambeturisë dhe varfërisë muslimane. Shih: *Atlas islamskog svijeta*, Sarajevë, 2004. Po ashtu, me shumë interes janë: Mahathir Mohamad, *New Deal za Aziju*, Sarajevë, 2000; Fikret Karić, *Islam u Jugoistočnoj Aziji*, Sarajevë, 1991.

i ulemasë dhe shkencëtarëve që kishte bota muslimane, në varësi nga shkolla dhe universiteti që kanë kryer muslimanët, lindorë apo perëndimorë. Kjo do të thotë se aty ku kishte ndikuar metoda karteziante, kemi akses karteziante, aty ku kishte ndikuar metoda evolucioniste, kemi akses darvinist. Shumë ...*izma* perëndimorë kishin ngushtuar madje edhe kishin zhdukur pikëpamjen fetare-morale të Kur'anit.⁸⁸¹ Kritikët bashkëkohorë muslimanë të kësaj gjendjeje, sikurse M. Ikbali, S. Kutb, El-Mewdudi, më parë, S. H. Nasr, Ahmed Ebu Sulejman, El-Attas e të tjerë sot, mendojnë se është krijuar “ligji i zbrazëtirës në botën shoqërore”, që do të thotë se “*kodi* i vjetër musliman në shkencat shoqërore dhe natyrore është humbur, kurse *kodi* i ri nuk është gjetur, ndërsa “kthimi” në traditën klasike islame si model i gatuar ka qenë i kotë, sido që në të kaluarën ai *kod* ka qenë i efektshëm. Kjo zbrazëti në botën muslimane tash plotësohet me sisteme e modele të huaja. Ç’duhet bërë? Mendojmë se daljen nga qorrrokaku aktual duhet kërkuar në njohjen e së kaluarës muslimane nga fryma e kohës sonë, t’i përvetësojmë me dije të efektshme, me dije bashkëkohore, të matur e të urtë vlerat shpirtërore dhe materiale.

Bindja e një pjese të intelektualëve muslimanë se *kodi* i humbur musliman për hulumtimin dhe studimin e Kur'anit gjendet në lëndën tashmë “të gatuar”, të cilën vetëm duhet prekur me *shkopin magjik* dhe zgjidhja e problemeve të botës muslimane do të jetë në sofrën tonë “për të gjitha kohët dhe për të gjitha vendet” është e gabuar.⁸⁸²

⁸⁸¹ Shih gjerësisht: Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, 2001, fq. 41-89; Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1973, fq. XXXIX.

⁸⁸² Enes Karić, *Tretman Kur'ana*, op. cit., fq. 42-43.

Modeli klasik musliman ka qenë i efektshëm për kohën dhe vendin kur ka vepruar. Këtë model e shohim në të gjitha fushat e veprimit: politike, ekonomike, letrare, kulturore. Por, këtë model nuk e shohim në shekujt e vonshëm. Kemi disa modele, por të gjitha ato janë të mbyllura, përjashtuese, jotolerante. Shekulli XIX dhe XX është përplot kundërshti ndërmjet rivivalistëve (fundamentalistëve) dhe modernistëve. Të parët, rivivalistët, e shohim të ardhmen së prapi, nuk e shohin sa duhet botën bashkëkohore dhe qëndrojnë në heshtjen komode, por pasive të traditës. Të dytët, modernistët, me fytyrë nga e ardhmja, e njohin mirë botën bashkëkohore, por e hedhin poshtë pjesën më të madhe të traditës, madje para se ta njohin atë. Çdo gjë e vjetër quhet e tejkaluar dhe sterile. Mirëpo, për shumicën e muslimanëve të botës, sheriati ka rolin e suazës dhe të kriteriumit referues për vlerësimin e akteve individuale dhe kolektive.⁸⁸³ Në dallim nga shumë të drejta që janë fikur me zhdukjen e shteteve që kanë sjellë këtë sistem të drejtësisë, sheriati ka mbijetuar shumë organizata dhe sisteme juridike. Madje, sheriati, krahas së drejtës romake dhe anglosaksone, është njëri ndër tri burimet më të rëndësishme të frymëzimit të së drejtës pozitive të shteteve bashkëkohore nacionale.⁸⁸⁴

Për këtë arsye, Kur'anin modernistët e komentuan në frymën e shkencës perëndimore. Duke e reduktuar Kur'anin në një kodeks shkencor, muslimanët u përpoqën të identifikonin çdo rezultat shkencor perëndimor (të paverifikuar apo jo) me ajete kur'anore, dhe të dësh-

⁸⁸³ Mohammad Hashim Kamali, *Sorce, nature and Objectives of Shariah*, Islamic Quarterly, vol. 33 (1989), 215-233, sipas: Fikret Karčić, *Šerijatsko pravo u ustavima savremenih muslimanskih zemalja*, në: Enes Karić, *Tretman Kur'ana*, op. cit., fq. 9. (Më tej: Fikret Karčić, *Šerijatsko pravo*).

⁸⁸⁴ Fikret Karčić, *Šerijatsko pravo*, op. cit., fq. 9.

monin “pajtueshmërinë ndërmjet fesë dhe shkencës”, “pajtueshmërinë e Kur’anit me dijen perëndimore”.⁸⁸⁵

Kjo gjendje letargjike dhe e amullt vërehet kudo, në teologji, filozofi, jurisprudencë, politikë, ekonomi, në fenë praktike. Kjo gjendje është manifestim i shpirtit dhe i strukturës së mendësisë së muslimanëve, i inferioritetit intelektual të muslimanëve.⁸⁸⁶

Trajtimi i Kur’anit në sistemet politike dhe juridike të vendeve muslimane sot

Intelektualët qç s’janë të mirinformuar mendojnë se vendet e Lindjes së Mesme kanë sistem thuajse unik juridik, të bazuar para së gjithash në të drejtën dhe traditën islame. Së këndejmi, kjo e drejtë shpeshherë etiketohet si *e drejtë mesjetare*. Mirëpo, pozita koloniale dhe paskoloniale e vendeve muslimane ka bërë që shumë shtete në vend të sistemit vetjak, kanë aprovuar sisteme juridike evropiane, apo nën ndikim të fuqishëm evropian. Për këtë arsye, në Lindjen e Mesme kemi aq sisteme juridike sa edhe shtete.⁸⁸⁷

⁸⁸⁵ Gjerësisht: Muhammed Husejn Ez-Zehabi, *Naučno tumačenje Kur’ana*, J. J. G. Jansen, Polemika o tumačenju Kur’ana Mustafe Mahmuda, në: Eues Karić, *Kur’an u savremenom dobu*, I, Sarajevë, 1997, fq. 569-575 dhe 577-590. Për Islamit dhe arsyen lexo studimin interesant: Karim Douglas Crow, *Islam and Reason*, in: *Al-Shajarah*, no. 1/2003, Kuala Lumpur, Malaysia, pp. 109-137.

⁸⁸⁶ Ismet Özel, *Tri çështjet: Teknika, civilizimi, tëhuajësimi*, Shkup, 1998.

⁸⁸⁷ Sayed Hassan Amin, *Pravni sistemi srednjeg istoka*, Sarajevë, 1998, fq. 5. Kushtetutat e vendeve bashkëkohore muslimane manifestojnë disa lloje të ndikimeve: ndikimi i liberalizmit klasik evropian me republikë parlamentare dhe monarki, i marksizmit dhe i atyre që përpiqen të sintetizojnë parimet islame dhe format evropiane. Të gjitha këto sisteme karakterizohen me

Juristi i njohur boshnjak F. Karçiq e ndan pozitën e sheriatit në vendet muslimane në tri modalitete të rregullimit të raporteve të sheriatit dhe të legjislativit nacional:

1. Sheriati si burim i vetëm i së drejtës pozitive:

a. Monarkitë tradicionale muslimane pa institucione përfaqësuese të tipit perëndimor: Arabia Saudite, Jemeni, Omani dhe Afganistani.

b. Republikat islame të cilat kanë shpallur islamizimin e tërë sistemit shoqëror dhe politik: Pakistani, Mauritania, Irani, Libia dhe Sudani.⁸⁸⁸

2. Sheriati si një prej burimeve të së drejtës pozitive:

Sistemet juridike të këtyre vendeve janë heterogjene: burimin e kanë në traditë, shariat dhe të drejtën perëndimore. Të këtilla janë: Egjipti, Siria, Iraku para pushtimit amerikan, Kuvajti, Jordani, Tunizia, Maroku, Nigeria, Bangladeshi, Indonezia, Malajzia, Brunei etj.⁸⁸⁹

3. Abrogimi i Sheriatit si burim i së drejtës pozitive:

Janë të pakta rastet e abrogimit të tërësishëm të sheriatit nga sistemet juridike të vendeve muslimane. Rasti i parë është:

Turqia, më 3 mars 1924, me ligjin nr. 431, abrogoi hilafetin, po atë ditë me ligjin nr. 429 abrogoi zyrën e

ndërrime të shpeshta të udhëheqësive politike, me dominim të ushtrive etj., që janë tregues se vendet muslimane janë në kërkim të identitetit vetjak dhe të formave përkatëse të manifestimit të atij identiteti. Shih: Fikret Karčić, *Šerijatsko pravo*, op. cit., fq. 12.

⁸⁸⁸ Gjerësisht: Fikret Karčić, *Šerijatsko pravo*, op. cit., fq. 14-22. Tahir Mahmoud, *Reforma krivičnog prava*, op. cit., fq. 117.

⁸⁸⁹ Gjerësisht: Fikret Karčić, *Šerijatsko pravo*, op. cit., fq. 23-28. Krlhs.: Tahir Mahmoud, *Reforma krivičnog prava*, op. cit., fq. 117. Për gjendjen institucionale të vendeve juglindore të Azisë së Lartë, Burmaninë, Kamboxhian, Vietnamin, Tajlandën, Malajzinë, Singaporin, Brunein, Indonezinë dhe Filipinet shih: Fikret Karčić, *Islam u jugoistočnoj Aziji*, Sarajevë, 1991.

shejh'ul-islamit, kurse me ligjin 469 të 8. 04. 1924 abrogoi gjykatat e Sheriatit.⁸⁹⁰ Pati edhe shumë restriksione të tjera: ndalimi i formimit të shoqatave fetare (neni 163 i kodit penal të vitit 1926), ndalimi i kritikës për qeverinë, administratën etj. (neni 241, 242), ndalimi i kryerjes së rriteve fetare jashtë objekteve të përcaktuara (neni 529).⁸⁹¹ Me ligjin e vitit 1924 u mbyllën edhe medresetë e vjetra, kurse u hapën disa të reja nën mbikqyrjen e shtetit.⁸⁹²

Rrugën e Turqisë e ndoqi edhe Shqipëria, e cila më 1 prill 1928 abrogoi të drejtën e Sheriatit për muslimanët.⁸⁹³ Kjo gjendje ekziston deri sot.⁸⁹⁴

Përgjithësisht në botë, por edhe në Ballkan në shekujt XIX-XX, kombet janë formuar mbi baza të konceptit: a) religjioz-teologjik dhe b) kulturor-filozofik.⁸⁹⁵ Kur është fjala për kombin shqiptar, kemi ca specifika.

Nga Lidhja e Prizrenit e pas Shqipëria etnike shtroi

⁸⁹⁰ Gjerësisht: Fikret Karcic, *Serijatsko pravo*, op. cit., fq. 29 dhe referencat. Ndarjen e fesë nga shteti e përshkruan shumë bukur Jakup Kadri Karaosmanoglu, autor i shquar turk, i cili pas një mevludi të kënduar për shpirt të shehidëve turq në Anadoll, në vitin 1921, thia: “Dje, për here të parë, populli i zakonshëm, të cilin ne gjithnjë e kemi përbuzur si të paditur dhe përtac, u mësoi intelektualëve të këtij vendi disa të vërteta hyjnore. Një prej tyre është ajo që shpirti është më i lartë se mendja. Një tjetër e vërtetë është se, veç sinqeritetit, devotshmërisë dhe besimit të thjeshtë nuk ka rrugë tjetër shpëtimi. E treta është se midis kombit dhe bashkësisë fetare nuk duhet të ketë ndarje.” Sipas: Bernard Lewis, *Lindja e Turqisë moderne*, Tiranë, 2004, fq. 448-449.

⁸⁹¹ Bernard Lewis, *Lindja e Turqisë moderne*, op. cit., fq. 461.

⁸⁹² Bernard Lewis, *Lindja e Turqisë moderne*, op. cit., fq. 462 e tutje.

⁸⁹³ Ataturku dhe ataturkizmi në këndvështrimin shqiptar, Tiranë, pa vit botimi, fq. 38-44; Sahinler, Menter, *Origjina, ndikimi dhe aktualiteti i gentalizmit*, Tiranë, 1998.

⁸⁹⁴ Gjerësisht: Fikret Karcic, *Serijatsko pravo*, op. cit., fq. 30; Tahir Mahmud, *Reforma krivichnog prava*, op. cit., fq. 127; Roberto Moroco dela Roka, *Kombësia dhe feja në Shqipëri 1920-1944*, Tiranë, 1994.

⁸⁹⁵ Ismet Kasumović, Uloga vjere u formiranju nacionalnog identiteta ..., Apendiks në: Abdullah al-Ahsan, *Ummet ili nacija – Kriza identiteta u savremenom muslimanskom društvu*, Sarajevë, 2004/1425 h., fq. 183-189.

disa kërkesa nga turqit, njëra prej të cilave ishte që “kanunet fetare dhe kombëtare (Sheriati dhe Kanuni i Lekës) duhej të zbatoheshin”.⁸⁹⁶ Duke marrë parasysh se Kosova pas vitit 1912 është pushtuar nga Serbia / Jugosllavia, rolin e Kur’anit dhe Islamit duhet kërkuar në kuadër të Jugosllavisë, në arkivat shtetërore, në literaturën dhe periodikun shkencor e ditor etj.⁸⁹⁷ Por, është gjendje e përgjithshme për tërë Ballkanin, se pas largimit të Turqisë më 1912, fuqitë evropiane nuk ua hapën popujve muslimanë të Ballkanit mundësinë e ekzistimit shtetëtor e kombëtar, por vetëm fetar. Atyre iu imponua vendimi se popujt muslimanë nuk mund të jenë popuj shtetformues apo kombformues.⁸⁹⁸ Ekzistimi në aspektin fetar për popujt muslimanë në anën tjetër përcillej nga shtetet kristiane në formim e sipër si Mali i Zi, Serbia, Bullgaria, Greqia, me barrën “e fajit turk”, me tolerimin e muslimanëve, por jo edhe me pranimin e tyre si konstituent shtetëror, kombëtar dhe fetar.⁸⁹⁹

Për vendet muslimane në Azisë Qendrore nën ish-Bashkimin Sovjetik me shumicë muslimane (Azerbajxhani, Uzbekistani, Kazakistani, Kirgizistani, Turkme-

⁸⁹⁶ Sipas: Noel Malcolm, *Kosova – Një histori e shkurtër*, Prishtinë – Tiranë, 2001, fq. 258.

⁸⁹⁷ Shih: Fikret Karčić, *Šerijatsko sudovi u Jugoslaviji 1918-1941*, Sarajevë, 1986, fq. 3-176. Fikret Karčić, *Društveno pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevë, 1990, fq. 198-242.

⁸⁹⁸ Hoxha mendjemprehë Rexhep Voka kështu e përshkruan gjendjen e kësaj kohe: “Nuk duan të na njohin dhe të na pranojnë se jemi gjallë, as popujt që i kemi këtu brenda as Evropa. Kësaj kurrë nuk mund t’i themi, se pasi që na ka lënë dija nuk po na bën dobi fuqia dhe trimëria.” *Rexhep Vokë – Tetova*, Mendime, Tetovë, 1991/1412, fq. 25.

⁸⁹⁹ Enes Karić, *Bosanske muslimanske rasprave za i protiv obnove i reforme u XX stoljeću*, në: *Bosanske muslimanske rasprave*, Hrestomatija I, Sarajevë, 2003, fq. 9-10. Krhs.: Nuray Bozbora, *Shqipëria dhe nacionalizmi shqiptar në Perandorinë Osmane*, Tiranë, 2002. Për rrethanat politike dhe fetare të Shqipërisë pasosmane shih: Roberto Moroco dela Roka, op. cit.; Faik Konica, *Shqipëria – Kopshti shkëmbor i Evropës juglindore*, Prishtinë, 1990..

nistani dhe Taxhikistani), pastaj vendet si Gambia, Guineaja, Mali, Nigeri, Senegali, nuk ekzistojnë shënime të plota, por asnjë vend nuk ka miratuar sheriatin si burim të të drejtës pozitive.⁹⁰⁰ Feja në këto vende është çështje private dhe ende nën ndikimin e fuqishëm ruso-ortodoks.

Në anën tjetër, njëri ndër njohësit më të mirë të kësaj çështjeje S. H. Amin, mendon se tërë këto sisteme mund të ndahen në tri kategori:

1. Sistemet juridike nacionale plotësisht të zhvilluara: Turqia, Iraku dhe Siria;

2. Sistemet juridike nacionale më pak të zhvilluara: Bahrejni, Omani, Katari dhe Emiratet e Bashkuara Arabe.

3. Sistemet juridike nacionale jo të zhvilluara: Afganistani, Arabia Saudite dhe Kuvajti.⁹⁰¹

Në pamundësi hapësinore për të hyrë më thellë, do të theksojmë se shumica e vendeve muslimane në paraqitjen e tyre juridike dhe politike mbështeten te Islami, në kushtetutat dhe ligjet e shumicës shkruhet se Islami është “feja shtetërore” e tyre etj..⁹⁰² Mirëpo, pajtohemi me akademik Enes Kariqin se këto deklarata mbi “Islamini si fe shtetërore” nuk kanë motive të sinqerta, por më tepër motive të kontrollimit të Islamit, të ulemasë dhe masës së gjerë, nëpërmjet ministrive për vakufe (Wizaret’ul-ewkaf) apo nëpërmjet “kuvendeve të larta për çështje islame (Mexhlis’ul-a’la li’sh-shu’uni’il-islamijeh).

⁹⁰⁰ Tahir Mahmoud, *Reforma krivičnog prava u muslimanskim zemljama: odrazi tradicionalnog i modernog zakonodavstva*, në: Enes Karić, *Tretman Kur’ana*, op. cit., fq. 117. Shih web faqen e ShBA-ve: www.state.gov/countries/http://search.state.gov:8080/queryStateGov/results.jsp?QS=2000+Annual+Report ...

⁹⁰¹ Sayed Hassan Amin, op. cit., fq. 6. Fikret Karçiq në disertacionin e tij mjaft të argumentuar ofron disa tipa sistemesh juridike: Društveno pravni aspekt islamskog reformizma, op. cit., fq. 30-31.

⁹⁰² Fikret ^{Karčić}, *Društveno pravni aspekt ...*, op. cit., fq. 30 e tutje.

Madje edhe në Turqinë shekullare ekziston institucioni i këtillë me emrin “Dijanet”. Nëse gjërat i studiojmë për së afërmi atëherë do të shohim, përkundër deklaratave pompoze publike që Islami dhe Kur’ani janë mbi çdo gjë, madje edhe mbi shtetin, përkundër retorikës madje ‘bajate’ për Islamin dhe Kur’anin si alfa dhe omega të këtyre shteteve, shteti është mbi Islamin dhe mbi Kur’anin dhe se këto i shfrytëzon si forcë mobilizuese, si burim legjitimiteti dhe sovraniteti.⁹⁰³

Shumë lëvizje muslimane antikoloniale kanë nisur si lëvizje islame (Liga Muslimane në Indi / Pakistan, Ala El-Fasi në Marok, Xh. Naseri dhe E. Sadati në Egjipt, Ben Bela në Algjeri etj.), por përfunduan në pozicione indiferente e në disa raste madje edhe kundër Islamit dhe Kur’anit.⁹⁰⁴ Këtu bën përjashtim vetëm Kemal Atatürku, i cili ishte haptazi për shtet shekullar, nacionalist dhe të ndarë nga feja.⁹⁰⁵

Është e qartë se pa marrë parasysh motivin, lëvizjet apo regjimet e ndryshme kanë përdorur, nëpërmjet Islamit, disponimin e muslimanëve si forcë mobilizuese.

Trajtimi i Kur’anit në diasporën muslimane

Fakti që mbi një e treta e muslimanëve në rruzullin tokësor (mbi 400 milionë) jeton me status të pakicës na obligon që me këtë rast ta hulumtojmë së paku kalimthi gjendjen e tyre juridike dhe administrative në disa vende të botës. Është e qartë se fryma fleksibile e Kur’anit dhe

⁹⁰³ Enes Karić, *Tretman Kur’ana*, op. cit., fq. 45.

⁹⁰⁴ Fikret Karčić, *Društveno pravni aspekt ...*, op. cit., fq. 29-150.

⁹⁰⁵ Sayed Hassan Amin, op. cit., fq. 421-422.

e sheriatit kanë qenë në favor të pakicës muslimane. Juristët klasikë muslimanë kanë lejuar që çështjet personale besimtarët aty ku janë pakicë t'i rregullojnë sipas sheriatit. Por, meqë shumica e vendeve në botë posedojnë sisteme nacionale të drejtësisë dhe muslimanët nuk kanë mundësi t'i gëzojnë të drejtat si muslimanë, këto të drejta janë reduktuar në maksimum, kurse Kur'ani dhe Islami janë vetëm një kodeks moralo-etik. Mirëpo, prania e të huajve nga vendet muslimane në Evropë e Perëndim, e përballi familjen evropiane me ligjet dhe traditat islame. Shumë prej tyre reagojnë me forcë.⁹⁰⁶ Njëkohësisht, shumë vende evropo-perëndimore hapën institucione arsimore e kulturore për muslimanët si pakicë, që ndikoi pozitivisht në shkollimin e muslimanëve. Por, kishte edhe shumë probleme në fushat e tjera të jetës.⁹⁰⁷

Megjithatë, shumica e muslimanëve në Evropë e shikojnë atë si një vend ku mund ta praktikojnë plotësisht fenë e tyre me potencialet e saj shpirtërore dhe etike.⁹⁰⁸

Por, kjo temë mbetet të studiohet hollësisht.⁹⁰⁹

⁹⁰⁶ Jorgen S. Nielsen, *Islamsko pravo i njegov značaj za stanje muslimanskih manjina u Evropi*, në: Enes Karić, *Tretman Kur'ana*, op. cit., fq. 287 e tutje.

⁹⁰⁷ Sulejman Mašović, *Aktualna problematika muslimana u zapadnoj dijaspori*, në: *Zbornik Radova Drugog Simpozija zagrebačke džamije*, Zagreb, 1409 h./1989, fq. 191 e tutje.

⁹⁰⁸ Jorgen S. Nielsen, *Islamsko pravo*, op. cit., fq. 306.

⁹⁰⁹ Fikret Karčić, *Šerijatsko pravo*, op. cit., fq. 31-32. Për jetën praktike të muslimanëve në Perëndim, si të praktikohet Islami më lehtë dhe në mënyrë më plotë shih: Jusuf El-Karadavi, *Fikh muslimanskib manjina – kako biti musliman na Zapadu*, Sarajevë, 2004/ 1425 h.

Modernizimi i sistemeve dhe sektorëve juridikë, gjyqësorë, arsimorë ...

Në një periudhë më të gjatë vendet muslimane u çliruan së paku fizikisht nga kolonializmi. Por, pushteti paskolonial musliman nuk kishte shumë alternativa. Modernizimi i sistemeve dhe sektorëve politikë, ekonomikë, juridikë, gjyqësorë, arsimorë ishte i domosdoshëm. Në periudhën e parë të shekullit XX eksploatimi i Kur'anit ishte në frymën revolucionare-çlirimtare, por pas viteve 50-60, filloi një frymë tjetër: Kur'ani dhe arsimi, Kur'ani dhe progresi, Shkaqet e prapambetjes së muslimanëve, Kur'ani dhe çështja nacionale, Kur'ani dhe shteti etj.⁹¹⁰ Filloi edhe grushshteti dhe ndërrimi i dhunshëm i qeverive legale, me pretekst të moszbatimit të Islamit, shpërfilljes së Islamit nga ana e tyre etj.

Sudani:

Në Sudan, Xha'fer Numeiri më 1969 e rrëzoi qeverinë e kaluar për "shkaqe islame" dhe më 1971-1973 e futi Sheriatin si bazë të qeverisjes në shtet. Nën presionin e vazhdueshëm perëndimor dhe me infiltrimin e elementeve perëndimorë tek të pakënaqurit brenda Sudanit, sikurse ishin kristianët dhe animistët, Xha'fer Numeiri më 1985 shkoi nga pushteti. Por, sërisht në krye të shtetit erdhi një ushtarak me emrin Abdurrahman Suwar Dheheb. Të gjithë qeveritarët që vinin në pushtet fillimisht përdornin retorikë të flaktë islame, por më vonë konstatohej se shfrytëzimi i slloganeve islame më shumë se Islamit i kishte shërbyer politikës së tyre.⁹¹¹

⁹¹⁰ Maxime Rodinson, *Marxizëm i muslimanski svijet*, Zagreb, 1988.

⁹¹¹ John L. Esposito, *Islamska prijetnja* op. cit., fq. 110-117.

Pakistani:

Një shembull, në një zonë tjetër kulturore dhe gjuhësore, kemi Pakistanin, i cili pavarësinë e arriti më 1947. Liga muslimane e Pakistanit, forca kryesore për pavarësinë e vendit, përdorte retorikë islame. Madje, sloganet thoshin se vetë shteti formohet për hir të Islamit. Mirëpo, pas një kohe, u pa se nuk ishte ashtu. Këtij ritmi iu kundërvu partia e El-Mewdudit. Shumë herë ky vend përjetoj ndërrime të dhunshme dhe të përgjakshme, të gjitha në emër të "Islamit". Edhe gjenerali Dijaul Hakk, i cili ishte promotor i sheriatit në sistemin legjislativ-juridik e gjyqësor të vendit, këtë e bëri për interesa politikë.

Algjeria:

Algjeria që prej shumë kohësh dha shembullin e luftës për pushtet. Të gjitha segmentet e vendit, edhe qeveria edhe opozita, e përdorin Kur'anin dhe Islamin për nevoja politike.⁹¹²

Në të gjitha këto shtete sheriatit abuzohet, parullat islame shfrytëzohen për nevoja politike. Derisa në periudhën klasike Sheriatit trajtohej si burim i së drejtës, si frymëzim i afarizmit ekonomik dhe juridik, autoritet i drejtësisë dhe i moralit, në kohën moderne ai përdoret si tekst politik, ekonomik, juridik. Në disa vende ajetet kur'anore janë përdorur për të arsyetuar "socializimin" islam (Kadhaifi, Xh. Naseri etj.), kurse në disa vende të tjera për të marrë vendime të shpejta, por të vrazhda dhe komprometuese (sikurse në Algjeri, Afganistan etj.), pa gjykata dhe procedurë. Njerëzit e tillë mendojnë se mjafton të

⁹¹² Enes Karić, *Tretman Kur'ana*, op. cit., fq. 47. John L. Esposito, *Islamska prijetnja*, op. cit., fq. 192-217.

lexosh një ajet kur'anor për të marrë një vendim.⁹¹³

Pasojat e veprimeve jashtëinstitucionale janë katastrofike. Kjo ka bërë që lëvizja “takfir” të shpallë jomuslimanë të gjithë jobashkëmendimtarët. Këta individë, grupe apo lëvizje i japin të drejtë vetes që t’i shpallin renegatë, të ndërmarrin masa drastike, madje edhe ekzekutimin e njerëzve që nuk jetojnë sipas kritereve të tyre. Këtë akses, për fat të keq, e përdorin edhe regjimet edhe grupet militante, të gjithë. Ata pandehin se janë me Islamin, kurse Perëndimi i quan “fundamentalistë”.⁹¹⁴ Për të komentuar në mënyrë autentike Islamin dhe Kur’anin”, në këtë zhvillim kemi lëvizje të ndryshme, siç janë Vëllezërit muslimanë (Ihwan’ul-muslimin) në Egjipt. Sipas tyre ulemaja jeton nga Islami, por jo për Islamin, ajo i është nënshtruar regjimit; atë duhet refuzuar. Po ashtu, ajo është e plogësht, e amullt dhe moskokëçarëse. Parullat e tyre më të shpeshta janë: t’i kthehemi Kur’anit, t’i kthehemi praktikës së parë dhe të mirëfilltë të muslimanëve, pa dhënë përgjigje si të bëhet ky kthim. Ata nuk ishin për shtet nacional, sepse mendonin se vendlindja e tyre është Islami, ishin për internacionalizmin islam – panislamizmin, por sipas të gjithë treguesve, *Vëllezërit muslimanë* nuk e kanë shansin të marrin pushtetin. Edhe aty ku kanë bashkëpunuar me pushtetin, nuk e kanë dhënë provimin historik. Në kritikën drejtuar Vëllezërve muslimanë, E. Kariq thotë se “do të ishte mençuri sikur ata t’i kishin studiuar sistemet demokratike perëndimore, dhe në bazë të frymëzimit kur’anor mbi drejtësinë, afarizimin e drejtë, barazinë, të ofronin program konkret politik, ekonomik etj.”⁹¹⁵ Është më se e qartë se nuk mjafton të ci-

⁹¹³ Enes Karić, *Tretman Kur’ana*, op. cit., fq. 49.

⁹¹⁴ Tariq Ramadan, *Biti evropski musliman*, Sarajevë, 2002.

⁹¹⁵ Enes Karić, *Tretman Kur’ana*, op. cit., fq. 51. John L. Esposito, *Islamska prijetnja ...* op. cit., fq. 153 e tutje dhe 192-213.

tosh tekste të fushave të caktuara të politikës, ekonomisë, sistemit zgjedhor etj. Brezat e parë nuk kanë vepruar kështu, por kanë bërë shumë punë intelektuale dhe fizike me shumë angazhim shpirtëror dhe shkencor.⁹¹⁶

Edhe shumë autorë muslimanë të njohur në botë pohojnë se reforma e efektshme në mjedisin musliman nënkupton përvetësimin e përvojave pozitive perëndimore dhe botërore, por duke i analizuar ata në frymën e vërtetë islame, me qëllim të funksionimit më të mirë të shtetit dhe shoqërisë.⁹¹⁷ Sipas tyre, komentimi dinamik dhe përgjegjës musliman i Kur'anit dhe i Islamit duhet t'i inkuadrojë të gjitha vlerat e botës, sepse Kur'ani i është shpallur gjithë botës dhe të mirat mund të merren nga e gjithë bota.⁹¹⁸

Veprimi institucional i shtetit musliman me Kur'anin dhe Sunnetin

Shumica e vendeve muslimane nuk e përdorin nocionin *bashkësi islame*, institucion ky i ndarë nga shteti që vepron me punëtorët e saj dhe xhamitë, me institucionet arsimore e kulturore, i pavarur nga shteti. Ministrinë e vakufëve dhe këshillat për çështje islame, të komanduar drejtpërdrejt nga shteti, sajojnë opinionin publik islam

⁹¹⁶ Ibid., fq. 117-124.

⁹¹⁷ Shih mendimet e M. Hofmanit: Murad Wilfried Hofmann, *Islam 2000*, Sarajevë, 1423 h. /2003, fq. 53-86 dhe faqet e tjera.

⁹¹⁸ Janë të papranueshme tendencat se *zgjedhjet e lira, sistemi shumëpartiak* etj., janë vlera joislame dhe si të tilla duhet mbajtur larg shoqërisë muslimane.

Disa lëvizje muslimane në aspektin e tyre organizativ kanë ndjekur skemat e sistemeve totalitare (komuniste etj.), por nuk kanë ndjekur ideologjinë e tyre. Për këtë shih: Enes Karic, *Tretman Kur'ana*, op. cit., fq. 51.

dhe ndërtojnë vetëdijen dhe ndërgegjen e masave muslimane. Këto ministri apo këta këshilla drejtojnë planet dhe programet e shtypshkronjave, drejtojnë emisionet e lexim-këndimit të Kur'anit. Vetë emërtimi i emisionit në RTV si "emision fetar" flet për reduktimin e Islamit dhe të Kur'anit. Ata caktojnë kuadrin fetar, kalendarin dhe festat fetare etj. Për disa vende nuk kemi ndonjë mendim të veçantë, sepse në disa vjet bëhen ndërrime të dhunshme të regjimeve dhe regjimi i ri, për t'i arsyetuar veprimet e veta abuzive, e komenton Kur'anin në mënyrë selektive.

Lëvizjet dhe revolucionet socialiste në vendet arabe dhe muslimane dështuan. Ka mbetur të shihet fati i revolucionit në Iran, për vlerësimin e të cilit nevojitet distancë më e madhe kohore. Ndërkohë mund të vihet re në këtë hapësirë kohore është se Irani duhet të hapet kundrejt Perëndimit, të njihet me të, të bashkëpunojë, të këmbejë vlera, sepse retorika e nxehtë, revolucionare, qoftë e ilustruar edhe me pjesë të Kur'anit, nuk do të mjaftojë ta mobilizojë popullin përjetësisht. Nevojitet politikë dhe ekonomi stabile, shkencë dhe kulturë e fuqishme.⁹¹⁹

Përfundim

Kur'ani dhe e drejta e shariatit gjatë shekullit XX dhe XXI kanë rëndësi të theksuar në vendet ku muslimanët janë shumicë, por edhe në ato ku janë pakicë. Kjo

⁹¹⁹ Enes Karić, *Tretman Kur'ana*, op. cit., fq. 52-53. John L. Esposito, *Islamska prijetnja* op. cit., fq. 125-143.

rëndësi është e kushtëzuar nga shumë faktorë, por më i rëndësishmi është pozita e Islamit në vendin e caktuar dhe pozita e vendit të caktuar në konstelacionin e shteteve në botë.

Hulumtimi i vendit të Kur'anit në kushtetutat e vendeve bashkëkohore muslimane flet për ndikimin e madh që ka Kur'ani dhe Islami në jetën e muslimanëve. Procesi i ndërprerjes së shekullarizimit në vendet muslimane dhe i riislamizimit të tyre ka filluar në vitet 70 të shekullit XX dhe është në zgjerim e sipër. Por, se nga do të marrin muslimanët në përcaktimin e tyre për të jetuar si muslimanë të mirë, nga mbyllja, përjashtimi e çintegrimi apo nga hapja dhe integrimi, kjo është çështje që pritet të shihet.⁹²⁰ Transformimi musliman sigurisht do të hapë mundësi për komunikim të ri me botën e jashtme gjithësesi në përmasa të reja historike.⁹²¹ Çdo mendim futurist i pabazuar dhe i pamatur çon në drejtim të gabuar, pikërisht ashtu siç pohon Abdulhamid Ahmed Ebu Sulejman, që kriza e ummetit nuk konsiston në privimin e mjeteve, rrethanave apo vlerave, por në “mungesën e metodologjisë për përsiatje korrekte”.⁹²²

Qoftë në planin individual, grupor apo në planin e përgjithshëm, transformimin muslimanët nuk bën ta kuptojnë vetëm në nivelin emocional, vetëm në nivelin shpirtëror, apo vetëm në nivelin historik, material. Transformimi duhet të jetë i përnjëhershëm, gjithëpërfshirës dhe shumëpërmasash, pa kufizime e paragjykime ideologjike, rajonale, historike e racore.

⁹²⁰ Shih: Murad Wilfried Hofmann, *Islam 2000*, Sarajevë, 1423 h./2003.

⁹²¹ Daniel Bucan, *Poimanje arabizma*, Zagreb, 1980, fq. 218.

⁹²² Abdulhamid Ahmed Ebu Sulejman, *Kriça muslimanskog misljenja*, Sarajevë, 1425 h./2004, fq. 209.

Kthimi i muslimanëve në Perëndim

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.

“O ju njerëz, vërtet Ne ju krijuam juve prej një mashkulli dhe një femre, ju bëmë popuj e fise që të njiheni ndërmjet vete, e s’ka dyshim se te All-llahu më i ndershmi ndër ju është ai që më tepër është ruajtur, e All-llahu është shumë i dijsbëm dhe hollësisht i njohur për çdo gjë. (El-Huxhurat, 13).

Hyrje

Evropa Perëndimore më shumë se një mijëvjeçar ka qenë kristiane dhe kundrejt botës muslimane është identifikuar si bërthamë e Kristianizmit. Edhe sot e gjithë ditën, veçanërisht në kohën e krizave politike-fetare dhe të pasigurive regjionale dhe globale, trashëgimia kristiane merret si strumbullar i identitetit nacional. Mirëpo, në kohë normale, gjatë shekujve të fundit, sidomos pas Revolucionit Francez, intensiteti i këtij botëkuptimi është zbehur, dhe ka ardhur në shprehje ndikimi shekullarist.⁹²³

⁹²³ Jorgen S. Nielsen, Islamsko pravo i njegov značaj za stanje muslimanskih manjina u Evropi, në: Fikret Karčić & Enes Karić, *Šerijatsko pravo u*

Në anën tjetër, shtetet perëndimore (evropiane dhe verio-amerikane) në pjesën e dytë të shekullit XX, e sidomos në fillim të shekullit XXI, shfaqin një interesim, e njëkohësisht edhe një shqetësim më të madh, lidhur me lëvizjet e njerëzve, e sidomos kur kemi të bëjmë me lëvizjet dhe migrimet e muslimanëve. Këto ndryshime në botën aktuale disa shkencëtarë i konsiderojnë si kërcënim për ndërrimin e strukturës etnike, tradicionale dhe religjioze të shteteve të tyre nacionale. Shtetet që ushqejnë ndjenjën e pastërtisë racore, qytetare dhe kulturore, por edhe të superioritetit religjioz e doktrinar i shohin lëvizjet dhe migrimet e muslimanëve drejt botës evropereëndimore si shqetësim dhe si kërcënim për shoqërinë perëndimore. Evroperëndimi, sipas tyre, është homogjen, thuajse unikal, i cili duhet të mbetet i këtillë përgjithmonë. Evropianët pohojnë po kështu, se Evropa është multikulturore, por ne do të shtonim se ky 'multikulturalitet' është një "realitet mjaft kompleks", që përbëhet prej simbiozës heleniste, romake, mesjetare-evropiane dhe gjermane me realitetet e tjera paraprakisht ekzistuese⁹²⁴ dhe paraqet në të vërtetë një hapësirë monoreligjioze. Ky është realitet edhe i hapësirave të tjera dhe është vështirë të krijojë vend për të huajt, pos nëse i huaji i pranon të gjitha karakteristikat e vendësve dhe pastaj ato i përcjell në brezat e pastajmë.

Shumë perëndimore, deri edhe në ditët tona, arabët si komb i identifikojnë me Islamin si fe.⁹²⁵ Pjesa tjetër e perëndimoreve, me arsimim më solid e me më pak paragjykime, vendlindjes islame i shtojnë edhe pjesë të caktuara të Azisë dhe Afrikës. Mirëpo, një pjesë e perëndi-

savremenim društva (më tej: J. Nielsen), Sarajevë, 1998, fq. 309.

⁹²⁴ J. Nielsen, op. cit., fq. 306.

⁹²⁵ Shih shkrimin tonë në këtë vepër rreth emërimit të kulturës dhe qytetërimit islam.

morëve refuzojnë ta njohin Islamin si religjion universal dhe si pjesë të mundshme të Perëndimit. Muslimanët në Perëndim ata i shohin si jorezidenciale, të përkohshëm dhe vështirë të adaptueshëm në këtë truall.⁹²⁶

Takimi dhe bashkëjetesa e Islamit dhe Perëndimit

Takimet e muslimanëve me Perëndimin janë të hershme, qysh në shekullin VII. Pushtimi i pjesëve të konsiderueshme të territoreve bizantine në Azi dhe në Afrikën Perëndimore ndikoi që shumë sekte kristiane të hynin në përbërjen e shtetit musliman, në një bashkëjetesë dhe bashkëpunim të qëndrueshëm me muslimanët, por, natyrisht, kishte edhe luftëra dhe konflikte. U krijua edhe një literaturë me bollëk polemikash në të dyja anët. Secila palë e shpallte fenë e saj si të drejtë.⁹²⁷

Këtu vlen të theksohet ndërsa Islami pranoi Kristianizmin zanafillor, ndërsa Islami pranoi Jezuin si të dërguar të Zotit, pala kristiane refuzoi ta njohte Islamin si fe burimore e hyjnore.⁹²⁸

Shtirja muslimane në drejtim të Evropës u bë nëpërmjet ngushticës së Gjibraltarit për të dalë në Spanjë në vitin 711. Kjo përhapje u ndal në Poatje në vitin 732⁹²⁹, kur ushtria muslimane u zbraps nga ushtria evropiane. Në anën tjetër osmanët u përpoqën me shekuj të

⁹²⁶ Yvonne Yazbeck Haddad, Globalizacija islama, në: John L. Esposito, *Oksfordska historija islama* (më tej: Esposito, OHI), Zenica, 2005/ 1426 h., fq. 573.

⁹²⁷ Thomas Arnold, *Historia e përhapjes së Islamit*, Prishtinë, 2004.

⁹²⁸ Adnan Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Evrope*, Sarajevë, 2003.

⁹²⁹ Rozhe Garodi, *Islami dhe kultura*, Sarajevë, 1990/1411 h., fq. 13.

depërtonin në Evropë, deri në rrethimin e Vjenës në vitin 1683 dhe zbrapsjen e tyre.⁹³⁰

Në pjesën e Spanjës, Portugalisë, Italisë Jugore, nën pushtetin musliman nga shekulli VIII e deri XV, pati një zhvillim të hovshëm në kulturë, që ndikoi në paraqitjen e Rilindjes evropiane. Rënia e Granadës në vitin 1492 ishte edhe fundi i muslimanëve në Evropën Perëndimore. Mirëpo, prania muslimane do të vazhdojë në Evropën Lindore, respektivisht në Bosnjë, Shqipëri, Kosovë, Serbi, Bullgari, Greqi etj., ku pjesa dërrmuese e popullsisë kishte pranuar Islamin.⁹³¹

Mirëpo, ndryshimet pas Luftës II Botërore, çlirimi i shumë shteteve arabo-muslimane, krizat lokale në vendet muslimane si pasojë e sundimit kolonialist bënë që prania muslimane në Evropë dhe Amerikën Veriore të jetë më i madh dhe të quhet “prani e re e Islamit”. Disa shkencëtarë treguan se prania muslimane në Evropën Perëndimore është ndryshim i strukturës etnike dhe religjioze dhe se aktualisht paraqesin religjionin e dytë sipas numrit të besimtarëve. Madje, disa shkencëtarë evropianë e cilësojnë Evropën si “Evropë të re”.⁹³²

Takim i dytë masovik me rëndësi të veçantë ndërmyet muslimanëve dhe kristianëve ndodhi me kryqëzatat dhe inkuizicionin. Synimi i të krishterëve që të plaçkisnin vendet muslimane dhe ortodokse, por edhe dominimi i Jerusalemit, bënë që bota kristiane ta njolloshte veten përjetësisht dhe të identifikohet si popull barbar dhe jotolerant.⁹³³ Situatë të ngjashme kemi edhe në kohën e inkuizi-

⁹³⁰ Filip Hiti, *Istorijs arapa*, botimi II, Sarajevë, 1988.

⁹³¹ Halil Inalxhik, *Perandoria Osmane 1300-1600*, Gjilan, 2003. Espozito, OHI, op. cit., fq. 574.

⁹³² Espozito, OHI, op. cit., fq. 574.

⁹³³ Ahmed Shelebij, *Mevsuatu't-tarib'il-islamijji we'l-badaret'ilislamijjeti*, pjesa V, botimi IV, Kajro, 1979, fq. 571 e tutje.

cionit. Me qëllim të deislamizimit, të krishterët spanjollë iu ofruan muslimanëve tri rrugë:

1) Ta përqafojnë Kristianizmin; 2) Të dëbohen nga territoret e Spanjës; 3) Të zhduken.

Katastrofën e Spanjës Sami Frashëri e përshkroi “në dy segmente: 1) dëmi material dhe 2) dëmi kulturor (zhdukja e shkencave, njohurive dhe krijimeve islame” ...”u mbytën dijetarët, u rrënuan shkollat, u dogjën librat, çdo njeri filloi të merret 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 kijametit.”⁹³⁴

Viti 1609 ishte thujtë fundi i muslimanëve në Evropë.⁹³⁵

Islami i dha Evropës kontribut të madh në fushën e racionalizmit, shekullarizmit dhe modernitetit të mendimit perëndimor që në mesjetë, por prania muslimane në Perëndim është e vonshme, e shkurtër në kohë dhe fenomen i ri për historinë. Hebrenjve dhe kristianëve ortodoksë iu nevojiteshin disa shekuj për të siguruar truall dhe të drejta në vendet rishtazi të përgjedhura. Nuk mund të pritet që këtë problem muslimanët ta zgjidhin në një apo për dy breza.⁹³⁶

Takimi i tretë masovik ndërmjet muslimanëve dhe kristianëve pason me rënien e Granadës në vitin 1492, me pushtimin e tokave muslimane nga ana e Perëndimit. Muslimanët u përballen me dhunën pushtuese, shtypëse dhe imperialiste të Perëndimit. Kjo periudhë zgjati deri në fund të Luftës II Botërore dhe karakterizohej nga copëtimi territorial nga ana e Perëndimit. Nga ky copëtim kemi sot mbi 50 shtete. Kolonializmi evropian ka lënë

⁹³⁴ Sami Frashëri, *Përhapja e islamizmit*, Prizren, 1989/1410 h., fq. 11-13.

⁹³⁵ G & J. Testas, *Inkvizicija*, Zagreb, 1982. Espozito, OHI, op. cit., fq. 575.

⁹³⁶ Tariq Ramadan, *Biti evropski musliman*, Sarajevë, 2002, fq. 303-304.

gurmë të thella në trashëgiminë dhe vetëdijen muslimane dhe është përpirë nga lufta kundër muslimanëve, nën ombrellën e “qytetërimit” të muslimanëve. Kjo është quajtur si *el-gazn’uth-thekafi* (imperializmi kulturor) dhe i tubon burokratët kolonialistë dhe servilët e tyre nga mesi i orientalistëve dhe misionarëve kristianë të kamufluar në shoqata bamirëse e humanitare. Kjo periudhë karakterizohet edhe nga: forcimi dhe marrja e primatit nga ana e Shteteve të Bashkuara të Amerikës dhe formimi, forcimi dhe përkrahja e rezervë e shtetit të Izraelit dhe emigrimi dhe vendosja e muslimanëve në Perëndim dhe në vende të tjera me shumicë kristiane.⁹³⁷

Bashkësitë muslimane në Perëndim dhe politikat emigruese perëndimore

Relievi i grupeve islame në Evropë nuk ofron kon-ture të qarta dhe kaq më pak të sakta. Aty vërehen tendenca dhe orientime që identifikohen vështirë. Identifikimi evropian i muslimanëve si fundamentalistë ose radikalë, të cilët nuk duhet besuar dhe të matur, të cilët duhet përkrahur, nuk është i saktë dhe për më tepër krijon konfuzion.⁹³⁸

As numri i muslimanëve në Perëndim nuk është i njohur. Nuk kemi shifra të sakta. Statistikat që i hasim në literaturë janë hartuar në bazë të faktorëve dytësorë.

⁹³⁷ Ismail Raxhi Faruki, *Islami dhe cionizmi*, në: *Islami si provokim global*, Shkup, 2006, fq. 193 e tutje; Espozito, OHI, op. cit., fq. 575-576.

⁹³⁸ Tariq Ramadan, op. cit., fq. 289 e tutje. Shih për tendencat brenda muslimanëve edhe: Nexhat Ibrahim, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998, fq. 151-163.

Sipas një statistike, në vitin 1986 në Evropë kishte “23 milionë muslimanë”.⁹³⁹ Vitet që pasojnë sjellin të dhëna të reja, sipas të cilave vetëm në Perëndim jetojnë rreth 17.4 milionë muslimanë.⁹⁴⁰ Mirëpo, këto vlerësime nuk janë të sakta, sepse numri i muslimanëve në Evropë sot është dukshëm më i madh sesa tregojnë statistikat e viteve 50-80 të shekullit XX.

Depërtimi i muslimanëve në Perëndim në qindvjetëshin e fundit ka arsye të ndryshme, por numri më i madh i muslimanëve në Perëndim ka arritur si pasojë e kolonializmit dhe e luftërave të shumta në të cilat Perëndimi ka qenë aktor i drejtpërdrejtë apo i tërthortë. Kështu, një grupacion të konsiderueshëm të muslimanëve e gjejmë në Francë, të përbërë nga muslimanët verioafrikanë apo nga ata të Afrikës Qendrore, të ardhur këtu si luftëtarë, punëtorë krahu apo si robër. Këtë grupacion e kanë shtuar edhe përkrahësit e kolonizatorëve, të cilët, pas çlirimit të vendeve muslimane u larguan bashkë me punëdhënësit e tyre kolonialistë. Situata është pak a shumë e njëjtë edhe në vendet e tjera evropiane, në Gjermani, Angli, Holandë, Belgjikë etj. Këtij procesi i ka ndihmuar edhe mungesa e fuqisë punëtore në Perëndim, ardhja e punëtorëve të krahut për pak para, një pjesë e të cilave, me kalimin e kohës, arritën ta rregullonin lejen e qëndrimit dhe të punës. Krizat politike dhe ekonomike në shumë vende muslimane, si pasojë e përzierjes politike të Perëndimit në shumë vende muslimane, kanë bërë që shumë muslimanë të emigrojnë në Perëndim. Kështu, punëtorët e përkohshëm dhe robërit e dikurshëm u bënë

⁹³⁹ Sipas: Espozito, OHI, op. cit., fq. 576.

⁹⁴⁰ Shih observimet interesante të autorit Aleksandar del Val, *Islamizëm i Sjedinjene drçave alijansa protiv Evrope*, Beograd, 1998. Krahaso: sipas: Espozito, OHI, op. cit., fq. 576.

qytetarë muslimanë të Perëndimit.⁹⁴¹ Njohësi i mirë i këtyre problemeve, dr. Tarik Ramadan, pohon se këta emigrantë kanë qenë kryesisht të varfër, me nivel të ulët arsimor. Vetëm brezi i dytë e sidomos brezi i tretë ka filluar të ndryshojë gjendjen pozitivisht.⁹⁴²

Popullimit të Perëndimit me muslimanë i kanë ndihmuar edhe krizat dhe luftërat në vendet muslimane. Gjatë disa dekadave të fundit në kërkim të qetësisë politike dhe të sigurisë fizike dhe arsimimit më të mirë, të kushteve më të mira ekonomike dhe lirisë më të madhe politike, muslimanët janë vendosur në Perëndim. Kemi edhe emigrantë refugjatë dhe disidentë politikë. Vendet ku më së shumti ka muslimanë janë Gjermania, Franca dhe Anglia, e kohëve të fundit edhe Italia dhe Spanja. Qëndrimi i shteteve ndaj muslimanëve ndryshon dhe varet nga shumë faktorë. Për shembull, në Angli ka më shumë muslimanë nga Pakistani, Bangladeshi dhe India muslimane dhe nga ish-kolonitë e saj në Afrikë. Në Francë ka më shumë muslimanë nga vendet e Magrebit: Algjeria, Maroku dhe Tunizia. Në Gjermani, Austri dhe Zvicër ka më shumë nga Turqia dhe Ballkani. Meqë në vendet e tjera ka më pak, ato nuk po i përmendim.

Emigrimi i muslimanëve në Amerikë dhe Australi është specifik dhe vetëm në dekadat e fundit ka filluar të jetë disi i favorshëm. Në Amerikën Veriore kemi muslimanë nga Siria, Libani, Jordani, Palestina, pastaj nga Bangladeshi, India dhe Pakistani, pos më vonë edhe nga vendet e tjera.⁹⁴³

Muslimanët në Perëndim kanë kryesisht lirinë e besimit dhe shfrytëzojnë mënyrat e ndryshme të ndikimit me mjete vetjake. Numri i të konvertuarve është rritur

⁹⁴¹ Sipas: Espozito, OHI, op. cit., fq. 576-577.

⁹⁴² Tariq Ramadan, op. cit., fq. 304.

⁹⁴³ Sipas: Espozito, OHI, op. cit., fq. 578-580.

mjaft, sidomos tek femrat. Kështu, tani kemi dy shtresa muslimanësh: vendësit evropianë dhe amerikanë të konvertuar nga radhët e kristianëve, hebrenjve dhe ateistëve dhe afro-amerikanët, të cilët përbëjnë grupin më të madh të të konvertuarve. Ky grupi i dytë deri vonë është diskriminuar në forma të ndryshme.

* * *

Ekzistojnë tri mënyra apo modele të emigrimeve të joevropianëve.

Mënyra më e pranishme në Evropë është ajo e gjermanëve, austriakëve dhe zvicëranëve, e cila nuk bën shumë për integrimin e emigrantëve, sepse të gjithë ata i konsideron të përkohshëm, përkundër faktit se fëmijët e emigrantëve lindin e rriten atje, vendlindje e konsiderojnë vendin ku kanë lindur dhe nuk kanë dëshirë të kthehen në vendet e prindërve.

Modeli i dytë çështë ai i Frances. Është model asimilues. Nga këta emigrantë kërkohet të heqin dorë nga tradita e deriatëhershme fetare, kulturore dhe politike, me fjalë të tjera, kërkohet t'i përshtaten politikës dominuese. Kjo politikë duhet që të asimilojë shoqërisht dhe ekonomikisht çdo muslimanë.

Modeli i tretë është ai i pakicave etnike, në Britaninë e madhe, Belgjikë, Luksemburg dhe në disa vende skandinave, sipas të cilit emigranti ruan identitetin e tij dhe sillellet në pajtim me të në mjedisin e ri. Sistemi kanadez i emigracionit është shumë liberal dhe ekziston frika se mund të shndërrohet një ditë në një vatër krize të etnive të shumta.⁹⁴⁴

Sistemi amerikan i emigracionit është, siç e quajmë

⁹⁴⁴ Shih: Tariq Ramadan, op. cit., fq. 304.

disa, *sistem asimilues, shkrirës*. Sipas fundamentalistëve kristianë, Amerika është vend i vlerave judeo-kristiane. Me këtë veprim ata mohojnë dy parime të botës perëndimore:

- Mosndarjen e fesë prej shtetit dhe
- Injorimin e feve të tjera si Islami, Budizmi etj.

Kemi edhe *modele të tjera*, sikurse është modeli i shoqërisë pluraliste, sipas të cilit do të vinin në shprehje shumë identitete, shumë vlera: fetare, nacionale, kulturore etj. Mirëpo, ekziston frika se kjo trajtë do ta zhdukë forcën kohezive amerikane dhe identitetin autentik amerikan (nëse një identitet i këtillë ekziston).

Por, këto forma ndryshojnë nga dita në ditë. Shtetet e ndryshme hartojnë strategji nga rasti në rast, duke kufizuar dhe kontrolluar migrimin. Thua jse të gjitha shtetet kanë marrë masa konkrete për kufizimin e migrimeve të muslimanëve, siç ka bërë Anglia në vitin 1962 dhe 1976 apo ShBA-të në vazhdimësi etj.⁹⁴⁵

Muslimanët dhe sfida e jetesës në Perëndim

Migrimi i muslimanëve në vendet nacionale evropiane i gjeti perëndimorët me vetëdije të formuar nacionale. Dyqind vjetet e fundit, nëpërmjet sistemit shkollor, por edhe nëpërmjet formave të tjera, qytetari evropian është përgatitur për perceptimin dhe për interpretimin e histori-

⁹⁴⁵ Sipas: Espozito, OHI, op. cit., fq. 582. ShBA-të gjatë marsit 2006 nxorën një ligj për kufizimin e migracionit, që solli shumë debate në Senatin amerikan por edhe te përfaqësuesit e emigrantëve dhe shoqatave për mbrojtjen e të drejtave të të huajve në ShBA, duke e konsideruar këtë ligj si antihuman.

së së tij nacionale. Disa breza kanë kaluar, me vetëdije të ngulitur në kokë e zemër, se kultura e tyre është *superiore* kundrejt kulturave të tjera. Kjo, sipas tyre, bazohet në vlerat e përgjithshme evropiane dhe vetjake nacionale.

Edhe emigrantët formojnë një identitet të caktuar, në varësi nga vendi dhe mjedisi ku janë rritur e zhvilluar. Nga ky formim i emigrantit do të dalë edhe perceptimi dhe përgjigjja e tij për vendin ku jeton dhe për pozitën e tij në atë vend. Emigrantët kanë pak a shumë një vetëdije se çfarë vendi është ai ku shkojnë dhe kjo në bazë të përvojës së formuar nga e kaluara. Kështu, muslimanët, të cilët institucionin e familjes e kanë të shenjtë, nuk e pranojnë sistemin e jetës evropiane: marrëdhëniet paramartesore apo jashtëmartesore, degjenerimin moral, perversitetin dhe ligësi të tjera. El-Mewdudi, i ballafaquar me këtë pyetje dhe me këtë problem, parapëlqen ikjen nga ato vende, me qëllim të ruajtjes së pastërtisë së shpirtit dhe të trupit. Mirëpo, disa intelektualë të tjerë janë të mendimit se muslimanët duhet të ballafaqohen me problemet për të përhapur besimin islam në vende të reja. Disa i shtojnë këtij faktori edhe çështjen tjetër, se me praninë tonë në vendet jomuslimane jo vetëm që përhapim fenë islame por edhe i shpëtojmë jomuslimanët nga jeta e tyre e shtrembëruar në besim, moral, politikë, ekonomi etj. Mirëpo, për këtë qëllim duhet përgatitur edhe elemente të tjera mbrojtëse, si kurse: përfshirjen e elementit etnik, gjuhësor dhe racor, por edhe të tjera, që në vendin e caktuar mund të ndryshojnë në nuanca më të vogla. Duhet pasur parasysh se disa gjëra janë të vështira dhe kërkojnë sakrifica. As liberalizmi i tepruar dhe as getoizimi i tepruar nga ana e muslimanëve nuk do të japin rezultate.⁹⁴⁶ Mirëpo, ritualet e përditshme fetare, agjërimi, kurbanit, kujdesi që menyuja e

⁹⁴⁶ Sipas: Espozito, OHI, op. cit., fq. 585-586.

tyre e përditshme të mos ketë ushqime të ndaluara, veshmbathja islame, mjekra e meshkujve paraqesin ca kufizime kundrejt mënyrës së ndryshme fetare e kulturore të mjedisit dhe masë e kriter për t'u mbrojtur nga ndikimet e huaja të dëmshme. Prandaj, për disa muslimanë ritualet janë Islam por edhe Islami është ritual. Brezi i dytë i emigrantëve muslimanë në Evropë, i lindur dhe rritur atje, imponon dhe kërkon nga dijetarët të rimëkëmbin mendimin islam në Evropë dhe të ofrojnë "suaza referente teologjike dhe juridike më të qarta dhe më të përshtatura me kontekstin evropian".⁹⁴⁷ Pas shumë bisedave dhe konsultimeve, dijetarët shtruan pesë parime bazore:

1) Muslimani, qoftë rezident apo qytetar, duhet ta shohë veten si palë e cila është e lidhur me kontratë, shoqërore dhe morale, i lidhur me vendin në të cilin jeton, dhe duhet respektuar ligjet e atij vendi;

2) Legjislacioni evropian (i cili sipas natyrës është shekullar) u lejon muslimanëve t'i praktikojnë në njëfarë mase bazat e religjionit të tyre;

3) Koncepti *dar'ul-harb* (i cili ka dalë nga Kur'ani as që është pjesë e traditës pejgamberike) konsiderohet i vjetëruar; janë sugjeruar koncepte të tjera si mënyrë e pranimit pozitiv të muslimanëve në Evropë;

4) Muslimanët duhet ta shohin veten si qytetarë në kuptimin e plotë të fjalës, dhe bashkëpjesëmarrës (duke kërkuar në të njëjtën kohë respektimin e vlerave të tyre vetjake) në jetën shoqërore, organizative, ekonomike dhe politike të vendeve në të cilat jetojnë;

5) Legjislacioni evropian i marrë në tërësi, nuk i pengon aspak muslimanët, ose cilëndo qytetarë të tjerë, të marrin vendime në pajtim me religjionin e tyre."⁹⁴⁸

⁹⁴⁷ Tariq Ramadan, op. cit., fq. 306.

⁹⁴⁸ Tariq Ramadan, op. cit., fq. 307.

Jeta e muslimanëve në Perëndim – modeli i kulturës së xhamisë

Punëtorët e përkohshëm muslimanë në Perëndim, të cilët ende janë të lidhur me vendlindjen e tyre dhe në të cilën mendojnë të kthehen sapo ta vënë anash një shumë të mjaftueshme parash, nuk kanë treguar interesimin e duhur për themelimin e institucioneve islame në vendin e huaj. Por, ata që e kanë ndarë mendjen të mbe-ten në Perëndim kanë vendosur të ndërtojnë institucione fetare sikurse është xhamia. Problem u bënë mjetet materiale, por edhe lejet e ndërtimit. Megjithatë, xhamitë e para u ndërtuan për nevojat e diplomatëve të shteteve arabo-islame apo me ndihmën e tyre. Këto institucione thuajse pa përjashtim Perëndimi i ka shikuar si armiqësore, së paku si të dyshimta. Në fund të fundit, gjendja e tyre varej drejtpërdrejt nga rrethanat aktuale politike dhe ekonomike ndërmjet vendeve islame dhe perëndimore, gjë që doli në pah sidomos pas 11 shtatorit 2001.

Në Perëndim nuk ekziston formë si duhet ndërtuar xhamia. Secili shtet vepron ndryshe. Për këtë arsye, muslimanët duhet të organizohen në varësi nga qëndrimi i shtetit ku jetojnë dhe në varësi nga mundësitë që i lejon legjislacioni i atij shteti. Evropës i përshtatet që bashkësitë muslimane të kenë forma më të organizuara e demokratike. Por, kjo është shenjë e komunikimit më serioz por njëkohësisht edhe e kontrollimit më të lehtë të organizatave fetare të posaformuara. Kjo u përgjigjet vendeve islame të cilat s'kanë dëshirë që punëtorët e tyre të kthehen nga Evropa si fundamentalistë.⁹⁴⁹

⁹⁴⁹ Tariq Ramadan, op. cit., fq. 308.

Në Amerikën Veriore u ndërtuan disa dhjetëra xhami në vitet 50 të shekullit XX. Sot ky numër është disa qindra. Kuptohet që shumica e muslimanëve në vendet e reja kanë bartur ide të caktuara nga vendet e tyre, si egjiptianët nga Vëllezërit muslimanë, pakistanzët nga Xhemat-i islam etj. Ndërtimin e shumë xhamive e kushtëzoi numri i madh i muslimanëve në Perëndim. Mirëpo, kjo nxiti nevojën tjetër. Shumë xhami kanë nevojë për koordinimin e punëve, aksioneve e ideve, ndaj lindi nevoja për formimin e bashkësive islame sipas vendit nga kishin ardhur punëtorët. Fjala vjen, besimtarët turq formonin bashkësinë islame turke, boshnjakët bashkësinë islame boshnjake dhe shqiptarët bashkësinë islame shqiptare. Këto xhami dhe bashkësi janë ndihmuar me mjetet vetjake, por edhe me ndihmën e shteteve si Arabia, Kuvajti, Libia, Emiratet, Turqia etj.. Herë-herë me sasi simbolike kanë ndihmuar edhe vetë shtetet perëndimore si Holanda, Suedia, Norvegjia etj. Mendohet se në Gjermani ka mbi 2000 xhami, mesxhide, faltore apo qendra islame, në ShBA ka mbi 1500 sosh, në Francë mbi 1000, në Angli 600, në Zvicërr mbi 200 etj.⁹⁵⁰

Numri i rritur i muslimanëve në Perëndim nuk është pasojë e konvertimit të madh të vendësve, por rezultat i bashkimit të emigrantëve me familjet e tyre dhe i krizave të ndryshme në Lindjen e Afërme, të Mesme dhe të Largët: Liban, Palestinë, Kashmir, Somali dhe i luftërave të kohëve të fundit në Çeçeni, Bosnjë, Kosovë, Irak, Afganistan etj. Ky migrim i pakontrolluar si dhe niveli i ulët arsimor i emigrantëve, shkaktoi ndarje të reja sektare dhe doktrinare muslimane (brenda spektrit sunit, shi'it dhe sufist dhe atyre me kolorit islam, por antiislam, si ahme-

⁹⁵⁰ Sipas: Espozito, OHI, op. cit., fq. 590. Këto shifra duhet të merren si të vjetruara. Shifrat aktuale janë më të mëdha.

ditët-kadijanitët, behaitët-babitët etj.). Këto xhami apo faltore nuk shërbenin vetëm për kryerjen e namazeve ditore, por edhe për mësimin e fesë së tyre, për t'u solidarizuar në raste të ndryshme me bashkëvendësit apo edhe me bashkëfetarët e tyre. Xhamia në Perëndim është qendër e konfirmimit dhe përhapjes së vlerave të përbashkëta shoqërore dhe kulturore; ajo është bërë simboli kulminant jo vetëm i pranisë së Islamit në Perëndim, por edhe i vazhdimit të jetës së Islamit atje. Shumicës së udhëheqësve fetarë në Perëndim kanë bindjen se Islami është ilaç, terapium për sëmundjet e Perëndimit.

Zhvillimi organizativ dhe arsimit islam

Formimi dhe zhvillimi i organizatave kryesore, të pavarura nga shtetet prej nga vijnë punëtorët është i vonshëm. Kjo u shkon për shtati edhe shteteve perëndimore, të cilat kanë dëshirë të komunikojnë me organizata mirë të organizuara. Kështu, u formua *Bashkësia Islame e Amerikës Veriore* (Islamic Society of North America – ISNA). Për të pasur epërsinë mbi bashkësitë, shumë shtete kanë provuar të ndikojnë në këto organizata. Për këtë qëllim, Arabia Saudite ka formuar *Zyren Evropiane të Ligës Botërore Muslimane në Bruksel* dhe dy zyra në Nju Jork dhe Toronto, duke i ftuar xhamitë të anëtarësohen në Këshillin e Xhamive në Evropë. Janë aktive edhe Turqia, Maroku etj.⁹⁵¹ Me gjithë tentimet, këto organizata të nivelit më të lartë nuk patën sukses. Disa aleanca grupesh e fondacionesh e humbën ndikimin për shkak të

⁹⁵¹ Sipas: Esposito, OHI, op. cit., fq. 593.

mungesës së mjeteve, të kuadrove përkatëse apo përçarjeve ndërmjet grupeve rivale.

Në anën tjetër, brenga kryesore e muslimanëve në Perëndim është sigurimi i arsimit dhe i edukimit islam për fëmijët e vet. Ky ishte problemi qendror i shtendosjes. Bashkësitë migruese nga njëra anë presin që shkollat t'ua përmbushin ambiciet që i kanë kundrejt fëmijëve të tyre, por, nga ana tjetër druajnë se shkolla do t'i largojë fëmijët e tyre nga prindërit, nga kultura dhe nga religjioni i tyre.⁹⁵² Mirëpo, atje ku nuk kishte mundësi, muslimanët i regjistronin fëmijët në shkolla shtetëtare publike apo fetare kristiane. Prindërit muslimanë shpesh kishin vërejtje por ndërhyrjen e arsimtarëve në sferën që quhet e paprekshme, sepse është në kundërshtim me mësimet islame. Muslimanët kishin vërejtje edhe për klasat e përziera djem-vajza, për lëndën e edukatës seksuale që mësohej në shkolla dhe për këshillat e zyrtarëve të shkollave që janë në kundërshtim me vlerat e përgjithshme dhe sidomos ato zyrtare.

Për këtë arsye, vendi më i sigurt i arsimimit dhe i edukimit islam mbetet pa dyshim shtëpia prindërore, por edhe shumë seksione, takime apo forma të ndryshme të organizimeve në kuadër të xhamive dhe të qendrave islame në ato vende. Viteve të fundit, disa dhjetëra shkolla islame të nivelit fillor kanë marrë licencën brenda ShBA-ve. Këto shkolla aplikojnë programin amerikan, por edhe plotësimin me përmbajtje islame dhe me mësimin e gjuhës arabe.⁹⁵³

Edhe në Angli kishte probleme të caktuara. Pasi feja nuk ishte e ndarë nga shteti, dita shkollore ishte e detyrueshme të fillonte me lutje fetare. Feve të tjera u le-

⁹⁵² J. Nielsen, *op. cit.*, fq. 308.

⁹⁵³ Esposito, OHI, *op. cit.*, fq. 594.

johej mospjesëmarrja në këto tubime. Mirëpo, me ligjin e vitit 1988 kjo e drejtë iu mohua muslimanëve. Në Angli ndihmohet bashkësia hebraike dhe katolike, por jo bashkësia muslimane. Shkolla e parë shtetërore muslimane në Angli është hapur më 1998 në Londër e tjetra në Birmingham.⁹⁵⁴ Vetëm në disa shkolla në Angli janë krijuar disa kushte edhe për fëmijët muslimanë, sikurse veshja e vajzave, ora e notit dhe e edukatës fizike të bëhet ndarazi për djem e vajza etj..⁹⁵⁵

Në Holandë pozita e arsimimit islam nuk është e favorshme. Ndonëse kristianët dhe hebrenjtë mësojnë lirisht fenë e tyre dhe gëzojnë ndihmë materiale të shtetit, muslimanëve kjo nuk u është mundësuar. Pas shumë kërkesave, edhe muslimanëve u është lejuar mësimi i fesë islame, por me kusht që gjatë mësimit të flitet në gjuhën holandeze, që është pengesë për shumë imamë, sepse nuk e dinë mirë ose nuk e dinë fare gjuhën e vendit. Në disa qytete më 1988 janë hapur shkolla islame, për të arritur në vitin 1992 në rreth 20 shkolla islame.⁹⁵⁶

Në Gjermani gjendja është ndryshe-ndryshe. Në disa krahina është lejuar që në disa shkolla të mësohet edhe mësimi islam, me kufizime dhe rregulla të veçanta. Mënyra e arsimimit rregullohet sipas federatave të caktuara, por ende nuk ekziston një mënyrë unike dhe mirëkuptim i plotë ndaj muslimanëve.⁹⁵⁷

Arsimimi islam nëpër burgje dallon nga vendi në vend. Në ShBA shteti angazhon imamë për arsimimin e të burgosurve, për kurorëzimin e besimtarëve dhe për shërbimet e pasvdekjes, pastaj të vizituar spitalet, burgjet dhe ushtrinë.

⁹⁵⁴ Esposito, OHI, op. cit., fq. 595.

⁹⁵⁵ J. Nielsen, op. cit., fq. 315.

⁹⁵⁶ Esposito, OHI, op. cit., fq. 596. J. Nielsen, op. cit., fq. 319-320.

⁹⁵⁷ J. Nielsen, op. cit., fq. 317-319.

Ka edhe probleme. Krahas të tjerave, problem me rëndësi është që shumë imamë nuk kanë arritur të mësohen në shtetet e reja dhe shpesh paraqesin idetë e vendeve nga kanë ardhur, gjë që ka ngritur antipatinë e shteteve përkatëse dhe pengesa.

Marrëdhëniet ndërjetare: islamofobia dhe ksenofobia

Mendimi se për të zhvilluar dialog dhe aktivitete ndërjetare në Perëndim përpjekje kanë bërë vetëm të krishterët dhe hebrenjtë, kurse muslimanët këto nisma i kanë pritur me rezerva e shpërfillje nuk qëndron. Disa organizata me rëndësi në Perëndim, sikurse *Konferenca e Kishave Botërore dhe Këshilli i Konferencave Episkopale në Evropë* kanë përkrahur projektin e përbashkët për Islamin në Evropë. Edhe *Këshilli i Kishave Botërore në Gjenevë* ka hapur zyren për raportet ndërjetare dhe ky asociacion përdor me vite të tëra shërbimet e dijetarëve muslimanë. Në ShBA gjendja është më e vështirë. Këtu deri vonë nuk kishte ndonjë debat apo dialog.

Muslimanët janë të vetëdijshëm për nismat e Perëndimit, por këto nisma ende janë të pasinqerta dhe diskredituese. Vatikani dhe shtetet tjera perëndimore ndryshe sillen ndaj hebrenjve e ndryshe ndaj muslimanëve. Kjo shihet edhe nga rasti i Papa Gjon Palit II, i cili në një deklaratë kërkoi falje në emër të Kishës Katolike për dhunën e ushtruar kundër hebrenjve,⁹⁵⁸ por këtë nuk e

⁹⁵⁸ Milazim Krasniqi, *Dhuna dhe qytetërimi perëndimor / Islami si fillim i historisë/*, Shkup, 2006, fq. 79.

bëri edhe kundrejt muslimanëve. Për shkak të qëndrimit jo të barabartë, për shkak të standardeve të ndryshme, muslimanët nuk pranojnë të hyjnë dosido në dialog, në dialogun të cilit i paraprin paragjykimi, nënçmimi dhe mosnjohja. Por, as propaganda dhe angazhimi i disa intelektualëve muslimanë në Perëndim, që zhvlerëson Kristianizmin dhe Judaizmin para syve të perëndimorëve, nuk do të japë rezultate të duhura. Përkundrazi, kjo metodë ka kundërefekte, zgjon emocione, rrit moskuptimet dhe prek unin e kundërshtarëve. Në disponimin anti-dialog ndikojnë edhe shumë faktorë, por si më kryesorë janë edhe:

- Dyshimi i judaistëve se mos po dialogojnë muslimanët dhe kristianët, ndërsa ata anashkalohen;

- Paragjykimet e ungjillorëve ndaj muslimanëve, në sytë e të cilëve muslimanët duken si të dërguar të anti-krishtit.

- Paragjykimet e disa muslimanëve se dialogu me jo-muslimanët është baraz me kufër (mosbesim), prandaj duhet t'u shmangen pa tjetër bisedimeve.

- Izraeli i pranon vetëm bisedat të cilat janë në shërbim të cionizmit dhe të Izraelit të madh.

Në Suedi dialogu ka pasur sukses më shumë se në vendet e tjera. Organizimi ka qenë më i mirë, më dinjitoz dhe sukseset kanë qenë më të mira. Edhe këtu, grupimi i Vëllezërve muslimanë është për dialog, kurse ai vehabist është negativ, kundër dialogut.⁹⁵⁹

Diskutimet ndërmjet perëndimorëve dhe muslimanëve janë të gjalla, të ashpra, përplot insinuata dhe të

⁹⁵⁹ Espozito, OHI, op. cit., fq. 599-600.

llojlojshme, por aktualisht dy tema janë të pashmangshme: *siguria* dhe *pajtimi kulturor*. Ndërsa deri tash në Perëndim flitej kryesisht për muslimanë me qëndrim të përkohshëm, kohëve të fundit evropianët shqetësohen nga dëshira dhe këmbëngulja e muslimanëve që në Perëndim të vendosen përgjithmonë. Ky shqetësim është rezultat i paragjytimeve të vjetra, të bartura nga shekulli në shekull, nga brezi në brez, falë komentuesve fanatikë kristianë, por edhe sjelljeve të individëve dhe grupimeve të vogla të muslimanëve.

Është domethënës sidomos Revolucioni Islam në Iran më 1979, i cili tërhoqi vërejtjen dhe zgjoi vëmendjen e jomuslimanëve për Islamin si kërcënim potencial. Ndonëse i befasoï, ky revolucion e gjeti vendin e tij në Perëndim, aty në vargun e bindjen negative për Islamin nga fillimi e deri në ditët aktuale. Edhe qëndrimet dhe veprimet represive të ndërsjella muslimano-perëndimore ndikuan në rritjen e armiqësisë ndërmjet tyre. Veprimet e muslimanëve, kryesisht si përgjigje dhunës perëndimore dhe si përgjigje ndaj përkrahjes së drejtpërdrejtë të ShBA-ve por edhe Evropës ndaj Izraelit, shtuan frikën e perëndimorëve prej fundamentalizmit musliman. Mediu­met elektronike dhe të shkruara perëndimore i quajnë muslimanët antiliberalë, të prapambetur dhe antiintelektualë. Reagimi i rreptë i mëhershëm musliman kundër botimit të librit blasfemues të Selman Rushdiut në fund të shekullit XX, sikurse edhe reagimi kryesisht i dhunshëm musliman kundër karikaturave antiislame më 2005 dhe 2006 në Danimarkë, Francë, Gjermani etj., vetëm sa e forcuan bindjen e perëndimorëve për natyrën antitolerante dhe antiqytetëruese të fesë islame.⁹⁶⁰

⁹⁶⁰ Kërkesa e muslimanëve në Angli që të aplikohet ligji mbi blasfeminë dhe së paku të ndalohet distribuimi i librit të Selman Rushdiut vuri në dijeni se

Këto bindje të tyre bënë që në vitin 1985 në San-Fransisko, Orange County në Kaliforni, Denver, Quincy, Dearborn, Hjuston, të digjen e të vihen bomba në disa xhami apo qendra islame. Edhe pse hartuan ligjin për krimet nga urrejtja, ShBA-të kurrë nuk e aplikuan atë për mbrojtjen e muslimanëve dhe të objekteve të tyre.⁹⁶¹

Në Francë, për shkak të qëndrimit inferior ndaj muslimanëve, punëtorët muslimanë nuk arrijnë të integrohen edhe pas punës shumëvjeçare atje. Ata shihen me sy të keq, si fajtorë për çdo dështim të politikës franceze. Sipas të gjitha analizave, problemi i mosintegritimit të punëtorëve muslimanë në Francë qëndron në faktin e prejardhjes së tyre afrikane dhe besimit të tyre musliman. Mendoj se mendimet e Zhan Pol Sartrit, Ali Sheriatit, Rozhe Garodit lidhur me këtë problem janë mjaft të qarta.⁹⁶²

Diskutimi publik se si të veprohet me muslimanët në Evropë, pasi ata, sipas tyre, paraqesin rrezik për sigurinë e njerëzve si dhe dhuna kundër muslimanëve, vrasjet, djegiet apo arrestimet nën pretekstin se terrorizimit i kanë sjellë muslimanët në një gjendje shqetësuese dhe kanë lënë gjurma trishtuese në shpirtin e tyre. Vetën ata e shohin si viktima të shoviznimit dhe ksenofosibë ndaj muslimanëve.

ky ligj nuk vlen për Islamin, por vetëm për fenë shtetërore anglikane. Shih: Esposito, OHI, op. cit., fq. 602.

⁹⁶¹ Esposito, OHI, op. cit., fq. 602.

⁹⁶² Hisham Xhait, *Evropa dhe Islami*, Shkup, 2004; Rože Garodi, *Slučaj Izrael*, Zenica, 1998.

Dallimet kulturore dhe njohja e aplikimit të së drejtës islame

Pas rënies së komunizmit në vitet 90, Perëndimi disi u gjet i vetmuar, pa rival për të garuar dhe pa pretekst për ta mobilizuar popullin e vet. Fillimisht paqedashësit besonin se më në fund do të dominonte paqja botërore, sepse Perëndimi evropian e mundi Lindjen evropiane.⁹⁶³ Mirëpo, pa u vonuar, qendrat studiuese dhe kërkimore-hulumtuese në ShBA, me B. Lewisin, S. Huntingtonin, F. Fukujamën e të tjerë, dhe qendrat evropiane, të motivuara nga militantizmi kongjenital,⁹⁶⁴ nxituan që si armik i ri të identifikohej Islami dhe muslimanët. Islami dhe muslimanët quheshin gjakpirës, shkatërrues dhe të Perëndimit. Tekstet e S. Huntingtonit dhe të të tjerëve si ai, u pëlqyen politikanëve perëndimorë, ndërsa muslimanëve u dhanë të kuptonin se periudha e kolonializmit nuk ka kaluar, por vetëm ka ndryshuar metoda, folklori dhe formalitetet e tjera. Thelbi është i njëjtë. Vetëm Perëndimi posedon vlera të mirëfillta dhe vetëm ai mund të udhëheq botën. Qytetërimet dhe fetë e tjera nuk janë të drejta dhe paraqesin haë mbrapa në historinë e mendimit njerëzor. Të kërcënuar nga këto ide çoroditëse, muslimanët kanë rezistuar të pamposhtur në mbrojtjen e dinjitetit dhe identitetit musliman. Para syve të muslimanëve, mbrojtja nga vërsulja perëndimore nuk është vetëm krenari e së kaluarës, por edhe mbrojtje e së ardhmes.⁹⁶⁵

⁹⁶³ Mahatir Muhamed, *Një marrëveshje e re për Azinë*, Shtet, 2004, fq. 184.

⁹⁶⁴ Mahatir Muhamedi i quan evropianët "luftëdashës dhe të pangopur. Paqja për ta është anateme. Atyre medoemos u duhet luftë. Për të pasur luftë ata duhet të gjejnë armiq." Sipas: Mahatir Muhamed, op. cit., fq. 184. Krls.: Alija Izetbegović, *Islam izmedju Istoka i Zapada*, Beograd, 1988, fq. 251.

⁹⁶⁵ Espozito, OHI, op. cit., fq. 604.

Një pjesë e liderëve muslimanë në Perëndim kanë dëshirë që shtetet perëndimore ta pranojnë të drejtën islame si pjesë të ligjvënies shtetërore. Kjo për arsye që edhe muslimanët të trajtohen si pjesëtarët e feve të tjera. Shumë muslimanë, pra edhe të tokave shqiptare, nga frika se do të varrosen në varrezat jomuslimane, i kanë dërguar në vendlindje kufomat e të afërmeve. Duke i formuar varrezat muslimane, muslimanët nga ShBA-të, Kanadaja e vende të tjera rrallë herë i dërgojnë të vdekurit e tyre në vendlindje. Disa xhami në Perëndim kanë vende të veçanta për përgatitjen e të vdekurve. Pas vitit 1984 në Angli muslimanëve u janë bërë ca lëshime përkitazi me të drejtën individuale (kurorëzime, shkurorëzime, kujdestaria ndaj fëmijëve, trashëgimia etj.). Edhe në ShBA dhe Kanada gjykatat i pranojnë kurorëzimet dhe shkurorëzimet islame si dokumente të vlefshme ligjore.⁹⁶⁶

Buka hallall disi po zë vend në vendet perëndimore. Perëndimorët kanë filluar të miratojnë disa kërkesa nga muslimanët, siç është rasti me thertoret muslimane, restorantet ku servohet veçant ushqimi musliman dhe në enë të veçanta.

Mirëpo, kjo situatë, ky ndërrim i ri, ka filluar të shkaktojë pakënaqësi, revoltë në mesin e banorëve vendorë. Perëndimin e irriton sidomos çështja e femrës. Reportazhrt televizive flasin, për kinse shkeljet e të drejtave të femrës, për mos/vënien e shamisë, jetën paramarteso-re të femrës në Islam, të drejtën e shkurorëzimit sikurse në Perëndim. Në anën tjetër, këtë shqetësim të perëndimorëve muslimanët e marrin si cenim të të drejtave ele-

⁹⁶⁶ Esposito, OHI, op. cit., fq. 605-606.

mentare fetare dhe njerëzore.⁹⁶⁷ Herë-herë këto probleme përshkallëzohen në probleme të mirëfillta. Problemet janë të shumta, kurse intensiteti i të tyre varet nga vendi në vend dhe nga koha në kohë.

Faktorë dallimesh në mes muslimanëve dhe vendorëve perëndimorë janë shkalla e *zhvillimit dhe e standardit jetësor, politika e banimit, shërbimet shoqërore, traditat e ndryshme, gjuha si pengesë e afimit, shkollimi, shtetësia* etj.⁹⁶⁸

Prania e muslimanëve në Perëndim - sfidë

Megjithëse numri i muslimanëve në Perëndim është gjithnjë e më i madh, fuqia e tyre është ende e vogël për të ndikuar pozitivisht dhe në mënyrë konstruktive te qeveritë perëndimore, mediat e shkruara dhe elektronike dhe në elitën intelektuale dhe kulturore. Ka shumë faktorë për këtë mungesë fuqie dhe mundësie, por më të theksuar janë: mungesa e përvojës së muslimanëve në aktivitetin politik, frika nga aktiviteti politik, mungesa e liderëve me përvojë dhe të efektshëm për koalicione politike, për ndrshimin e legjislacionit etj. Por, edhe islamofobia dhe ksenofobia e perëndimorëve si dhe droja nga reagimi i lobit çifut, janë pengesa të bashkëpunimit.⁹⁶⁹

Bashkësia Islame në Perëndim qëndron para dilemës: të marrë pjesë në zgjedhjet e shoqërisë jomuslimane dhe të deputetëve që mbrojnë interesa të kundërta, apo jo?

Derisa brezi i parë i emigrantëve ishte i rezervuar

⁹⁶⁷ J. Nielsen, op. cit., fq. 308.

⁹⁶⁸ J. Nielsen, op. cit., fq. 308-309.

⁹⁶⁹ Esposito, OHI, op. cit., fq. 607.

dhe skeptik ndaj pjesëmarrjes në politikë, brezat e pastajmë gjithnjë e më shumë po marrin pjesë në aktivitetet politike. Sidomos janë aktivë në nivelin lokal, sepse pikërisht aty trajtohen shumica e çështjeve të rëndësishme për jetën e qytetarëve: sigurimi social, sigurimi shëndetësor, çështja e banimit, shërbimet komunale, zhvillimi ekonomik dhe qytetar, trajtimi i barabartë, koha e lirë etj. Këto trajtohen ndryshe nga vendi në vend. Janë formuar disa organizma të cilët kishin për detyrë t'i njoftonin segmentet qeveritare me nevojat e emigracionit musliman, të përgënjeshtonin të pavërtetat kundër tyre, të prezantonin nevojat dhe synimet e tyre para opinionit, sikurse janë: *Shoqata Nacionale e Amerikanëve me Prejardhje Arabe* (National Association of Arab Americans), e formuar më 1972, *Komiteti Antidiskriminues i Amerikanëve me Prejardhje Arabe* (The American-Arab Anti-Discrimination Committee), i formuar më 1980 etj. Këto dhe institucione të tjera nuk mbronin vetëm interesat e ngushtë të tyre, por edhe problemet e muslimanëve në botë, sikurse janë: pozita e muslimanëve në Qipro, Xhamu dhe Kashmir, Bosnjë, Kosovë, Bullgari, Filipine, Kinë, Çeçeni, Palestinë, Greqi etj. Këta organizma i njeh edhe Shtëpia e Bardhë.⁹⁷⁰

Mirëpo, tërë kjo është shumë pak në krahasim me atë që duhet bërë për një zhvillim normal politik, ekonomik e kulturor. Duhet theksuar se angazhimi i muslimanëve është tejet i vogël, por edhe dëshira e shteteve perëndimore për t'i zgjidhur problemet e qytetarëve muslimanë në vendet e tyre nuk ekziston.

* * *

⁹⁷⁰ Espozito, OHI, op. cit., fq. 607-609.

Prania e muslimanëve në Perëndim shtron një sërë çështjesh e problemesh të cilat muslimanët dhe vendet perëndimore duhet zgjidhur në të ardhmen.

Disa dijetarë perëndimorë mendojnë se muslimanët duhet të integrohen në shoqërinë perëndimore dhe se Perëndimi do të fitojë me llojlojshmërinë e kulturave e të qytetërimeve të ndryshme. Mirëpo, ka edhe dijetarë që shprehin drojë nga prania e muslimanëve në Perëndim, janë ksenofobikë. Ata thonë se do të prishet identiteti unikal evropian.⁹⁷¹ Kryeministri aktual italian dhe antiislamista i përbetuar Silvio Berlusconi ka pohuar: “Ne nuk dëshirojmë që Italia të bëhet vend multietnik dhe multi-kulturor. Të huajt që janë këtu, duhet t’u përshtaten ligjeve tona dhe rrugës tonë jetësore.” Kurse në propozimin e Partisë Komuniste, që Islami të mësohet në shkolla aq sa Kristianizmi, S. Berlusconi pohon se “Ai (Islami) është material që më bën mua të rrëqethem”.⁹⁷²

Vetë muslimanët presin që Perëndimi ta njohë identitetin islam të muslimanëve dhe të trajtohet në mënyrë të barabartë me fetë, kulturat dhe qytetërimet e tjera, sepse muslimanët tashmë janë subjekt i rëndësishëm edhe në numër edhe në cilësi. Çdo vonesë, është e qartë, do të ndikojë negativisht dhe do të lë hapësirë të devijojë kah skajshmëritë.

⁹⁷¹ Shih: Milazim Krasniqi, *Dhuna dhe qytetërimi perëndimor*, Shkup, 2006, fq. 33 e tutje.

⁹⁷² Sipas: Teaching Islam Makes Berlusconi Shudder, në: The Daily Telegraph, 29. 03. 2006, dhe në versionin elektronik: <http://www.nysun.com/article/30020>. Sipas të njëjtit burim, qytetet italiane viteve të fundit kanë ndërruar strukturën demografike në mënyrë dramatike. Numri i të huajve në Itali në vitin 2003 ka arritur 3.3 milionë, që përbën 5.7 % të popullsisë italiane.

Si të ecet përpara – perspektiva e problemit?

Është folur dhe është shkruar për shoqërinë pluraliste evropiane dhe për dyhimet çka nënkupton kjo shprehje, që erdhi si rezultat i migrimeve pas vitit 1945 e këndej. Mirëpo, duhet vërejtur se ky ‘pluralizëm’ shoqëror, fetar dhe kulturor është i lokalizuar në qytete industriale dhe qytete të mëdha të diplomacisë. Pluralizmi shoqëror, fetar dhe kulturor nënkupton edhe mënyrat e ndryshme të të menduarit dhe të veprimit, që nënkupton krijimin e hapësirës për diversitetet e pranishme fetare, kulturore dhe nacionale. Drejtësia duhet të ketë disa anë, në varësi nga përcaktimi fetar dhe kulturor. Këtu duhet pasur parasysh edhe rrezikun nga roli çintegruës i këtyre diversiteteve, nëse problemet nuk trajtohen cilësisht dhe në mënyrë konstruktive; miratimi vullnetar i dallimeve pozitive dhe nënshtrimi i tyre ndaj respektit të ndërsjellë, eliminimi i privilegjeve nga e kaluara dhe braktisja e barrës së paragjykimëve janë vetëm disa faktorë drejt paqes. Vetë Kisha perëndimore, por edhe Bashkësia Muslimane, mund të luajnë rol vendimtar, duke mos dalë në mbrojtje dhe përkrahje të qëndrimeve përjashtuese dhe duke fermentuar rrugë të reja, më të drejta, më fatlume për të gjithë.⁹⁷³

Akcesi kristian dhe evropian ndaj muslimanëve, si individë, organizatë, fqinjë ose pakicë, nuk është vetëm nën ndikimin e historisë dhe pamjeve të trashëguara, gjë që nuk mund të krahasohet me fuqitë e tjera botërore, por edhe të dhunës që “nuk qëndron në periferi të historisë evropiane, por është një përbërës i rëndësishëm i

⁹⁷³ J. Nielsen op. cit., fq. 326-327.

kulturës perëndimore”.⁹⁷⁴ Kjo është e qartë dhe e padyshimtë, ndaj shtrohet pyetja si të përmirësohen këto raporte.⁹⁷⁵ Ndonëse është punë e vështirë mendojmë se duhet më shumë mirëkuptim, arsimim dhe aftësim edhe të laikëve edhe të personelit fetar dhe akses i drejtpërdrejtë në zgjidhjen e problemit.

Në pamundësi që në këtë shkrim të analizohen të gjitha rrugët e daljes nga kriza mund të konstatojmë se “të gjitha palët e interesuara duhet të përmbahen nga pozicionet absolutiste dhe përjashtuese të cilat nuk lënë hapësirë për jetesë në paqe dhe për jetesë të përbashkët krijuese.”⁹⁷⁶

⁹⁷⁴ Gerhard Amanski, *Epoka e re*, Prishtinë, 2001, sipas: Milazim Krasniqi, op. cit., fq. 38. Lexo edhe faqet vijuese të kësaj vepre frymëzuese dhe analitike.

⁹⁷⁵ J. Nielsen op. cit., fq. 328-329.

⁹⁷⁶ J. Nielsen op. cit., fq. 330-332.

Natyra, manifestimet, problemet dhe perspektiva e zgjimit islam në Ballkan

Hyrje

Shkrimi që keni para vetes përpiqet të shtrojë gjendjen e muslimanëve në Ballkan sipas shteteve dhe regjioneve, në mënyrën më të shkurtër në të kaluarën, në të tashmen dhe në vizionet e së ardhmes. Natyrisht, për shkak të gjendjes politike dhe luftërave të njëpasnjëshme, këto vende nuk posedojmë të dhëna të sakta, por të përafërta. Pasaktësitë eventuale shpresoj të kuptohen nga lexuesit si gjendje normale tranzitore e jo si qëllimkëqija dhe keqinformuese.

Po ashtu, ky shkrim përpiqet t'u përgjigjet, apo pjesërisht t'u përgjigjet disa prej pyetjeve:

Çfarë janë rrethanat shoqërore-historike dhe çfarë është natyra e zgjimit islam te muslimanët në Ballkan? Cilat modele të zgjimit islam janë të pranishme në Ballkan dhe cilat janë manifestimet e zgjimit islam në Ballkan? Cilat janë problemet dhe vështirësitë objektive dhe subjektive që e përcjellin këtë zgjim islam të muslimanëve në Ballkan? Cila është natyra e radikalizmit dhe e ekstremizmit islam në Ballkan dhe cilat janë përmasat e tij nëse ai ekziston? Cilat sfida dhe probleme qëndrojnë

para zgjimit islam në Ballkan dhe çfarë lidhje kanë lëkundjet dhe përplasjet bashkëkohore islame në Ballkan me ato në botë? Ekziston ndërlidhshmëri apo ky zgjim është rezultat i vetëdijësimit spontan? Çfarë është raporti i organeve zyrtare islame kundrejt lëvizjeve dhe organizatave proislame të ne? Cilat janë mundësitë reale për zgjimin islam dhe cila është perspektiva e zgjimit islam në Ballkan? Përgjigjja e hollësishme dhe meritore e të gjitha këtyre pyetjeve do të çonte larg, por ne do të bëjmë një përpjekje modeste, me shpresë se ato do të shërbejnë edhe për shqyrtime të ngjashme.⁹⁷⁷

Rrethanat shoqërore-historike dhe treguesit statistikorë të numrit të muslimanëve në Ballkan

I. Muslimanët e Ballkanit përbëjnë një tërësi heterogjene në pikëpamje politike, ekonomike, etnike, gjuhësore, kulturore por edhe fetare. E megjithatë, tiparet e përbashkëta që kanë janë më të rëndësishme se ato që i ndajnë. Janë qëllimkëqija pretendimet e disa intelektualëve dhe politikanëve se integrimet jomuslimane në Ballkan po forcohen nga sindromi “i frikës nga muslimanët”, sikurse edhe pretendimet e disa intelektualëve muslimanë që për hir të islamofobisë së të tjerëve të shpërfillen apo të braktisen tërësisht faktorët e tyre integruar.

Takimet e para të muslimanëve me popujt ballkanikë datojnë nga shekulli VIII,⁹⁷⁸ për t'u bërë më të dendu-

⁹⁷⁷ Pyetje të ngjashme shtron edhe Tarik Ramadan, njëri ndër intelektualët relativisht të rinj muslimanë sot. Shih: Tariq Ramadan, *Biti evropski musliman*, Sarajevë, 2002, fq. 193 e pas.

⁹⁷⁸ N. Ibrahim, *Islami në Ballkan para shekullit XV*, bot. II, Prizren, 2000. N. Ib-

ra dhe për t'u institucionalizuar me ardhjen e osmanëve në shekullin XIV-XV.⁹⁷⁹ Është indikativ edhe fakti se procesi i islamizimit të vullnetshëm të popujve ballkanikë ka zgjatur me shekuj, ndërsa deislamizimi vetëm disa dekada si pasojë e dhunës, vrasjeve, persekutimeve etj.. Kjo gjendje ka qenë më pak e praktikuar në Kosovë, Shqipëri, Sanxhak, Bosnjë e Hercegovinë dhe Bullgari.⁹⁸⁰

II. Numri i saktë i muslimanëve në Ballkan është një problem i veçantë. Mosekzistimi i rubrikës dhe mosevidentimi i qytetarëve gjatë regjistrimeve kombëtare sipas përkatësisë fetare në vendet komuniste ka bërë që shifrat të jenë të sakta vetëm përafërsisht. Disa hulumtues mendojnë se në Ballkan ka rreth 10 milionë muslimanë, apo rreth 24 % e popullsisë së përgjithshme.⁹⁸¹ Në Shqipëri e sidomos në Kosovë muslimanët përbëjnë shumicën dërrmuese. Në Bosnjë e Hercegovinë muslimanët përbëjnë shumicën relative, kurse në Sanxhak muslimanët janë defaktorizuar, sepse janë ndarë ndërmjet Serbisë dhe Malit të Zi dhe nuk paraqesin subjekt homogjen politik dhe territorial. Në Maqedoni muslimanët përbëjnë rreth 30% të popullsisë, kurse në Bullgari rreth 13 %. Në Greqi, Rumani dhe në Kroaci e Slloveni muslimanët përbëjnë pakicë të konsiderueshme. Përqindja e muslimanëve në këto vende ballkanike kushtëzon edhe naty-

rahimi, *Islami dhe muslimanët në tokat shqiptare dhe në Ballkanin mesjetar*, Shkup, 2003.

⁹⁷⁹ Thomas W. Arnold, *Historia e përhapjes së Islamit*, Prishtinë, 2004.

⁹⁸⁰ Rrënimimi brenda një kohe shumë të shkurtër i disa qindra xhamive dhe objekteve të tjera muslimane në Serbi, të ngritura gjatë kohës së osmanëve tregon karakterin militant të ortodoksisë. Shih: Nexhat Ibrahim, *Islami si provokim global*, Shkup, 2006.

⁹⁸¹ Zentrak-Institut Islam-Archiv Deutschland (SOEST) pohon se aktualisht në Evropë jetojnë 53 milionë muslimanë. Personalisht mendoj se numri prej 53 milionë është rrëgjuar së tepërmi. Sipas: Over 53 Million Muslims live in Europe, në: <http://www.emunion.org>

rën e zgjimit dhe të Rilindjes muslimane.⁹⁸²

Muslimanët e Ballkanit janë kryesisht popullsi autoktone, e cila e ka pranuar Islamin shumë herët, por masovikisht dhe institucionalisht vetëm me ardhjen e osmanëve. Popujt më të njohur janë iliro-shqiptarët, boshnjakët,⁹⁸³ torbeshët, goranët, pomakët etj. Numri më i vogël janë ardhës nga viset e tjera, sidomos nga Turqia. Grupi etnik i iliro-shqiptarëve dhe i boshnjakëve është në numër më të madh.

Muslimanët e Ballkanit flasin disa gjuhë, por më të rëndësishmet dhe më masoviket janë gjuha shqipe, boshnjake, turke, rome dhe ajo bullgare. Të gjithë këta popuj si gjuhë fetare e kanë gjuhën arabe. Arabishtja ka qenë edhe gjuhë e diturisë dhe e shkencës, kurse gjuha turke deri më 1912 ishte gjuhë e administratës shtetërore. Gjuha persiane ka qenë gjuhë e letërsisë, e sidomos e poezisë islame.

Në aspektin juridik dhe doktrinar muslimanët e Ballkanit i përkasin shkollës hanefite–maturidite,⁹⁸⁴ kurse në aspektin kulturo-qytetërues zonës kulturore osmane. Janë të pranishme edhe tarikate të tesavufit, kryesisht sunitë.

Forma më standarde organizative e muslimanëve të Ballkanit është “Bashkësia Islame” në krye me kryetarin apo muftiun (në Bosnjë, Maqedoni, e Mal të Zi quhet Reis’ul-ulema, kurse në Kosovë kryetar / mufti). Në pikëpamje territoriale, por edhe kadrovike e organizative

⁹⁸² Ahmet Alibašić, *Revitalizacija islama na Balkanu*, në: <http://www.bosanskiislam.com/>.

⁹⁸³ Ndonëse një pjesë e autorëve boshnjakë-serbë-kroatë mendojnë se boshnjakët kanë prejardhje sllave, unë mendoj se kjo nuk qëndron. Boshnjakët kryesisht janë ilirë, dhe vetëm me ardhjen e sllavëve janë bërë përzjerje më të theksuara. Me kalimin e kohës dhe me thellimin e studimeve historike ky mendim po gjen gjithnjë e më shumë përkrahës edhe në mesin e vetë boshnjakëve.

⁹⁸⁴ N. Ibrahim, *Shkolla juridike hanefite ...*, bot. II, Prizren, 2000/1421 h.

Bashkësia Islame e Bosnjës dhe Hercegovinës është më e madhja, kurse të tjerat janë diç më të vogla.⁹⁸⁵

Statusi politiko-juridik i muslimanëve në Ballkan dallon nga vendi në vend, me ndryshime të kohëpaskohshme, në varësi nga ideologjia dhe sistemi politik që ndjek shteti i caktuar.

Pasqyrë e gjendjes së muslimanëve në Ballkan

Bashkësia Islame e Hungarisë.- Kjo bashkësi numëron disa dhjetëra mijë muslimanë, kryesisht arabë, turq, pakistanezë, iranianë, shqiptarë, boshnjakë dhe konvertitë të paktë vendorë. Mirëpo, numri i tyre është në rritje e sipër.⁹⁸⁶ Sipas kryetarit të Bashkësisë Islame të Hungarisë, Sulltan Bollek, aktualisht ka mbi 30 mijë muslimanë. Nga ky numër 5 mijë muslimanë janë hungarezë vendorë. Sipas të njëjtit burim, në Hungari ka gjithsej tre imamë. Në kryeqytet, në Budapest, sipas shënimeve të mëhershme, ekzistojnë dy mesxhide për nevoja të besimtarëve. Mirëpo, burimet aktuale të Bashkësisë Islame theksojnë se në Budapest ekzistojnë gjashtë mesxhide, në Miskolc një, në Siklos një dhe në Peç një mesxhid. Aty del dhe revista mujore "Calling Word" - revistë mujore.⁹⁸⁷ Ekzistojnë dy përkthime të Kur'anit në hungarisht.⁹⁸⁸

⁹⁸⁵ Shih kushtetutat e Bashkësive Islame të vendeve përkatëse.

⁹⁸⁶ Shih për Bashkësinë Islame të Hungarisë: <http://www.magyarislam.hu/eng/hicnow.html>.

⁹⁸⁷ Të dhënat autori i shkrimit i ka siguruar nga kryetari i Bashkësisë Islame të Hungarisë Zoltan Bolek më 30. 03. 2006, nëpërmjet internetit: magyarislam@freemail.hu.

⁹⁸⁸ *Atlas Islamskog svijeta*, Sarajevë, 2004, fq. 578.

Bashkësia Islame e Rumanisë.- Muslimanët kryesisht janë vendosur në zonën e Dobruxhës. Më së shumti ka turq, pastaj tartarë, romë dhe shqiptarë.⁹⁸⁹ Në çështjet juridike-akaidologjike ndjekin mësimet e shkollës hanefite-maturidite. Numri i muslimanëve llogaritet të jetë rreth 1 %. Sipas një burimi, llogaritet të jenë rreth 200 mijë banorë apo 2.3 % muslimanë.⁹⁹⁰ Në Rumani funksionojnë më se 80 xhami, kurse qendra e tyre është në Konstancë.⁹⁹¹ Kah fundi i shekullit XX është hapur shkolla e mesme teologjike-pedagogjike muslimane “Mustafa Kemal Atatürk”.⁹⁹²

Bashkësia Islame e Greqisë.- Nga qindra xhami në fillim të shekullit XX, disa gjimnazeve dhe medreseve në Komotin, Ksant, Ehinis, ku mësonin muslimanët, mbetën shumë pak.⁹⁹³

Pas këmbimit të popullsisë në vitin 1923 ndërmjet Turqisë dhe Greqisë, këtu ka mbetur numër i vogël muslimanësh, kryesisht në Trakinë Perëndimore të Greqisë Verilindore.⁹⁹⁴ Mendohet se janë rreth 270 mijë muslimanë apo mbi 2%. Një pjesë e konsiderueshme e muslimanëve në Greqi kanë qenë shqiptarë, sidomos në Çamëri, prej nga janë dëbuar me dhunë nga shtëpitë e tyre kurse pasuria u është shtetëzuar.⁹⁹⁵ As në ditët e sotme gjendja

⁹⁸⁹ Musulmanii din Romania, sipas: http://www.islam.ro/despre_musulmani.htm. Edhe D. Tanaskoviq pohon se në Rumani ka muslimanë shqiptarë. Shih: *Enciklopedija živih religija*, Beograd, 1990, fq. 300.

⁹⁹⁰ Tarile musulmane ale lumii, Populatie si resurse, <http://www.islam.ro/s-capitol-14.htm>.

⁹⁹¹ Musulmanii din Romania, sipas: http://www.islam.ro/despre_musulmani.htm

⁹⁹² *Atlas Islamskog Svijeta*, op. cit., fq. 580.

⁹⁹³ *Enciklopedija živih religija*, op. cit., fq. 304-305.

⁹⁹⁴ Aleksandar del Val, *Islamiizam i Sjedinjene države alijansa protiv Evrope*, Beograd, 1998, fq. 205 e pas.

⁹⁹⁵ Klerikët grekë theksojnë haptazi se “luftojnë për helenizmin dhe për të mos lejuar që ky vend të bëhet islamik.” Pierre Pinta, *Notre Histoire*, NO

e muslimanëve në Greqi nuk është e mirë. Mendohet se në këtë vend ka rreth 800 mijë emigrantë muslimanë, si domos nga Shqipëria, por edhe nga Pakistani, Egjipti, Bangladeshi, Palestina, Iraku etj.⁹⁹⁶ Shpeshherë, emigrantët shqiptarë që punojnë në Greqi janë të detyruar të ndërrojnë emrin dhe fenë për të gjetur punë. Mendohet se Greqia ka rreth 250 xhami.⁹⁹⁷

Bashkësia Islame e Bullgarisë.- Sipas të dhënave të vitit 1992, në Bullgari kishte mbi 1.110.000 muslimanë (apo 13,1%) nga të cilët rreth 92,3% sunnitë dhe 7,7% shi'itë alevitë (në krahinën Deli Orman).⁹⁹⁸ Bashkësinë Islame të Bullgarisë e përbëjnë tri tërësi etnike kryesore: bullgarët e islamizuar (të njohur si pomakë), turqit dhe tartarët.⁹⁹⁹ Ka të dhëna se edhe romët dhe çerkezët përbëjnë një përqindje të caktuar të popullsisë.¹⁰⁰⁰ Dikur Bullgaria kishte mbi 2300 xhami, ndërsa në vitin 1966 kishte 1300.

Muslimanët e Bullgarisë kanë përjetuar një të kaluar të rëndë, madje janë pagëzuar me dhunë. Sot ekzistojnë tri shkolla të mesme islame; një nga ato shkolla është në Shumen. Në Sofje ekziston Instituti i Lartë Islam (Visshij Isljamski Institut) në të cilin studiojnë një numër i vogël studentësh.¹⁰⁰¹

101, sipas: Aleksandar del Val, op. cit., fq. 207.

⁹⁹⁶ Greek Muslim minority, në: http://en.wikipedia.org/wiki/Greek_Muslims.

⁹⁹⁷ Ahmet Alibašić, op. cit. *Atlas Islamskog svijeta*, op. cit., fq. 574-575.

⁹⁹⁸ The Human Rights of Muslims in Bulgaria in Law and Politics since 1878, Sofia, November 2003, BULGARIAN HELSINKI COMMITTEE, MEMBER OF THE INTERNATIONAL HELSINKI FEDERATION FOR HUMAN RIGHTS, sipas: http://www.bghelsinki.org/special/en/-2003_Muslims_fm.doc. Shih: Enciklopedija živilh religija, op. cit., fq. 303.

⁹⁹⁹ Deri në shekullin VIII bullgarët ishin fis turk që së pari u krishterizuan kurse një shekull më vonë u sllavizuan. Sipas: Nexhat Ibrahimi, *Islami dhe muslimanët në tokat shqiptare ...*, op. cit., fq. 15-38.

¹⁰⁰⁰ *Enciklopedija živilh religija*, op. cit., fq. 302.

¹⁰⁰¹ [http://www.photius.com/countries/bulgaria/society/bulgaria_socie-](http://www.photius.com/countries/bulgaria/society/bulgaria_socie)

Bashkësia Islame e Shqipërisë.- Shqipëria, krahas Kosovës, është vendi i vetëm me popullsi shumicë muslimane në Evropë. Numri i muslimanëve në Shqipëri duhet të jetë mbi dy milionë e 700 mijë. Shqiptarët janë populli më i madh musliman në Ballkan dhe kapërcen shifrën prej 6 milionë. Pas largimit të Turqisë më 1912, Shqipëria kaloi një periudhë të rëndë. Kjo gjendje ishte e rëndë për shkak të orekseve të pangopura të shteteve fqinje: Serbisë, Maqedonisë, Greqisë. Gjendja sidomos u vështirësua pas vitit 1945, kur nën regjimin komunist të Enver Hoxhës u rrënuan shumica e xhamive dhe objekteve islame. Deri në vitin 1967 Shqipëria ka pasur 1666 xhami kurse sot mendohet të ketë mbi 400 xhami dhe mesxhide. Gjatë sundimit komunist në Shqipëri u burgosën, u internuan apo u vranë shumë punëtorë fetarë. Pas rënies së komunizmit më 1991, edhe Shqipërinë e përfshiu vala e zgjimit islam, me një numër të vogël objektesh fetare dhe me pak punëtorë fetarë kryesisht të moshuar. Bashkësia Islame e Shqipërisë ka mungesë të mjeteve materiale dhe me mungesë kuadrosh cilësore fetare. Aktualisht punojnë rreth 350 imamë. Ka shtatë medrese me rreth 2000 nxënës. Boton gazetën “Drita Islame”. Ekzistojnë edhe revista e gazeta jashtë Bashkësisë Islame si *Univers*, *Impakti*, që mbrojnë vlerat kulturo-historike dhe aktuale islame etj.¹⁰⁰²

Bashkësia Islame e Shqipërisë përballet edhe me një numër të madh organizatash fetare kristiane, të ndihmuara drejtpërdrejt nga shtetet kristiane dhe të përkrahura edhe nga faktori politik dhe intelektual vendor.

ty_islam.html. *Atlas Islamskog svijeta*, op. cit., fq. 573.

¹⁰⁰² Disa të dhëna për Shqipërinë i sigurova nga intelektual i Mr. Olsi Jazexhi nga Tirana.

Bashkësia Islame e Bosnjës dhe Hercegovinës.-

Në qindvjetëshin e fundit Bashkësia Islame e Bosnjës dhe Hercegovinës është etnia më e organizuar fetare e muslimanëve në Ballkan dhe aktualisht është qendra kryesore islame në Ballkan. Zgjimi i muslimanëve në Bosnjë ka filluar më herët, në vitet 70 të shekullit XX, por mori hov sidomos me fillimin e luftës.

Kjo bashkësi përfshin muslimanët e Bosnjës, të Kroacisë e Sllovenisë dhe të Sanxhakut. Bashkësia Islame ka mbi 20 doktorë shkencash fetare, disa dhjetëra magjistër shkencash fetare dhe mbi 500 që kanë përfunduar studimet në fakultetet islame.

Bashkësia islame ka Fakultetin e Shkencave Islame në Sarajevë në dy katedra: teologjike dhe pedagogjike, ka tri shkolla të larta islame me 800 studentë dhe pesë medrese me mbi 1300 nxënës. Bashkësia Islame ka Bibliotekën e Gazi Husrev-beut të vjetër 450 vjet, Qendrën Botuese El-Kalem, Drejtorinë e Vakufit, gazetën Preporod, revistat Novi Mual-lim, Glasnik, Analin, Takvimin, Vjetarin e Fakultetit Islam etj.¹⁰⁰³

Bashkësia Islame e Kosovës.- Bashkësia Islame e Kosovës nga viti 1993 është pavarësuar nga Rijaseti i Bashkësisë Islame të ish-Jugosllavisë. Popullsinë e Kosovës e përbëjnë mbi 90% muslimanë, respektivisht mbi 2 milionë e 400 mijë muslimanë. Popullsia tjetër, që nuk arrin 10 %, janë serbë ortodoksë dhe më pak se 1% katolikë shqiptarë.

Gjatë Luftës serbo-shqiptare 1998-1999, Bashkësisë Islame të Kosovës serbët i rrënuan, i dogjën dhe i dëmtuan mbi 218 xhami dhe qindra objekte të tjera të Bashkësisë Islame, i vranë shumë punëtorë fetarë dhe shumë nxënës të medreseve të Kosovës.¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰³ www.rijasetnet.ba

¹⁰⁰⁴ *Barbaria serbe ndaj monumenteve islame në Kosovë*, Prishtinë, 2000.

Përveç shqiptarëve si shumicë dërrmuese, ka edhe boshnjakë, turq, romë, egjiptianë dhe ashkalinj muslimanë. Bashkësia Islame ka një medrese me pesë paralele: dy paralele (djem dhe vajza) në Prishtinë, dy paralele (djem dhe vajza) në Prizren dhe një paralele (djem) në Gjilan. Bashkësia Islame ka edhe Fakultetin e Studimeve Islame të hapur më 1992. Bashkësia Islame boton Takvimin vjetor, revistën Edukata Islame dhe Dituria Islame dhe libra të tjerë islamë dhe disa revista të nxënësve dhe të studentëve.

Bashkësia Islame e Sanxhakut.- Sanxhaku, sipas të dhënave të vitit 1991, kishte mbi 400 mijë banorë, prej të cilëve 54% muslimanë. Një numër i tyre prej, (80 mijë muslimanë) janë shpërngulur në Bosnjë apo në Perëndim. Bashkësia ka xhami të shumta, ka medresenë e djemve dhe vajzave, Shkollën e Lartë Islame, Shtëpinë Botuese “El-Kelimeh” dhe mujoren “Glas islama”. Bashkësia Islame e Sanxhakut, që më parë ishte e lidhur me Prishtinën, nga viti 1993 është e lidhur me Bashkësinë Islame të Sarajevës.¹⁰⁰⁵

Bashkësia Islame e Serbisë.- Në Serbi nuk kemi ndonjë bashkësi islame homogjene. Aktualisht vepron Bashkësia Islame e Sanxhakut, me seli në Novi Pazar, ajo e Beogradit, me seli në Beograd dhe përfshin disa qytete dhe ajo e Kosovës Lindore (Presheva, Bujanovci dhe Medvegja), e cila mban lidhje me Prishtinën dhe ajo po ashtu e Kosovës lindore, e cila është shkëputur nga Prishtina dhe mban lidhje me qeverinë e Beogradit dhe vepron si e pavarur.

Serbia ka qenë nën sundimin osman mbi 400 vjet

¹⁰⁰⁵ *Atlas Islamskog Svijeta*, op. cit., fq. 582. Meqenëse shkrimi është hartuar më herët, autori me rastin e leximit të fundit të librit njofton se nga viti 2007 Bashkësia Islame e Sanxhakut vepron si Bashkësi Islame Unike e Serbisë, ku bëjnë pjesë të gjitha bashkësitë në territorin e Serbisë.

dhe aty kishte disa qindra xhami dhe objekte të tjera islame. Mirëpo, me largimin e Turqisë u ngrit një valë dhune e paparë kundër muslimanëve. U prishën thuajse të gjitha xhamitë, medresetë, hamamet, krojet dhe objektet e tjera kulturore islame, u dëbuan qindra mijë muslimanë. Vetëm nga Sanxhaku i Nishit u pastruan etnikisht mbi 600 fshatra me shumicë muslimane. Aktualisht nuk dihet përqindja e muslimanëve në Serbi.

Bashkësia Islame e Malit të Zi.- Sipas regjistrimit të vitit 1991 muslimanët në Mal të Zi përbëjnë mbi 20% të popullsisë, rreth 13 % e të cilëve janë boshnjakë dhe rreth 7 % shqiptarë. Mendohet se ka rreth 140 mijë muslimanë të etnive të ndryshme.

Bashkësia Islame selinë e ka në Podgoricë, numëron rreth 120 xhami, 70 imamë, 13 këshilla komunalë të BIsë. Podgorica boton gazetën “Elif” në gjuhën boshnjake dhe shqipe.¹⁰⁰⁶ Në ndërtim e sipër është medreseja.

Bashkësia Islame e Kroacisë.- Në Kroaci jetojnë mbi 80 mijë muslimanë. Kanë 13 këshilla komunalë islame dhe dy xhami e 20 mesxhide. Nga viti 1992 është hapur edhe medreseja në Zagreb. Kjo bashkësi kohë pas kohe boton literaturë islame dhe organizon tubime shkencore dhe garat e këndimit të Kur’anit me rëndësi ndërkombëtare.¹⁰⁰⁷ Në vitin 2005 është marrë vendim për hapjen e *Fakultetit të Diturive Islame dhe Sociale*.

Bashkësia Islame e Sllovenisë.- Nga të dhënat e vitit 2001 Sllovenia ka pasur mbi 47 mijë muslimanë, apo 2.4%. Bashkësia Islame në Slloveni mendon se numri i muslimanëve arrin në rreth 100 mijë. Edhe ne mendojmë se ky numër është disafishuar, kurse si argu-

¹⁰⁰⁶ Disa të dhëna për Malin e Zi i kam siguruar nga zotëri Omer ef. Kajoshi, nëpunës i Bashkësisë Islame në Mal të Zi. *Atlas Islamskog Srijeta*, op. cit., fq. 582.

¹⁰⁰⁷ Disa të dhëna janë marrë nga: <http://www.islamska-zajednica.hr/med-zlisi.php> dhe http://www.islamska-zajednica.hr/uasi_uzori.php.

ment kemi migret e shqiptarëve të Kosovës, të Maqedonisë dhe të muslimanëve boshnjakë. Në Slloveni vetëm pas vitit 2003 është lejuar ndërtimi i ndonjë xhamie. Qyteti Jasenicë në Slloveni ka mbi 20% muslimanë nga numri i përgjithshëm i popullsisë.¹⁰⁰⁸

Bashkësia Islame e Maqedonisë.- Në Maqedoni jeton bashkësia muslimane të cilën e përbëjnë 99 % shqiptarët muslimanë, turqit dhe boshnjakët (torbeshët). Sipas të dhënave të vitit 1991 në Maqedoni kishte 441.987 shqiptarë, mbi 70 mijë turq dhe mbi 50 mijë romë. Të dhënat e palës shqiptare pohojnë se në Maqedoni ka më shumë muslimanë sesa tregojnë të dhënat zyrtare. Kjo shifër mund të arrijë deri në 40% të popullsisë së përgjithshme.

Bashkësia Islame ka medresenë e mesme, Fakultetin e Shkencave Islame, mbi 520 xhami, 690 mektebe dhe afërsisht dyfishë më shumë imamë aktivë. Boton gazetën “Hëna e Re”.¹⁰⁰⁹

Natyra, faktorët dhe manifestimi i zgjimit islam në Ballkan

I. Natyra e zgjimit islam apo e interesimit për zgjimin e muslimanëve në vendet ballkanike me shumicë muslimane, sikurse janë Kosova dhe Shqipëria, por edhe Bosnja, Maqedonia, Kosova Lindore dhe Mali i Zi, është

¹⁰⁰⁸ *Atlas Islamskog Svijeta*, op. cit., fq. 580.

¹⁰⁰⁹ <http://www.bim.org.mk>. *Atlas Islamskog svijeta*, op. cit., fq. 578-579.

Ndonëse kësaj Bashkësie Islame iu drejtova në e-majlin zyrtar për të dhëna të sakta (mars 2006), edhe pas shumë pritjesh, nuk arriti ndonjë njoftim. Për këtë arsye iu referova të dhënave të literaturës, që sigurisht nuk janë të freskëta.

kryesisht e vetvetishme, jopolitike, më dhumë nevojë e brendshme e besimtarëve sesa rezultat i ndonjë organizimi politik. Gjendja aktuale tregon se edhe në një periudhë kohore nuk mund të pritët ndonjë ndryshim, apo radikalizim i gjendjes.

Po ashtu, nuk kemi asnjë parti apo grupim politik të spektrit islam,¹⁰¹⁰ që do të pretendonte ta thyente statuskuonë e tanishme. Po ashtu, nuk ekziston asnjë personalitet fetar apo intelektual musliman, i cili pretendon të ofrojë rrugën dhe mënyrën e aplikimit të shariatit në këto vende. Edhe ato pak kërkesa që ekzistojnë janë para së gjithash rezultat i devotshmërisë individuale e jo rezultat i një kërkesë kolektive. Shkaqet dhe arsyet e kësaj gjendjeje janë të shumta, por në këtë shkrim nuk do t'i trajtojmë.

II. Zgjimi islam në Ballkan pati filluar në vitet 70 të shekullit XX, sidomos në Jugosllavi. Këtë e ndihmoi edhe liberalizmi politik, ekonomik dhe kulturor i Jugosllavisë kundrejt botës si dhe hapja ndaj vendeve araboislame për shkaqe politike dhe ekonomike. Kjo bëri që fuqia ekonomike e muslimanëve të vinte në shprehje në rindërtimin e objekteve fetare, në shkollimin e kuadrove të reja në vende të ndryshme dhe rikthimin dhe fuqizimin e kuadrove të vjetra në rrethana pakashumë të reja. Marrëdhëniet e mira të Jugosllavisë me shtetet araboislame në grupin e Shteteve të pangarkuara, fatkeqësia palestineze e sidomos Revolucioni Islamik në Iran bëri që edhe popujt muslimanë në Ballkan të ndihen më të fuqishëm dhe të krijojnë 'njëfarë' identiteti islam kundrejt popujve të tjerë. Këtë zgjim e nxiti sadopak edhe arrestimi dhe gjykimi i intelektualëve boshnjakë në krye me

¹⁰¹⁰ Ekzistimi i SDA-së në Bosnjë, Sanxhak, Kosovë, pastaj i Partisë së Drejtësisë në Kosovë apo i ndonjë partie tjetër në Ballkan, të cilat në programet e tyre përkrahin edhe vlerat islame, as për së afërmi nuk e mbulon nevojat politike të muslimanëve në Ballkan.

Alija Izetbegovićin (1983) dhe jehona e këtij gjykimi në tërë Jugosllavinë e atëhershme dhe dalja e A. Izetbegovićit, pas gjashtë vjet burgimi në krye të boshnjakëve në vitin 1990.¹⁰¹¹

Këtë zgjim e nxiti sidomos agresioni me përmasa të kontrolluara, selektiv i Jugosllavisë, por kundërproduktiv, në Kosovë (1981 e pas), pastaj lufta e Jugosllavisë së cunuar në Bosnjë 1992-1995, lufta në Kosovë 1998-1999 dhe aktiviteti i shoqatave humanitare të vendeve arabo-islame. Zgjimi islam erdhi edhe si pasojë e rënies së komunizmit dhe e demokratizimit të Ballkanit në përgjithësi dhe e tokave shqiptare në veçanti. Përmirësimi i gjendjes së muslimanëve në të gjitha vendet në Ballkan ka qenë në rritje, me përjashtim të pozitës së muslimanëve në Greqi, sigurisht si pasojë e raporteve të tendosura ndërshtetërore ndërmjet Turqisë muslimane dhe Greqisë ortodokse por edhe ndërmjet Shqipërisë muslimane dhe Greqisë ortodokse (problemi çam).

III. Zgjimi islam në Ballkan ka karakteristika të ndryshme, por më të dukshme janë:

- Religjioziteti më i madh individual, i cili mund të vërehet në numrin e vizitave në xhami dhe në manifestimet islame, kurorëzimet islame, blerja e literaturës islame, praktikimi më i shpeshtë i religjiozitetit në vendin e punës apo në shtëpi etj.. Mirëpo, ky është vetëm një vlerësim individual, sepse nuk kemi ndonjë anketë apo studim serioz të këtij lloji;

- Rindërtimi dhe ndërtimi i xhamive dhe e qendrave islame që ka filluar në vitet 70-80 në ish-Jugosllavi dhe pas viteve 90 në vendet e tjera ballkanike. Përkundër

¹⁰¹¹ Alija Izetbegović, *Islamska deklaracija*. Disa botime në gjuhën boshnjake. Në gjuhën shqipe së pari libri është botuar me titull "Islami sot dhe nesër", Prizren, 1990/1411 h., për t'iu shmangur ndjekjes së policisë jugosllave, kurse botimet e tjera janë me titull: Deklarata islame.

ndërtimit të objekteve të reja, kapaciteti i tyre nuk është i mjaftueshëm as sot, sidomos gjatë namazit të xhumasë, teravisë dhe bajrameve.¹⁰¹²

- Arsimimi islam në Ballkan ka përjetuar një zhvillim të mirë. Ekzistojnë katër fakultete islame (Sarajevë, Prishtinë, Shkup, Zenicë), dy shkolla të larta islame (Bihaq dhe Novi Pazar) dhe një institut islam në Bullgari dhe një institut islam privat në Shqipëri (AIITS). Punojnë edhe rreth 20 medrese – shkolla të mesme islame: pesë në Bosnjë, pesë në Kosovë, dy në Maqedoni, shtatë në Shqipëri, tri në Bullgari etj.;

- Veprimtaria botuese islame në vendet ballkanike pas rënies së komunizmit ka një ritëm më të gjallë. Derisa Bashkësia Islame, por edhe botuesit privatë në Bosnjë e Hercegovinë janë diç më mirë, kjo nuk mund të thuhet për Bashkësinë Islame të Kosovës, të Maqedonisë, Shqipërisë etj. Po mos të ishte veprimtaria e gjallë dhe cilësore e shtëpive botuese private (më parë Zëri Islam, pastaj Logos-A, Furkan, Asr, AIITS etj.) gjendja do të dukej e mjerë;

- Zgjimi islam ka ardhur në shprehje edhe në përdorimin e simboleve dhe shenjave të ndryshme me motive islame sikurse janë veshja islame e femrave muslimane dhe lëshimi i mjekrës te meshkujt, përdorimi i simboleve tradicionale islame në flamuj apo në rekuizite të tjera: çelësa, varëse, korniza muri, zbukurime të ndryshme etj.

Me gjithë kritikën mjaft të vrazhda, shpeshherë ekstreme nga ana e shekullaristëve, ky lloj zgjimi islam është gjithnjë e më i gjallë;

¹⁰¹² Deklaratat e liderëve fetarë në Kosovë, Bosnjë, Shqipëri etj., tregojnë se numri i xhamive as për së afërmi nuk i plotëson nevojat e besimtarëve. Mirëpo, niveli komunal dhe ai qendror i pushtetit, të motivuar nga shekullarizmi vulgar por edhe nga qëndrimi servil ndaj faktorit ndërkombëtar, nuk brengosen për këtë problem.

- Ndonëse nuk ekziston ndonjë parti apo organizim politik, dhe ndonëse Islami nuk ka arritur të bëhet faktor vendimtar në formulimin e programeve të ndonjë organizmi politik, shumë muslimanë kanë filluar të vetëdijësohen dhe të pozicionohen afër partive që janë më afër fesë islame; e tillë është SDA në Bosnjë, Partia e Drejtësisë në Kosovë, Partia e Aksionit Demokratik – Rruga Islame në Maqedoni etj.

- Paraqitja e organizatave kulturore dhe humanitare islame, vendore apo të jashtme, është shprehje dhe shenjë e zgjimit dhe e solidaritetit musliman dhe ndër-musliman dhe njëkohësisht janë halë në sytë e fundamentalizmave antimuslimanë, të cilët kërkojnë fushë për eksperimentimet e tyre kundër muslimanëve.

- Vlejnë të përmenden edhe disa nisma në dobi të regjionit ballkanik si formimi i *Këshillit Islam të Evropës Lindore* në gusht të vitit 1991 në Sarajevë, i cili nuk funksionoi dhe formimi i Këshillit Evro-aziatik i propozuar nga Turqia, i cili nuk dha rezultate të dëshiruara.

- Ndërtimi i disa institucioneve islame alternative si bankat islame (Bosna Bank International), çerdhet islame, ambulancat islame, thertoret islame, e pse jo edhe shkolla të specializuara islame etj., për t'ua lehtësuar jetën besimtarëve muslimanë në shoqëritë shekulare ateiste.

- Simpatia dhe solidarizimi i popujve muslimanë të Ballkanit me vuajtjet e popujve të tjerë si populli boshnjak, shqiptar, çeçen, palestinez, afgan, irakian, morotë filipinas, kashmirasit etj.

- Ringjallja e frymës së xhihadit te muslimanët e Ballkanit duke iu falënderuar luftës shkatërrimtare ortodokse në Bosnjë e Hercegovinë, Kosovë, Maqedoni, Luginën e Preshevës, por edhe duke iu falënderuar supremacionit politik dhe ekonomik dhe animet të shqiptarëve jomuslimanë në Shqipëri kah përkatësia fetare, sikurse

simpatia e maqedonasve dhe grekëve në favor të serbëve. Për zgjimin e muslimanëve të Ballkanit ndikoi edhe ndihma dhe solidarizimi i pareshtur i vendeve muslimane me shqiptarët, boshnjakët etj.

Orientimet fetare dhe organizatat e muslimanëve në Ballkan

Ndonëse është vështirë të tërhiqet një vijë e saktë, megjithatë Islami tradicional është dominant në Ballkan, kurse bartës të këtij manifestimi janë bashkësitë fetare.

Edhe sufite, apo tarikatat janë një faktor me rëndësi, por dallojnë nga vendi në vend. Derisa në Bosnjë e Hercegovinë tarikatat funksionojnë brenda Bashkësisë Islame, në Kosovë ato funksionojnë si organizatë e pavarur, por shërbimet e varrimit i kryejnë me Bashkësinë Islame. Në anën tjetër, në Shqipëri tarikatit bektashi është shpallur nga ana e shtetit shqiptar fe e veçantë, me qëllimin e vetëm që Bashkësia Islame sunnite të humbë në numër kurse Islami të mos paraqitet fe shumicë.

Viteve të fundit bie në sy në shumë aspekte depërtimi i mendimeve rivivaliste, kryesisht nëpërmjet literaturës së përkthyer dhe studentëve që kanë diplomuar në ato vende. Mënyra të tjera të ndikimit janë ligjëratat, kampimet, shoqërimet, ndihmesa studentëve dhe takimet e shumta në të cilat studiohet Kur'ani dhe Sunneti. Ky aktivitet ka përparësi që është më i lëvizshëm, por shpesh pa platformë të studiuar dhe në imitim të vendeve të huaja.¹⁰¹³

¹⁰¹³ Ziauddin Sardar i Zafar Abbas Malik, *Islam – kratak pregled kulture i*

Botëkuptimet vehabiste (duke u identifikuar me shprehjen selefiste) janë të reja në Ballkan dhe lidhen me kthimin e disa studentëve nga Medina dhe Amani. Por, si në Bosnjë ashtu edhe në Kosovë, Shqipëri, Maqedoni e regjion, pikëpamjet vehabiste erdhën sidomos shoqatat e shumta arabo-islame pas rënies së komunizmit dhe gjatë dhe pas luftërave në Ballkan.

Që nga vitet 70-80 kemi një tërheqje, apo një heshtje të theksuar të modernizmit nga skena publike intelektuale e Ballkanit. Kjo ka ndodhur sidomos me depërtimin e ideve rivivaliste.

Edhe idetë shi'ite kanë pasur një reflektim të vogël në Ballkan. Kjo ka ndodhur sidomos pas Revolucionit Islam në Iran më 1979. Muslimanët e Ballkanit nuk e panë me simpati këtë revolucion për shkak të shi'izmit, por për shkak se bota muslimane dha një provë se muslimanët mund t'i kundërvihen botës perëndimore nëse janë unikë dhe konstruktivë. Në simpatinë e muslimanëve të Ballkanit për mësimet shi'ite ndikoi edhe paraqitja e propaganduesve të tyre në mënyrë më të organizuar dhe në mënyrë më efektshme sesa arabët. Të gjitha grupet e mësipërme nuk mund të radhiten si organizata ekstremiste.¹⁰¹⁴

Mirëpo, në mesin e shumë organizatave ka edhe të tilla që mund të quhen ekstremiste. Në këtë grup bën pjesë *Supporters of Sharia* apo *Ensaru-sh-sheri'a*.¹⁰¹⁵ Natyrisht, këto ide nuk janë të pranishme në masë të madhe, por te disa individë, të cilët ende fshihen pas pseudonimeve. Simpatizuesit e tyre kryesisht janë të rinj, studentë. Për paraqitjen e këtyre grupeve ekstremiste ka

civilizacije, Sarajevë, 1426 h./2005, fq. 157.

¹⁰¹⁴ Ziauddin Sardar, op. cit., fq. 157.

¹⁰¹⁵ Ahmet Alibašić, op. cit.

ndikim edhe korrumpimi material e moral i elitës fetare në trojet ballkanike, respektivisht në trojet shqiptare, pastaj edhe paaftësia e autoriteteve të bashkësive islame për angazhime më serioze.

Politika e antiterrorizmit global pas 11 shtatorit 2001 – Islami dhe muslimanët në Ballkan

Prezantimi medial i Islamit dhe i muslimanëve në fillim të mijëvjeçarit të tretë, e sidomos pas 11 shtatorit 2001, ishte tejet i vrazhdë dhe nga viktima të gjenocidit, etnocidit dhe urbicidit, ata u shndërruan në armiq të botës së qytetëruar. Si boshnjakët ashtu edhe shqiptarët u paraqitën si gjakpirës dhe pengesa të integritetit islamo-perëndimor.

11 shtatori 2001 dhe ngjarjet që pasuan ndikuan negativisht në zgjimin musliman në Ballkan, por ShBA-të dhe aleatët e tyre, për shkak të arrogancës, nuk fituan simpati, por krijuan antipati. Madje, sjellja e tyre arrogante solli një valë të re interesimi për Islamin si brenda radhëve të muslimanëve ashtu edhe të jomuslimanëve.

Pengesat dhe vështirësitë e zgjimit islam në Ballkan

Rezistenca kundër zgjimit islam në Ballkan, por edhe në në botë, buron nga disa qendra.

Burimi i parë dhe më i fuqishëm i rezistencës kundër zgjimit islam është shtresa sunduese e Evropës shekullariste dhe kristocentriste. Po ashtu, sundimi gjysmëshekullor komunist në Ballkan la pas vetes breza të edukuar dhe arsimuar në frymën e shekullarizmit, ateizimit dhe evropocentrizmit vulgar dhe agresiv. Këtë e provon secila gazetë e Kosovës, Shqipërisë, Bosnjës etj.

Burimi i dytë i rezistencës kundër zgjimit islam janë paragjykimet, fobia dhe armiqësia e hapur e jomuslimanëve në regjion. Ky mjedis armiqësor paraqet kërcënim jo vetëm për afirmimin e islamit dhe të identitetit kulturor-qytetëruers musliman, por edhe për vetë ekzistimin fizik të muslimanëve në Ballkan. Këtë më së miri e vërtetoi armiqësia katolike kroate, ortodokse serbe-malazeze, ortodokse maqedonase, ortodokse greke kundër muslimanëve gjatë viteve 1990-2000.¹⁰¹⁶

Burimi i tretë i rezistencës kundër zgjimit islam në Ballkan janë paragjykimet, madje edhe armiqësia e disa qarqeve ndërkombëtare të cilat synojnë një kontroll të plotë mbi muslimanët. Kështu mund të kuptohet edhe qëndrimi i Perëndimit ndaj luftës në Bosnjë dhe Kosovë. Faktori ndërkombëtar duhet të zgjedhë mes dy obcioneve: ose muslimanët dhe Islamin do ta shpallë armiqë dhe do t'i trajtojë si të tillë – duke i përkrahur kështu elementet radikale, ose Islamin do ta pranojë si religjion evropian, sikurse Judaizmin, dhe kështu do të veprojë në eliminimin e kushteve socio-ekonomike dhe politike që përkrahin ekstremizmin.¹⁰¹⁷

Burimi i katërt i rezistencës kundër zgjimit islam është perceptimi tradicional i Islamit, i cili zakonisht i re-

¹⁰¹⁶ Muharem Omerdić, *Prilozi izučavanju genocida nad bošnjacima (1992-1995)*, Sarajevë, 1999.

¹⁰¹⁷ Ahmet Alibašić, op. cit.

zufon ndërrimet për shkak të mendësisë konservatore. Kjo shtresë është inerte dhe nuk mund ta tolerojë Islamit e gjallë, të zgjuar e dinamik, i cili për moto ka ixhtihadin si mekanizëm të pazëvendësueshëm për hulumtimin dhe gjetjen e rrugëve për problemet e reja. Këtë e ka pohuar edhe Malik ibn Nebi qysh në mesin e shekullit XX. Kolonializmi është fjator për prapambeturinë muslimane, por faktori kryesor është ajo që i ka paraprirë kolonializmit, braktisja e ixhtihadit, që thotë se “çlirimi i muslimanëve do të vijë kur të shqyrtohen padrejtësitë të futura në mendimin dhe politikën e Islamit në fund të shekullit XIII”.¹⁰¹⁸

Probem më vete është edhe rezistenca e atyre që jetojnë nga Islami, por për të nuk jetojnë. Islamin këta e shohin si zeje, profesion e jo si mision. Aktivitetet të cilat i ofrojnë këto kuadro dhe besimtarë janë sterile, inerte dhe joproduktive dhe, ç’është më e keqja, ata lënë përshtypjen se punojnë dhe rrojnë sipas Islamit.

Dijetarët janë pothuajse të një mendimi se për të dalë nga kjo gjendje duhet një ide e re e cila: 1) Do të lirojnë traditën nga historia e fosilizuar dhe do ta transformojë nga një ndjenjë asfiksuese në diç të gjallë; 2) Do ta formojë fikhun e ri – shkencën e re të fikhut dhe të drejtën e përqëndruar në nevojat, kërkesat dhe problemet bashkëkohore me të cilat ballafaqohet shoqëria muslimane; 3) Do t’i hapë sërish dyert e ixhtihadit dhe do të bëjë çmos për perceptimin e ri të mësimin të Kur’anit dhe të jetës dhe hadithit të Muhammedit a.s.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁸ Ziauddin Sardar, op. cit., fq. 165. Mendim të ngjashëm ka edhe Fazlur Rahmanit, në librin e tij me titull *Dub Islama*, Beograd, 1983.

¹⁰¹⁹ Ziauddin Sardar, op. cit., fq. 166.

Teprimi medial i zgjimit islam në Ballkan

Nëse gjykojmë sipas hapësirës që i kushtohet manifestimit të zgjimit islam në medime në mjediset me shumicë islame në Ballkan, mund të nxjerrim si përfundim se fjala është për një lëvizje me përmasa të gjera. Kjo mund të shihet edhe nga fakti, të cilin e pohon një autor boshnjak se “deri edhe një këngëtar mesatar në Sarajevë mund të tubojë më shumë simpatizues sesa oratori më i mirë islam.”¹⁰²⁰ Qarqet islame janë kryesisht në margjina të jetës publike, politike dhe ekonomike. Nuk ka asnjë tregues, asnjë anketë për intensitetin e religjiozitetit të muslimanëve në Kosovë e vendet e tjera të Ballkanit që do të provonin se në Ballkan ekziston ndonjë lëvizje serioze islame. Disa hulumtime në Bosnjë, të bëra nga Programi zhvillimor i OKB-dë (UNDP), tregojnë se muslimanët religjiozë janë pakicë në Ballkan. Zgjimi religjioz që ekziston te muslimanët, katolikët dhe ortodoksët e Ballkanit është i dukshëm por, sipas tyre, ende nuk e ka përfshirë amzën e shoqërisë.¹⁰²¹ Mediumet që e stërmadhojnë zgjimin muslimanë në Ballkan e sidomos në Kosovë dhe tokat shqiptare, me apo pa vetëdije ndikojnë në krijimin e paragjytimeve, mostolerancës dhe armiqësisë. Është e domosdoshme që hulumtimet të kapin edhe aktivitetin katolik dhe ortodoks në tokat shqiptare. Shembulli i Kosovës është mjaft domethënës. Pas luftës ndërmjet Kosovës dhe Serbisë, të vitit 1999, në Kosovë kanë vepruar dhe veprojnë mbi 1000 shoqata e fondacione evro-perëndimore kristiane, përballë numrit minor (rreth 30) të shoqatave islame, të cilat fund e krye kanë

¹⁰²⁰ Ahmet Alibašić, op. cit.

¹⁰²¹ Ahmet Alibašić, op. cit.

punuar sipas instruksioneve të KFOR-it dhe UNMIK-ut. Kështu është edhe në Shqipëri, por për fat të keq flitet me të madhe për fundamentalizmin dhe radikalizmin musliman e jo për atë kristian. Shumicës së intelektualëve të vendit dhe të huaj i pengon rindërtimi i xhamive të rrënuara e të djegura nga lufta ortodokse serbe, ndonëse detyrimet fetare të xhumave, të teravive e sidomos të bajrameve besimtarët i kryejnë nën qiell të hapur gjatë katër stineve të vitit.

Problemet, sfidat dhe kërcënimet për mbijetesën e muslimanëve në Ballkan

Mbijetesa biologjike.- Jomuslimanët e Ballkanit kanë qëndrim të pandryshueshëm negativ lidhur me muslimanët dhe zgjimin, pa marrë parasysh cila parti apo sistem politik është në pushtet. Nacionalizimi dhe shovinizmi i jomuslimanëve të Ballkanit është kërcënim kryesor për muslimanët. Mirëpo, përkundër përndjekjeve masovike të muslimanëve, përkundër luftërave të shpeshta shkatërrimtare kundër muslimanëve, popujt muslimanë, boshnjakët apo shqiptarët nuk kanë treguar vetëdije të mjaftueshme për ta kuptuar kërcënimin e fqinjëve të tyre. Ata janë të përçarë, të thyer, si në rrafshin politik e ekonomik ashtu edhe në rrafshin fetar. Dihet që asnjëri grupim etnik apo fetar, i vetmuar, nuk ka fuqi t'u kundërvihet sulmeve të njëpasnjëshme. Boshnjakët i quajnë shqiptarët "juzhnjaci" (jugorë, me kuptim të pagdhundur), kurse shqiptarët i etiketojnë boshnjakët si "kokëtrashë e shkije".

Krahas demokratizimit të mjedisit jomusliman në

Ballkan, shpresa e muslimanëve të Ballkanit për ditë më të mira është shenjë pozitive për zhvillimet e reja. Ata presin që ta kenë një shtet apo një bllok shtetesh muslimane, qoftë si Organizata e Konferencës Islamike, që t'i mbrojë interesat muslimane sikurse që katolikët i mbron Evropa katolike, apo ortodoksët Rusia e Greqia.¹⁰²²

Ruajtja e identitetit.- Identiteti është brenga dhe sfida vijuese që i preokupon muslimanët e Ballkanit. Proceset e integrimit politik e ekonomik evropian janë intensifikuar, por procesi kulturor është një çështje e ndjeshme, sepse Evropa nuk po e integron Ballkanin nëpërmjet vlerave, por nëpërmjet nënprodhimeve, si: klubet e natës, shfrenimi moral, nihilizmi, egoizmi, narkomania etj., të cilat kanë efekte negative mbi fenë dhe shpirtëroren. Për t'u mbrojtur nga uragani evro-perëndimor, por edhe për t'iu kundërpërgjigjur evro-perëndimoreve, muslimanët duhet ndërtuar infrastrukturë islame që nënkupton formimin e institucioneve alternative për ruajtjen e vlerave islame të muslimanëve. Shembull kemi në disa shekujt e parë të historisë islame, si në Lindjen Islame ashtu edhe në Perëndimin Islam.

Provokimi intelektual.- Muslimanët, sidomos intelektualët muslimanë, kanë për detyrë që ta bëjnë islamin interesant dhe relevant për muslimanët e regjionit. Ata duhet të pushojnë të "importojnë" modele nga Lindja e Mesme dhe e Afërme, e të fillojnë të përsiasin dhe reflektojnë vetë për mjedisin e tyre, t'i identifikojnë vetë problemet e tyre dhe t'i gjejnë vetë zgjidhjet për to, duke i pasur parasysh përvojat e të tjerëve. Ky angazhim duhet të jetë i sinqertë dhe intelektual.

Provokimi, sfida intelektuale është më seriozja, sepse epërsia e Evropës dhe e Perëndimit është pikërisht në

¹⁰²² Ziauddin Sardar, op. cit., fq. 155-156.

rrafsh të intelektualizmit. Që Islami dhe muslimanët të mund të garojnë me sukses në tregun evro-perëndimor për shpirtrat njerëzore duhet të bëjnë dallimin çka është mësim burimor islam dhe çka interpretim dhe traditë. Përgjigjet duhet të jenë reale, të aplikueshme në këtë mjedis dhe të shprehur me gjuhën e kohës. Përgjigjet e nxituara rreth çështjes së femrës në Islam, bashkëjetesës me fetë dhe popujt e tjerë e dëmtojnë Islamin në raport me të tjerët. Islami është fe e matur, e maturisë, fe e lehtësisë, e mirëkuptimit dhe tolerancës dhe këtë e kërkon nga pasuesit e tij. Për këtë arsye, sfidë e veçantë për institucionet islame arsimore të Ballkanit është integrimi i diturisë profane dhe sakrale, në mënyrë që kuadri i tyre të përgatitet për akses në rrjedhat evropiane dhe të mos mbetet në marginat e rrjedhave.

Uniteti.- Sfidë e veçantë për zgjimin musliman në Ballkan është edhe sektarizmi dhe jouniteti thuajse në të gjitha nivelet. Kjo ka bërë që shumë organizata të konsumojnë shumë kohë për çështje të parëndësishme e triviale, për çështje mospajtimesh e rivalitetesh personale. Për këtë arsye, zgjimi musliman nënkupton pluralizimin islam dhe dialogun ndërmusliman, i cili është detyrim dhe domosdoshmëri. Nëse nuk përmirësohen këto raporte, historia e pësimit të muslimanëve nga jomuslimanët në Ballkan do të përsëritet deri në shkatërrimin përfundimtar.

Aleatët në Perëndim.- Në këtë proces të mbijetesës biologjike dhe kulturore është me rëndësi që të mos futen në një thes të gjithë evropianët. Këtë dallim e ka bërë edhe Muhammedi a.s. me jomuslimanët e kohës së tij: ka dalluar jomuslimanët agresivë nga ata joagresivë. Ka edhe rreziqe, kërcënime dhe sfida të tjera. Mendoj se historikisht mundet dhe duhet parë miqtë dhe armiqtë e muslimanëve në Ballkan por edhe në botë, dhe duhet vendosur aleanca konstruktive të ndërsjella, jo në dëm të

kundërshtarëve ideorë, por në mbrojtje të ekzistencës fizike dhe kulturore.

Pajtohemi dhe mendimin e Tarik Ramadanit dhe të papa Gjon Palit II se problemi i mirëfilltë nuk qëndron në pamundësinë e pajtimit ndërmjet Islamit dhe Kristianizmit, nuk qëndron në keqkuptimin ndërmjet Islamit dhe Kristianizmit, por në “frikën se shekullarizmi, ashtu si është kuptuar në shoqëritë e industrializuara, do të mund të ishte vetëm emërtim, perde, pas së cilës fshihet realiteti i ateizmit dhe i joreligjiozitetit.”¹⁰²³

Raportet e bashkësive islame zyrtare kundrejt organizatave e lëvizjeve /pro/islame

Raportet ndërmjet bashkësive islame dhe lëvizjeve dhe organizatave /pro/islame janë me rëndësi të jashtëzakonshme për zgjimin islam në Ballkan. Në botën islame zgjimi islam nuk ka qenë në relacion të njëjtë me bashkësitë islame zyrtare. Institucionet zyrtare islame në botën arabo-islame kanë kryesisht qëndrim negativ ndaj organizatave të tjera islame. Kjo klimë si duket është bartur edhe në hapësirat ballkanike. Por, në dallim prej vendeve muslimane, këtu edhe institucionet zyrtare edhe ato jozyrtare janë opozitë dhe minoritet kundrejt institucioneve të feve të tjera apo të orientimit ateist të shteteve.

Bie në sy mosdurimi ndërmjet institucioneve zyrtare të Bashkësisë Islame dhe shoqatave proislame joqeveri-

¹⁰²³ Shih: John Paul II, Encyclique, *L'Évangile de la vie, ...* i N'ayons pas peur de la verite (Bayrad - Centurion, Paris, 1995), sipas: Tariq Ramadan, op. cit., fq. 227.

tare. Faktorët janë të llojllojshëm, por përcaktimi ideor dhe joprofesionalizmi i disa aktivistëve të shoqatave, pastaj ngurtësia dhe shkurtëpamësia e disa personaliteteve brenda Bashkësisë Islame ka qenë shkak për marrëdhënie të çrregulluara. Aktivistët jashtë Bashkësisë Islame humbin respektin për organet e Bashkësisë Islame në rastet kur nuk gjejnë në mirëkuptim tek ata, apo kur ndeshen me injorimin dhe injorancën e zyrtarëve të Bashkësisë Islame. Marrëdhëniet prishen sidomos kur ngatërrohen kompetencat.

Përmbyllje

Islami është /ende/ në margjina të jetës politike, shoqërore dhe kulturore në të gjitha vendet e Ballkanit. Megjithëkëtë, Islami në këto vende është i gjallë, dinamik dhe e bën më të dendur aktivitetin islam ndër besimtarët. Nuk mund të flitet për një riislamizim, as për një deislamizim. Mirëpo, pas përfundimit të luftërave në Bosnjë, Kosovë dhe Maqedoni, dhe ardhjes së të huajve si forcë ushtarake, humanitare e të tjera, morali publik ka rënë tej çdo mase.

Është vështirë që muslimanët e Ballkanit në kohën e globalizmit të vetëkzistojnë pa ndihmën e vendeve islame. Për këtë arsye, duhet më shumë solidaritet ndërmjet muslimanëve të Ballkanit dhe të botës muslimane përgjithësisht. Duhet më shumë mirëkuptim material dhe doktrinar, komunikim, dialog dhe tolerancë më e madhe ndërislame. Para bashkësive islame të Ballkanit qëndrojnë detyra shumë të rëndësishme për shkak të shkëputjeve historike, fragmentarizimit territorial, jounitetit dok-

trinar dhe moskuptimit të Islamit dhe të muslimanëve në këto troje nga të tjerët. Liderët fetarë në Ballkan duhet të gjejnë dhe të ofrojnë zgjidhje autoktone islame përballë sfidave të modernizmit, postmodernizmit dhe evropeizimit në vend të huazimit të recetave të gatshme nga Lindja e Mesme, nga periudha të veçanta historike apo nga grupime e individë të skajshëm. Zgjidhja duhet të jetë e studiuar mirë dhe të përfillë përvojat themelore të lëvizjeve botërore islame dhe traditën regjionale të reformizmit bashkëkohor islam. Për shkak të vendosjes gjeografike të vendeve ballkanike, duhet të përfillet edhe faktori evropian që rinia muslimane të ketë aftësi të dialogojë me kulturën dhe qytetërimin evropian.

Krahas dobësive subjektive të muslimanëve në Ballkan, rreziku më i madh i muslimanëve vjen nga nacionalizmi dhe shovinizmi agresiv i fqinjëve kristianë dhe nga fundamentalizmi shekullar antiislam i shoqërive ballkanike. Mirëpo, shansi më i mirë për muslimanët e Ballkanit është demokratizimi i regjionit dhe respektimi i të drejtave njerëzore në këtë regjion. Natyrisht, nuk duhet ushqyer iluzione të mëdha në këtë kuptim për shkak të disponimit antiislam të shprehur qysh në fillim të mijëvjeçarit të tretë.

Literatura:

- Abbas Mahmud El-Akkad, *El-Felsefet'ul-kur'anijeh*, Kajro, pa vit botimi.
- Abbas Mahmud El-Akkad, *Abkarijetu Umer*, Kajro, pa vit botimi.
- Abbas Mahmud El-Akkad, *Dhun-Nurejn: Uthman ibn Affan*, Bejrut, botimi II, Bejrut, 1969.
- Abbas Mahmud El-Akkad, *El-Mer'etu fi'l-Kur'ani*, Kairo, 1980.
- Abdi Baleta, *Kush dhe çka fshihet pas trillimit "Komunizëm islamik"?*, Prishtinë, 2002.
- Abduhamid Ahmed Ebu Sulejman, *Kriza muslimanskog mišljenja*, Sarajevë, 1425 h. /2004.
- Abdulhalim Mahmud, *Et-Tefkir'ul-felsefij fi'l-islam*, botimi II, Kajro, 1989
- Abdulhamid Mahmud Tuhmaz, *Hanefijski fikih*, libri 3, Sarajevë, 1425 h./2004.
- Abdulkerim Zejdan, *Individi dhe shteti në shariatit islam*, Prizren, 1421 h./2000.
- Abdulkerim Zejdan, *Usul'ud-da'veti*, botimi III, El-Iskenderijeh, 1396 h./1976.
- Abdullah al-Ahsan, *Ummet ili nacija*, Sarajevë, 2004/1425 h.
- Abdurrahman El-Bedevij, *Eflatun fi'l-islam*, botimi III, Bejrut, 1982/1402 h

- Abdurrahman Hasan Hanbekete El-Mejdani, *El-Ahlak'ul-islamijetu we ususuba*, pjesa I, botimi VI, Damask, 1423 h./2003.
- Abuhasan Beni Sadr, *Kur'an i ljudska prava*, Sarajevë, 1990.
- Adnan Silajdžić, *40 Hadisa s tumačenjem*, Zenicë, pa vit botimi.
- Adnan Silajdžić, *Islam u otkriću kršćanske Evrope*, Sarajevë, 2003
- Adnan Silajdžić, *Križa religijskog identiteta u današnjem svijetu*, Sarajevë, 2004.
- Afif Abdulfettah Tabbareh, *Rubu'd-din'il-islamiji*, botimi IX, Bejrut, 1392 h./1972.
- Ahmed Abdus-selam, E drejta e popujve islamë në lirinë e besimit dhe në vetëvendosje, në: Nexhat Ibrahimimi, *Islami si provokim global*, Shkup, 2006.
- Ahmed Emin, *Dub'al-islam*, I, botimi X, Kajro, 1984.
- Ahmed Emin, *Kitab'ul-ahlak*.
- Ahmed Fuad El-Ehwani, *Filozofia islame*, Prizren, 2002
- Ahmed Shelebij, *Mewsuatu't-tarih'il-islamiji we'l-hadaret'ilislamijeti*, pjesa V, botimi IV, Kajro, 1979.
- Ahmed Smajloviq, *Felsefet'ul-istisbraki we etheruba fi'l-edeb'il-arabij'il-measir*, Kajro, 1980.
- Ahmet Alibašić, *Revitalizacija islama na Balkanu*, në: <http://www.bosanskialim.com/>.
- Ahmet Alibašić, *Suživot religija: teorijsko utemeljenje u islamu*, Glasnik Rijaseta IZBiH, Sarajevë, nr. 3-4/2002, Sarajevë, fq. 307, ose: <http://www.bosanskialim.com..>
- Ahmet Alibašić, *The Right of Political Opposition in Islamic History and Legal Theory: An Exploration of an Ambivalent Heritage*, Al-Shajarah: Journal of the Inte-

International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) 4, no. 1/1999.

- Ahmet Behdzet, *Priče o životinjama spomenutim u Kur'anu*, Sarajevë, 2001.
- Ahmet Davutogllu, *Transformimi qytetërimor dhe bota muslimane*, Shkup, 2005.
- Ahmet Davutoglu, *Kriza globale*, Shkup, 2005.
- Ahmet Davutoglu, *Sukob interesa – Jedno oblatnjenje svjetskog (ne)reda*, në: Znakovi vremena - Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu, nr. 11/2001, Sarajevë.
- Aiša Djulizarević-Simić, *Arapaska književnost abasidskog perioda*, në: Mogućnost – književnost, umjetnost, kulturni problemi, nr. 8-9/1979, Split.
- Ajatollah Misbah Yazdi, *Islamska filozofija*, 1, Sarajevë, 2004.
- Ajni Sinani, *Arkaizmi i regjimeve totalitare arabe*, Dituria islame, Prishtinë, nr. 179/2005.
- Akbar S. Ahmad, *Islam pod opsadom*, Sarajevë, 2004/1425 h.
- Aleksandar del Val, *Islamiizam i Sjedinjene države alijansa protiv Evrope*, Beograd, 1998.
- Ali Sherati, *Arti*, dorëshkrim, në përgatitje për botim nga Logos-A në Shkup
- Ali Sheriati, *Fatimeja është Fatime*, Tetovë, 1996.
- Ali Sheriati, *Njeriu dhe Islami*, Tetovë, 1992.
- Alija Izetbegović, *Islam izmedju Istoka i Zapada*, Beograd, 1988.
- Alija Izetbegović, *Islam izmedju Istoka i Zapada*, Beograd, 1988.
- Alija Izetbegović, *Islamska deklaracija*, Sarajevë, 1990.
- Alija Izetbegović, *Moral i religija*, Etika u islamu në:

Zbornik Radova III Simpozija Zagrebačke Džamije 1410/1990, Zagreb, 1991.

- Alija Izetbegović, *Islami sot dhe nesër*, Prizren, 1990/1411 h
- Al-Raghib al-Isfahani, *Kitab ad-Dhari'ah ila Makarim al-Shari'ah*, Kairo, 1987.
- Andrija Kresić, *Filozofija religije*, Zagreb, 1981
- Anthony Giddens, *Sociologjia*, Tiranë, 1997.
- *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, Sarajevë, 1987.
- Arif Tanović, *Etika i politika*, botimi II, Sarajevë, 1980
- *Ataturku dhe ataturkizmi në këndvështrimin shqiptar*, Tiranë, pa vit botimi
- *Atlas Islamskog svijeta*, Sarajevë, 2004.
- Averroës, *Nesuislost nesuislosti*, Zagreb, 1988.
- *Barbaria serbe ndaj monumenteve islame në Kosovë*, Prishtinë, 2000.
- Bassam Tibi, Ljudska prava u islamskoj civilizaciji i na zapadu: Internacionalna moralnost kao medjukulturna podloga, në: Ekmeludin Ihsanoglu, *Zapad i Islam ka dijalogu*, Sarajevë, 2001.
- Beatris Komelja, *Španska inkvizicija*, Beograd, 2003.
- Bekir Topaloglu, *Ekzistenca e Zotit*, Prishtinë, 1992.
- Benjamin Braude dh Bernard Lewis, eds., *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vols., New York: Holmes and Meier, 1982,
- Bernard Lewis, *Kulture u konfliktu*, Sarajevë, 2002.
- Bernard Lewis, *Lindja e Turqisë moderne*, Tiranë, 2004.
- Bernard Luis, *Kriza islama – Sveti rat i svetovni teror*, Beograd, 2004.
- Bernard Lewis, *Ku është gabuar? – Islami, Perëndimi dhe*

moderniteti, Tiranë, 2004.

- Bertran Rasëll, *Një Histori e Filozofisë Perëndimore, Filozofia Moderne*, libri i tretë, Tiranë, 2005.
- Bertrand Russell, *Mudrostë e Perëndimit*, botimi II, Zagreb, 1977
- *Besëlidhja e Re*, përkthyer nga Don Simon Filipaj, Zagreb – Ferizaj, 1980.
- *Bibla – Dhiata e Vjetër dhe Dhiata e Re*, Tiranë, 1995.
- Boris Nilević, *Srpska pravoslavna crkva u BiH do obnove Pečke patrijaršije*, Sarajevo, 1990.
- *Bota Sot*, gazeta e përditshme, Prishtinë, 30 maj 2005, fq. 5 dhe 8, dhe 1 qershor 2005,
- Č. Veljačić – R. Iveković, *Indijska i iranska etika*, Sarajevë, 1980.
- Č. Veljačić, *Razmedja azijskih filozofija*, I, Zagreb, 1978
- Cheryl Banard, *Amerikanët reformojnë Islamin*, në: Dituria islame - revistë islame, nr. 174-175/2005, Prishtinë.
- D. Kalajić, *Smak sveta*, Zagreb, 1979
- Daniel Bučan, *Poimanje arabizma*, Zagreb, 1980.
- David, C., Rapoport, *Terrorism: Encyclopedia of Government and Politics*, Volume 2, London, Rutledge, 1992,
- *Dhjata e Vjetër dhe Dhjata e Re*, 2 Mojsiu, 20, 12; Psalmet, 1.
- Djuro Šušnjić, *Religija*, II, Beograd, 1998
- Djuro Šušnjić, *Verski dijalog i tolerancija*, Znakovi vremena, Sarajevë, nr. 15/2002, ose: www.ibn-sina.net
- Dž. L. Espozito, *Oksfordska istorija islama*, Beograd, 2002.
- Dželaluddin es-Sujuti, *Povijest halifa*, Sarajevë, 2003.
- Džemaludin Latić, *Islam i svjetske religije*, I-II, Sarajevë, 2000
- Džemaludin Latić, *Stil kur'anskog izraza*, Sarajevë, 2001.

- Dževad Hodžić, *Etika – Uvod u islamsko i zapadno etičko mišljenje*, Sarajevë
- Dževad Hodžić, *Uvod u islamsku etiku*, Sarajevo.
- E. Karic (ed.), *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, Sarajevë, 1996.
- E. W. Said, *Orijentalizam*, Sarajevë, 1999
- Ebu Bekr Džabir El-Džezairi, *Put pravog muslimana*, I, Zenica, 1421 h./ 2000.
- Ebu Hamid El-Gazali, *Ihjau ulumid-din*, knjiga 1, Sarajevë, 2004.
- Ebu Hanifeh, *Fikh'ul-ekber – parathënia, përkthimi dhe komentit*, Prizren, 2005.
- Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *El-Usus'ul-ablakijjeti li hareket'il-islamijjeti*, Bejrut, pa vit botimi.
- Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *Muhamedi alejhisselam dhe Kur'ani i shenjtë*, Prizren, 1409 / 1990.
- Ebu'l-A'la El-Mewdudi, *Nidham'ul-hajati fi'l-islam*, Riad, 1404 h./1984.
- Ebu'l-Hasen Ali El-Haseni En-Nedevij, *Siretu hate-mi'n-nebijjin*, Bejrut, 1988.
- Ebu-l-Hasen En-Nedevi, *Savremeni povratak islamu*, Novi Pazar, 2003.
- Edgar Moren, *Dub vremena*, 2, Beograd, 1979.
- Ekrem Murtezai, *Fjalor i feve*, Prishtinë, 2000.
- Ekrem Murtezai, *Fjalor i filozofisë*, Prishtinë, 1995
- *Ekumenski susret vjernika pravoslavne, katolicke, evangelistiske i reformatorske vjere*, në: <http://www.hrvatskarijec.co.yu>
- El-Gazali, *El-Hikmetu fi mahlukat'il-Lahi a.xh.*, Bejrut, 1406 h./1986.
- El-Gazali, *Savjeti vlastima*, Sarajevë, 1421 h./2001.

- El-Imam Ebi'l-Hasan Alij ibn Ismail El-Esh'arij, *Kitabu mekalat'il-islamijiin ve ihtilaf'il-musal-lin*, botimi III, Wiesbaden, 1980.
- El-Imam Ebu Bekr Muhammed ibn El-Husejn ibn Abdullah El-Axhuri Esh-Shafij, *Kitab'usb-sberi`ati*, botimi I, Kuvait, 1421 h./2000.
- El-Karadavi, *Gajru-l-muslimin*.
- Emin El-Quda, *Život i djelo četvorice halifa*, Sarajevë, 2002.
- *Enciklopedija živih religija*, (më tej: EŽR), Beograd, 1980.
- *Encyclopaedia Britannica*, Fasting.
- Enes Karić (ed.), *Kur'an u savremenom dobu*, I-II, Sarajevë, 1997.
- Enes Karić, *Bosanske muslimanske rasprave za i protiv obnove i reforme u XX stoljeću*, në: *Bosanske muslimanske rasprave*, Hrestomatija I, Sarajevë, 2003
- Enes Karić, *Mekalat Busnijeh*, Sarajevë, 2004.
- Enes Karić, *Tretman Kur'ana u savremenim politickim i drzavnim sistemima muslimanskih zemalja*, në: *Serijatsko pravo u savremenim drustvima*, (F. Karčić – E. Karić, ed.), Sarajevë, 1998
- Enis Sulstarova, *Orientalizmi bashkëkohor shqiptar*, Univers - revistë shkencore kulturore, 3/2002, Tiranë.
- Enis Sulstarova, *Orientalizmi i Krist Malokit*, në: [http://www.alb-net.com/pipermail/alb-shkenca ...](http://www.alb-net.com/pipermail/alb-shkenca...)
- Ergyn Çapan, *Një vështrim islam mbi terrorin dhe sulmet vetëvrasëse*, Tiranë, 2004 .
- Esad Duraković, *Prolegomena za historiju književnosti orijentalno-islamskoga kruga*, Sarajevë, 2005.
- Eva de Vitray Meyerovitch, *Antologija sufijских tekstova*, Zagreb, 1988.
- F. Fukuyama, *The West Has Won*, The Gardian, 11 10.

2002, (Islam, by contrast, is the only cultural system that seems regularly to produce people like Osama bin Laden or the Taliban who reject modernity lock, stock and barrel) në: <http://ontology.buffalo.edu/-smith//courses01/rrtw/Fukuyama.htm>

- F. Gabrieli, *Apologija orijentalistike*, Odjek, revistë në BH, Sarajevë, nr. 2/1987.
- F. Karčić, *Islamsko pravo*, Sarajevë, 1987.
- F. W. Engdahl, *Stoljeće rata*, Zagreb, 2000.
- Faik Konica, *Shqipëria – Kopshti shkëmbor i Evropës juglindore*, Prishtinë, 1990. www.state.gov/countries/. <http://search.state.gov:8080/queryStateGov/results.jsp?>
- Fathi Osman, *Džihad: Legitimna borba za ljudska prava*, në: Enes Karić (ed.), *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, Sarajevë, 1996.
- Fazlur Rahman, *Dub Islama*, Beograd, 1983.
- Fehmi Huvejdi, *Muvatinun la dbimmijun*, Kajro, 1990
- Fernand Braudel, *Gramatike e qytetërimeve*, Tiranë, 2005
- Feti Mehdiu, *Hyrje në filologji orientale*, Prishtinë, 2004.
- Feti Mehdiu, *Kur'ani dhe bija e tij shqip*, botimi II, Shkup - Stamboll, 1999.
- Fikret Karčić, *Društveno pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevë, 1990.
- Fikret Karčić, *Islam u Jugoistočnoj Aziji*, Sarajevë, 1991.
- Fikret Karčić, *Istorija Šerijatskog Prava*, Sarajevë, 1987.
- Fikret Karčić, *Muslimani Balkana – Istočno pitanje u XX vijeku*, Tuzla, 2001.
- Fikret Karčić, *Pravna priroda, mjesto i značaj fetve u šerijatskom pravu*, Glasnik VIS-a, Sarajevë, nr. 5-6/1981.
- Fikret Karčić, *Šerijatsko sudovi u Jugoslaviji 1918-1941*, Sarajevë, 1986.
- Fikret Karčić, *Terorizam: značenje, historija i veza s*

religijom, Glasnik, Sarajevë, nr. 3-4 dhe 5-6/2002, fq. 253-284 dhe fq. 437-464.

- Filip Hiti, *Istorija arapa od najranijih vremena do danas*, Sarajevë, 1967.
- Filip Hiti, *Istorija arapa od najstarijih vremena do danas*, Sarajevë, botimi II fototip, 1988.
- Franc Fanoni, *Të mallkuarit e botës*, Prishtinë, 1984.
- Francesca De Chatel (antropologe e kulturës islame nga Holanda), *Prophet Mohammed: A Pioneer of the Environment*, në: <http://www.islamonline.net/english/-Contemporar/2003/02/Article02.shtml>; ose në: www.znaci.com.
- Francesko Gabrieli, *Historija arapske književnosti*, Sarajevë, 1985
- Frensis Fukujama, *Kraj istorije i poslednji čovek*, Podgorica, 1997.
- Fridrih Jodl, *Istorija etike*, I, Sarajevë, 1975.
- Frithjof Schuon, *Dimenzije islama*, Sarajevë, 1996.
- G & J. Testas, *Inkvizicija*, Zagreb, 1982.
- G. Dinani i R. Hafizović, *Razum i tradicija (aql i sunnet)*, www.ibn-sina.net ose: *Znakovi vremena – revistë*, nr. 20, Sarajevë, 2003 (këtij shkrimi i jemi referuar më së shumti).G. M. Bongard-Levin, *Stara indijska civilizacija*, Beograd, 1983.
- G. M. Bongard-Levin, *Stara indijska civilizacija*, Beograd, 1983.
- Gazali, *Izbavljanje od zablude*, Sarajevë, 1409 h./1989.
- Georges G. Corm, *Prilog proučavanju multikonfesionalnih društava – Društveno-pravne i političke posljedice religioznog pluralizma*, Sarajevë, 1977
- Gholam Ali Hosru, *Nova kultura: Sukob dominacije i slobode*, në: *Nur – Casopis za kulturu i islamske teme*,

- Beograd, nr. 11/1996.
- *Glasnik* - Revistë e Rijasetit të Bonjës dhe Hercegovinës, Sarajevë, nr.10-12/1995.
 - Greek Muslim minority, në: http://en.wikipedia.org/wiki/Greek_Muslims.
 - Grup autorësh, *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*, Sarajevë, 1987.
 - Grup autorësh, *Ka carstvu dobra ili apokalipsi*, Beograd, 2003
 - Grup autorësh, *Njoburi për natyrën*, Tiranë, 1999
 - Grup autorësh, *Senka Rima nad Vašingtonom*, Beograd, 2002;
 - Grup autorësh, *Sufizam*, Beograd, 1981
 - Grup autorësh. *Studime Ilire*, I-II, Prishtinë, 1979.
 - H. Silajdžić, Evrocentrizam i orijentalistika, në: E. Karić, *Kur'an u savremenom dobu*, II, Sarajevë, 1997.
 - H. Xhait, *Evropa dhe Islami*, Shkup 2004.
 - Hafiz Ibn Kethir, *Kazivanja o vjerovjesnicima*, Zenicë, 1420/1999.
 - Halid Čaušević, Političko-pravni aspekt islamskog fundamentalizma u Jugoslaviji, në: *Islamski fundamentalizam – šta je to?*, Sarajevë, 1990.
 - Halid Muhammed Halid, *Muhammedov a.s. humanizam*, Sarajevë, 1983.
 - Halil Inalxhik, *Perandoria Osmane 1300-1600*, Gjilan, 2003.
 - Hamid Hadžibegić, *Glavarina u osmanskoj državi*, Sarajevë, 1966.
 - Hamude Abdulati, *Islami në fokus*, Shkup, 2000/1421.
 - Hana Arent, *Istina i laž u politici*, Beograd, 1994.
 - Hana El-Fahuri – Halil El-Xherr, *Tarih'ul-felsefet'il-*

arabijeh, I-II, botimi II, Bejrut, 1993.

- Haris Silajdžić, *Evropocentriizam i orijentalistika*, në: Enes Karić (ed.), *Kur'an u savremenom dobu*, II, Sarajevë, 1997.
- Harun Yahya, *Islam proklinje teror*, Sarajevë, 2003
- Hasan Bashir, *Terrorism and Solutions*, Faslnameh Aftab, No. 13, February 2002, p. 80, sipas: <http://www.ibn-sina.net>
- Hasan Baxhil, *Dialog ndërmjet të krishterit dhe muslimanit*, Prishtinë, 2001.
- Hasan Ejub, *Katër halifët e drejtë*, Shkup, 1424 h./2003.
- Hasan Hanafi, *Od orijentalizma do okcidentalizma*, Znakovi vremena, Sarajevë, nr. 4/1998.
- Henri Laoust, *Raskoli u islamu – Uvod u proučavanje islamske religije*, Zagreb, 1989.
- Henry Corbin, *Historia e filozofise islame*, I-II, Shkup, 1997
- Henry Corbin, *Islam u Iranu – Dubovni i filozofski obziri*, I-IV, Sarajevë, 2000. 4
- Hilmo Neimarlija, *Socioloske teme i perspektive*, Sarajevë, 2005.
- Hišam Džait, *Evropa i islam*, Sarajevë, 1985.
- Hišam Džait, *Evropa i islam*, botimi II i plotësuar, Sarajevë, 1989.
- Hisham Xhait, *Evropa dhe Islami*, Shkup, 2004
- <http://www.albanur.net>
- <http://www.bim.org.mk>. *Atlas Islamskog svijeta*, op. cit.
- <http://www.fojnica.ba/english>.
- http://www.geocities.com/byzantion2001/Pravedni_kistorija.html.
- <http://www.ibn-sina.net/txt/tekstovi.asp?>
- http://www.ibn-sina.net/zv/znakovi_tekst.asp?
- <http://www.islamska-zajednica.hr/medzlisi.php>

- http://www.islamska-zajednica.hr/nasi_uzori.php.
- <http://www.magyariszlam.hu/eng/hicnow.html>.
- <http://www.mm.co.ba/art42.html> (Rešid Hafizović, Poslanička navještenja *Radosne Vijesti* o dolasku Poslanika Muhammeda a.s.).
- <http://www.mm.co.ba/art42.html>.
- <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/default>.
- <http://www.novihorizonti.com/test/tekst/asp?ArtikallID=1259>.
- http://www.photius.com/countries/bulgaria/society/bulgaria_society_islam.html.
- <http://www.znaci.com/printart91.html>.
- Husein Džozo, *Islam u vremenu*, Novi Pazar, 1998
- Ibn Hazm, *El-Fasl fi'l-mileli ve'l-abwai ve'n-nihal*, Bejrut, 1405 h./1985.
- *Ibn Hišam, Poslanikov životopis, Sarajevë, 1998.*
- Ibn Kethir, *Kazivanja e vjerovjesnicima*, Zenica, 1420 h./1999.
- Ibn Kethir, *Tefsir'ul-Kur'an'il-adhim*, pjesa I, botimi II, Bejrut, 1970.
- Ibrahim Džananović, *Idžtihad u prva četiri stoljeća islama*, Sarajevë, 1986.
- Ibrahim Madkur, *Fi'l-felsefet'il-islamijeh*, II, pa vit dhe vend botimi.
- Ibrahim Madkur, *Fi'l-fiker'il-islamij*, botimi I, Egjipt, 1984.
- Imaduddin Halil, *Uprava i vlast kroz historiju Islama*, Sarajevë, 1995.
- Imam Ali, *Nabjul Balagha (Sermons, Letters and Sayings of Imam Ali)*, Qum, Iran, pa vit botimi
- Imam Ebu Hanifeh, *El-Fikh'ul-ekber – Thelbi i besimit islam*, Prizren, 2005.

- Imam El-Gazalij, *El-Munkidhu min'ed-dalal*, pa vend dhe vit botimi.
- *Imam El-Maturidiu – Jeta, vepra dhe mësimi*, Prishtinë, 2003.
- Imam En-Nevevij, *Dyzet Hadithe dhe Shtojca e Ibni Rexhebit*, Shkup, 1413 h./1992
- Imam Nevevi, *Rijadus-salihin*, Shkup, 2003.
- *Islamski fundamentalizam – šta je to?*, Sarajevë, 1990.
- *Islamski svijet danas*, Zagreb, 1995, fq. 15.
- Ismail Adam Patel, *Islam opredeljenje mislecib žena*, Sarajevë, 1424 h./2003.
- Ismail R. Faruki, *Islamizimi i diturisë*, Shkup, 1995/1415.
- Ismail Raji al-Faruqi and Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, New York & London, (1986 ?).
- Ismail Raji al-Faruqi, *Islam and Other Faiths*, Leicester Angli – Herndon ShBA, 1998/ 1429 h..
- Ismail Raxhi Faruki, Islami dhe cionizmi, në: *Islami si provokim global*, Shkup, 2006 (Ismail R. Al-Faruqi, Islam i cionizam, në: *Islamski fundamentalizam – šta je to*, Sarajevë, 1990.)
- Ismet Ozel, *Tri çështje: Teknika, civilizimi dhe tëhuajësimi*, Shkup, 1998.
- J. Ramić, *Ramažan – mjesec islamskog posta*, Islamska Misao – časopis, nr. 20, 1980.
- J.-R. Milot, *Islam i muslimani*, Zagreb, 1982.
- Jacques Le Goff, *Mesjeta në zanafillat e identitetit evropian*, Tiranë, pa vit botimi.
- Jakup Memić, *Izbor Poslanikovih Hadisa*, Sarajevë, 1985.
- Java, javore shqiptare, qershor 2005, Prishtinë.
- John L. Esposito, *Islamska prijetejnja – mit ili stvarnost?*, Živinice, 2001.

- Jorgen S. Nielsen, *Islamsko pravo i njegov značaj za stanje muslimanskih manjina u Evropi*, në: Fikret Karčić & Enes Karić, *Šerijatsko pravo u savremenim društvima* (më tej: J. Nielsen), Sarajevë, 1998.
- Joseph von Hammer, *Historija turksog (osmanskog) carstva*, pjesa 1, Zagreb, 1979.
- Josip Sabol, *Politički islam - prijatelj današnjoj civilizaciji*, (vazhdimi 4), Glas Koncila, gazetë e përjavshme e Bashkësisë Katolike të Kroacisë, Zagreb, nr. 11 (1603), 13.3.2005.
- Jusuf El-Karadavi, *El-Ibadetu fi'l-islami*, pa vend dhe vit botimi.
- Jusuf El-Karadavi, *Et-Terbijjet'ul-islamijjetu we medresetu Hasan el-Benna*, Kuwait, 1403 h. / 1983.
- Jusuf El-Karadavi, *Fikh muslimanskib manjina – kako biti musliman na Zapadu*, Sarajevë, 2004/ 1425 h.
- Jusuf El-Karadavi, *Gajru'l-muslimin fi'l-muxhtemei'l-islami*, Bejrut, 1985.
- Jusuf El-Karadavi, *Propisi o postu*, Tuzla, 2001.
- Jusuf El-Karadavi, *Veçoritë e përgjithshme të Islamit*, Prishtinë, 2002.
- Jusuf El-Karadawi, *Islam civilizacija budućnosti*, Novi Pazar, 2004.
- Jusuf El-Kardavi, *Mesazhi ynë në epokën e globalizmit*, Shkup, 1426 h./2005
- Jusuf Ramić, *Obzorja arapsko-islamske književnosti*, Sarajevë, 1999
- Jusuf Žiga, *Zašto dijalog a ne sukob civilizacija i kultura?*, Znakovi vremena – časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu, nr. 17/2002, Sarajevë.
- Kamar Oniah Kamaruzaman, *Early Muslim Scholarship in Religionswissenschaft & The Works and*

Contributions of Abu - Rayhan Mubammad Ibn Ahmad Al-Biruni, Kuala Lumpur, 2003.

- Karen Armstrong, *Bitka za Boga*, Sarajevë, 2007 .
- Karen Armstrong, *The Battle of God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam* (London, 2001).
- Karim Douglas Crow, *Islam and Reason*, in: Al-Shajarah, no. 1/2003, Kuala Lumpur, Malaysia.
- Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Theology of Power*, në: http://www.merip.org/mer/mer221/221_abu-el_fadl.html.
- L. Milin, *Naučno opravdanje religije – Istorija religije*, libri 2, Beograd, 1977.
- Lazar Milin, *Naučno opravdanje religije – Apologetika*, libri 1, botimi II, Beograd, 1984.
- Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate, (përgatiti: dr. Enes Karić), Sarajevë, 1996.
- Louay M. Safi, *Mir i granice rata*, Glasnik Rijasete islamske zajednice BIH, Sarajevë, nr. 9-10/2002.
- Louis Gardet, *Mistika*, Zagreb, 1983.
- M. Abdel Haleem, *Early kalam*, në: S. H./ Nasr & O. Leaman ed., *History of Islamic Philosophy*, Part I, Tehran, pa vit botimi.
- M. Fethullah Gülen, *Prophet Muhammad: Aspects of his life*, vol. 2, Virginia, USA, 2000.
- M. Fethullah Gylen, *Dritë e pashuar – Hz. Muhammedi s.a.v.s.*, Tiranë, 2004.
- M. Hulin, *Skriveno lice vremena*, Zagreb, 1989.
- M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I-II, Otto Harrassowitz-Wiesbaden, 1963
- M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije*, I-II, Zagreb, 1988
- Mahathir Mohamad, *New Deal za Aziju*, Sarajevë, 2000.

- Mahatir Muhamed, *Një marrëveshje e re për Azinë*, Shkup, 2004.
- Mahmud Ibadijan, *Osvrt na nužnost i historijat ideje dijaloga civilizacija*, në: Beharistan – Časopis za kulturu, nr. 3-4, Sarajevë, 2001.
- Maker Hatkout, Kalifornia Jugore, Los Anxhelos, sipas: *Ljudska prava u kontekstu islamsko-zapadne debate*, Sarajevë, 1996.
- Malik Badri, *AIDS/SIDA i kriza modernog svijeta u svijetlu islama*, Sarajevë, 1423 h./2002.
- Marcel A. Boisard, *Humanizam Islama*, 1423 h./2002
- Marcel A. Boisard, *Humanizam islama*, Sarajevë, 1423 h./ 2002.
- Martin Lings, *Muhammed s.a.v.s.*, Sarajevë, 1996.
- Maxime Rodinson, *Marksizam i muslimanski svijet*, Zagreb, 1988.
- Mehmed Handžić, *Izabrana djela*, Knjiga III,.
- Mehmedalija Bojić, *Uzroci genocida u Bosni*, Sarajevë, 2001.
- Mejdi Elezi, *Histori e Antikës*, Prizren, 2003.
- Mikel Difren, *Za čoveka*, Beograd, 1973.
- Milan Vujaklija, *Leksikon stranih reči i izraza*, Beograd, 1980
- Milazim Krasniqi, *Dhuna dhe qytetërimi përëndimor /Islami si fillim i historisë/*, Shkup, 2006.
- Mile Babić, *Fukuyamina sekularna eshatologija*, në: Znakovi vremena - Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu, Nr. 11/2001, Sarajevë.
- Mirča Elijade & Joan P. Kuliano, *Vodić kroz svetske religije*, Beograd, 1996
- Mircea Eliade, *Okultizam*, magija i pomodne kulture, Zagreb, 1981.

- Mirko Mirković, *Pravni položaj i karakter Srpske crkve pod turskom vlašću (1459-1766)*, Beograd, 1965
- Mobed Oshidari, *Žaštita životne sredine u zoroastrizmu*, në: Nur – Časopis za kulturu i islamske teme, Beograd, nr. 39/200329.
- Mohammad J. Pirmoradi, *Kritički pogled na eurocentrizam*, Znakovi vremena – Sarajevë, nr. 4/ 1998 ose: <http://www.ibn-sina.net>
- Muhamed Abduhu, *Risaletu et-tenbid*, Sarajevë, 1989.
- Muhamed Filipović, *Islam i terror*, Sarajevë, 1423 h./2002.
- Muhamed Mrahorović, *Filozofijska razmedja islamske dubornosti*, Sarajevë, 2001.
- Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia - A Contribution of Muslim Philosophy*, Sarajevë, 2005.
- Muhammad J. Pirmoradi, *Da li je moguće moderno islamsko društvo*, Znakovi vremena - revistë, Sarajevë, nr. 1/1997; nr. 4/1998 ose: <http://www.ibn-sina.net>
- Muhammed Abdullah Draz, *Agjërimi i Ramazanit*, në disa botime në gjuhën shqipe në Prishtinë, Shkup etj.
- Muhammed Ali Es-Sabuni *En-Nubuuvetu we'l-enbijau*, sipas: Glasnik – časopis Rijasetu IZ BH, Sarajevë, nr. 4 - 6/1996.
- Muhammed Asad, *Islami në udhëkryq*, Prizren, 2002.
- Muhammed Asad, *Poruka Kur'ana*, Sarajevë, 1425 h./2004.
- Muhammed Asad, *Kruga për në Mekë*, Shkup.
- Muhammed Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, botimi II, Gibraltar, 1980.
- Muhammed Ebu Zehreh, *Tarih'ul-medhab'ul-islamijjeti fi's-sijeseti we'l-aka'idi we tarih'ul-medhab'il-fikhijeh*, pa vit dhe vend botimi.
- Muhammed El-Abduhu - Tarik Abdulhakim, *Muka-*

ddimetu fi esbabi ihtrilafi'l-muslimin ..., Kuvait, 1405 h./1984.

- Muhammed El-Gazali, *Huluk'ul-muslimi*, botimi IX, Kajro, 1403/1983.
- Muhammed Filipović, O genezi, dimenzijama, sadržaju i implikacijama optužbi za islamski fundamentalizam u našoj idejnoj i političkoj praksi, në: Nusret Čančar – Enes Karić, *Islamski fundamentalizam – šta je to?*, Sarajevë, 1990.
- Muhammed Hamidullah, *Muhammed a. s. - Život i djelo*, bot. I, I-II, Sarajevë, 1977.
- Muhammed Hamidullah, *Muhammed a.s. - Život i djelo*, pjesa I, Sarajevo, 1983.
- Muhammed Hamidullah, *Uvod u islam*, Visokë, 1973.
- Muhammed Husejn Hejkal, *Hajatu Muhammed*, bot. XIV, Kairo, 1977
- Muhammed Husejn Hejkel, *Život Muhammedov a.s.*, Sarajevë, 1425 h./2004.
- Muhammed Ikbali, *Obnova vjerske misli u Islamu*, botim i II-të i plotësuar dhe i ndryshuar, Sarajevë, 2000.
- Muhammed Ikbali, *Ripërtëritja e mendimit fetar në Islam*, Shkup, 2006.
- Muhammed Iqbal, *Razvoj metafizike u Persiji: Prilog historiji muslimanske filozofije*, Sarajevë, 2005
- Muhammed Jasin, *Priroda çovjeka u islamu*, Sarajevë, 2003 / 1424 h.
- Muhammed Kutub, *Kabesatun min'err-rresuli*, botimi IX, Bejrut, 1404 h./1984
- Muhammed Kutub, *Shkëndija peygamberike*, Shkup, 2002.
- Muhammed Sejid Ahmed El-Musejer, *Për kushtetutën*

- islame*, Kačanik, 1426 h./2005,
- Muhammed Umhazun, *Koncept izučavanja islamske historije*, Sarajevë, 2000.
 - Muhammet Pirraku, *Për kauzën shqiptare 1997-1999*, Prishtinë, 2000.
 - Muharem Omerdić, *Genocid nad muslimanima*, Sarajevë, 2002.
 - Muharem Omerdić, *Prilozi izučavanju genocida nad bošnjacima (1992-1995)*, Sarajevë, 1999.
 - Munxhid, sipas: <http://www.ibn-sina.net>
 - Murad Wilfried Hofmann, *Islam 2000*, Sarajevë, 1423 h. /2003.
 - Murad Wilfried Hofmann, *Islam u 3 mileniju*, Sarajevë, 2004/1425 h.
 - Murad Wilfried Hofmann, *Vlast u Islamu i islamski politički sistem*, në: *Znakovi vremena – Časopis za filozofiju, religiju, znanost i društvenu praksu*, nr. 17. Sarajevë, 2002.
 - Murteza Mutahhari, *Shkaqet e Animit nga Materializmi*, Tiranë, 2003.
 - Mustafa Abd'ul-xhevvad Imran, & Imad Hafaxhi Salim Amir, & Muhammed Abd'ul-fudajl Muhammed Abd'ul-aziz El-Kusi, *El-Xhanib'ul-imaniiji we'l-ablakijji fi'l-islami*, Kajro, 1396–1397 h./ 1976-1977
 - Mustafa Cerić, *Islam između aktivizma i intelektualizma*, në: *Islamski svijet danas*, Zagreb, 1995.
 - Mustafa Es-Sibai, *Es-Sunnetu we mekanetuha fi't-teshri`i-l-islam*, Bejrut, 1976
 - Mustafa Es-Sibai, *Orijentalizam i orijentalisti - za i protiv*, Zenica, 2003.
 - Mustafa Spahić, *Učenje Islama*, Zenica, 2002
 - Mustafa Spahić, *Zemlja bez rodnog lista*, Sarajevë, 2001.

- Mustafa Tahhan, *Aftësimi edukativ islam*, Shkup, 1424 h./2003.
- Musulmanii din Romania, sipas: http://www.islam-ro/despre_musulmani.htm.
- Naim Tërnavë, *Fraksionet në islam*, Prishtinë, 1987.
- Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama*, Libri 1, botimi II, Zagreb, 1976
- Nerkez Smailagić, *Leksikon islama*, Sarajevë, 1990.
- Nerkez Smailagić, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975.
- Nexhat Ibrahimimi, *Aspekte të kontributit të Sami Frashërit në islamologji*, Referat i lexuar në: Konferenca shkencore Shemseddin Sami Frashëri – 100 vjet pas, 19-20 Nëntor 2004, Shkup.
- Nexhat Ibrahimimi, *Aspekte të marrëdhënieve islamo-kristiane në Mesjetë*, Prishtinë, 2004
- Nexhat Ibrahimimi, *Bazat e etikës islame*, Shkup, 2005.
- Nexhat Ibrahimimi, *Imam Ebu Hanifëh dhe Imam El-Maturidiu - perla të akaidit islam*, Prishtinë, 2007.
- Nexhat Ibrahimimi, *Islami dhe kriza e identitetit*, Shkup, 2004.
- Nexhat Ibrahimimi, *Islami dhe muslimanët në tokat shqiptare dhe në Ballkanin mesjetar*, Shkup, 2003.
- Nexhat Ibrahimimi, *Islami në Ballkan para shekullit XV*, bot. II, Prizren, 2000.
- Nexhat Ibrahimimi, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, Shkup, 1998
- Nexhat Ibrahimimi, *Islami në trojet iliro-shqiptare gjatë shekujve*, botimi III, Prishtinë, 2000.
- Nexhat Ibrahimimi, *Islami si provokim global*, Shkup, 2006.
- Nexhat Ibrahimimi, *Shkolla juridike hanefite dhe karakteristikat themelore të doktrinës së saj*, botimi II, Prizren, 2000/1421.

- NIN, javore serbe e dt. 2 korrik, 1989, Beograd.
- Nirman Moranjak Bamburac, Orijentalisticki kanon (recension i veprës së E. Said), në: http://www.openbook.ba/izraz/no0707_nirman,moranjak.htm.
- Noam Čomski, *11 septembar*, Beograd, 2002.
- Noel Malcolm, *Kosova – Një histori e shkurtër*, Prishtinë – Tiranë, 2001.
- Norman Cigar, *Roli i orientalistëve serbë në arsyetimin e gjenocidit mbi muslimanët e Ballkanit*, Shkup, 2004
- Norman Cigar, *Uloga sipërkohës orijentalista u opravdavanju genocida nad muslimanima Balkana*, Sarajevo, 2001.
- Nuray Bozbora, *Shqipëria dhe nacionalizmi shqiptar në Perandorinë Osmane*, Tiranë, 2002.
- Nusret Šehić, *Četnistvo u Bosni i Hercegovini 1918-1941*.
- Osman Emin, *Filozofija arapskog jezika*, Islamska Misao, nr. 67/1984.
- Oto Rudolf, *Sveto*, Sarajevë, 1983.
- Over 53 Milion Muslims live in Europe, në: <http://www.emunion.org>
- Pajazit Nushi, *Fjalor i psikologjisë*, Prishtinë, 1987.
- Paul Findley, *Mjaft me heshtje, pa vend botimi*, 2004
- Piter Skoven, *Crna knjiga o Americi*, Beograd, 2003.
- R. Iveković, *Rana buddhistička misao*, Sarajevë, 1977
- Rade Bozovic, *Udžbenik arapskog jezika sa vježbankom i rječnikom*, Botimi I, Sarajevë, 1984.
- Rahmetullah El-Hindi, *Triumfi i së vërtetës*, Shkup, 1426/1996.
- Rasim Muminović, *Filozofija ideologije*, II, Sarajevë, 1421 h./2000
- Rene Guenon, *Kriza e botës bashkëkohore*, Gjilan, 1997.
- Resid Hafizović, *Osnove islamskog vjerskog morala*,

Zbornik Radova Islamskog Teološkog Fakulteta u Sarajevu, nr. 2/1987, Sarajevë.

- Rešid Hafizović, *Teološki traktati – O načelima islamske vjere*, Zenicë, 1996.
- Rexhep Vokë – Tetova, *Mendime*, Tetovë, 1991/1412.
- Ričard Folk, *Veliki teroristički rat*, Beograd, 2003.
- Risto Tubić (përgatitës), *Britanska filozofija morala – Etičke teorije od XVII do konca XIX vijeka*, Sarajevë, 1978.
- Rober Mantran ed., *Istorija osmanskog carstva*, Beograd, 2002
- Roberto Moroco dela Roka, *Kombësia dhe feja në Shqipëri 1920-1944*, Tiranë, 1994.
- Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid - Kamus Arabij – inklezij*, botimi XV, Bejrut, 2001.
- Rozhe Garodi, *Islami dhe Kultura*, Sarajevë, 1990.
- Rože Garodi, *Islam, kultura i socijalizam*, Sarajevë, 1981.
- Rože Garodi, *Slučaj Izrael*, Zenica, 1998.
- Rože Garodi, *Živi islam*, Sarajevë, 1990.
- Rože Garodi, *Živi islam*, Sarajevë, 2000.
- Rozhe Garodi, *Islami dhe kultura*, Sarajevë, 1991/1411.
- Rudi Supek, *Ova jedina zemlja*, Zagreb, 1978
- S. H. Nasr and O. Leaman, *History of Islamic Philosophy*, part II, Teheran, Iran, pa vit botimi.
- S. H. Nasr, Nepromjenljiva načela Islama i zapadnjačko obrazovanje u islamskom svijetu (nga vepra: *Islamic Life and Thought*, Albany (N. Y.), 1981), *Znakovi vremena - Periodični časopis*, Sarajevë, 1/1997, sipas: <http://www.ibn-sina.net/predstavljanje>.
- S. H. Nasr, *Tri muslimanska mudraca*, Sarajevë, 1991.
- S. Mustafa M. Damad, *Priroda i ekologija*, në: *Nur* -

Časopis za kulturu i islamske teme, Beograd, nr. 11/1996.

- S.H. Nasr, *Tradicionalni islam u modernom svijetu*, Sarajevë, 1994.
- Safet Halilović, *Orijentalizam i orijentalne studije*, në: Mustafa Es-Sibai ose: Novi Horizonti, časopis za naučnu, kulturnu i duhovnu afirmaciju, Sarajevë, nr. 44
- *Sabih'ul-Buharij*, përktheu dhe komentoi në boshnjakisht Hasan Škapur, vëllimi I, Prijedor, 1974.
- *Sabih'ul-Buharij*, përktheu dhe komentoi në boshnjakisht Hasan Škapur, vëllimi III, Prijedor, 1976.
- Sahih'ul-Muslim bi sherh'in-Nevevij, *Kitab'us-sijam*, vëllimi VII, vëllimi VIII, Kajro, 1981
- Sahinler, Menter, *Origjina, ndikimi dhe aktualiteti i qemalizmit*, Tiranë, 1998.
- Said Ramadan, *Das Islamische Recht, Theorie und Praxis*, Botimi II, Wiesbaden, 1996.
- Salih H. Alić, *Arapsko-islamska filozofija*, definicija i značaj u istoriji, në: Prilozi za Orijentalnu filologiju, (Simpozium mbi kulturën arabo-islame prej 18-19. 05. 1973 në Sarajevë), Sarajevë, 1976.
- Sam Keen, *Faces of the Enemy*, Cambridghe & Row, 1986, fq. 29-30 sipas: Ibrahim Kalin, *Roots of Misconception: Euro-American Perceptions of Islam Before and After 9/11*, në: <http://www.muslimphilosophy.com/kalin/Roots%20of%20Misconception-FINAL.doc> (“You can hit an Arab free; they are free enemies, free villains – where you couldn't do it to a Jew or you can't do it to a black anymore.”)
- Sami Frashëri, *Përhapja e islamizmit*, Prizren, 1989/-1410 h.
- Sami Frashëri, *Qytetërimi islam*, Shkup, 2002

- Sami Frashëri, *Qytetërimi islam*, vepra 13, Shkup, 2004.
- Samir Beglerović, *Ka medureligijskome dijalogu bez straha*, në: <http://www.znaci.com/printart35.html>.
- Samuel Enoch Stumpf, *Filozofia – Historia e Problemet*, Tiranë, pa vit botimi
- Samuel P. Huntington, *Përplasja e qytetërimeve dhe ribërja e rendit botëror*, Shkup, 2004.
- Savet ministara državne zajednice Srbija i Crna Gora – Direkcija za informisanje, Beta - Danas, sipas: www.info.gov.yu/saveznavlada/list_detalj
- Sayed Hassan Amin, *Pravni sistemi srednjeg istoka*, Sarajevë, 1998.
- Seid Ramadan, *E drejta islame – Burimi dhe zhvillimi*, Shkup, 2007.
- Sejjid Husein Nasr, *Vodić mladom muslimanu*, Sarajevë, 1998.
- Sejjid Kutub, *Dirasatun islamijeh*, botimi VI, Bejrut, 1403 h./1983, Bejrut.
- Ser Thomas W. Arnold, *Historia e përhapjes së Islamit*, Prishtinë, 2004.
- Seyyed Hossein Nasr – Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, part I-II, Teheran, Iran, pa vit botimi.
- Seyyed Hossein Nasr, *Srveislama*, Sarajevë, 1423 h./2002.
- Seyyed Hossein Nasr, *Tradicionalni islam u modernom svijetu*, Sarajevë, 1994.
- Seyyid Hossein Nasr, *Susret čovjeka i prirode*, Sarajevë, 2001/1422 h.
- Shejh Muhammed El-Gazali, *Tematski tefsir kur'anskih sura*, Sarajevë, 1424 h./2003.

- Sherif Delvina, *Kosova një mit serb apo një realitet historik shqiptar*, Tiranë, 2000.
- Smail Balić, *Zaboravljeni islam*, Wien, 2000.
- Stanimir Spasović, *Bogoslovlje, Uloga srpskog sveštenstva u Karadjordjevom ustanku*, Istočnik – list pravoslavne eparhije kanadske, në: <http://www.istocnik.com/articles/60/bogoslovlje1.html>.
- Sulejman Mašović, *Aktualna problematika muslimana u zapadnoj dijaspori*, në: Zbornik Radova Drugog Simpozija zagrebačke džamije, Zagreb, 1409 h./1989.
- Sulltan Ahmed Kureshi, *Letrat e Muhammedit a.s.*, Shkup, 2004
- Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam i sekularizam*, Sarajevë, 2003.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, 2001.
- Syed Muhammed al-Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, botimi II, Kuala Lumpur, 1993.
- Takvim 1426/1427 / *Kalendar 2006*, Prishtinë, 2005.
- Takvim Islamske zajednice BiH për vitin 1972, Sarajevë.
- Tarik Haverić, *Srednjovekovno filozofijsko nazivlje u arapskom jeziku*, Sarajevë, 1990.
- Tarik Ramadan, *Biti evropski musliman*, Sarajevë, 2002,
- Tarile musulmane ale lumii, *Populatie si resurse*, <http://www.islam.ro/s-capitol-14.htm>.
- Teaching Islam Makes Berlusconi Shudder, në: The Daily Telegraph, 29. 03. 2006, dhe në versionin elektronik: <http://www.nysun.com/article/30020>.
- Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski jezik*, I, Sarajevë, 1973
- Teufik Muftic, *Gramatika arapskoga jezika*, Sarajevë, 1998
- Teufik Muftic, *Klasicna arapska stilistika*, Sarajevë, 1995.

- Tewfik Muhammed Seb'a, *Hakedha nesumu*, Kajro, 1971.
- The Human Rights of Muslims in Bulgaria in Law and Politics since 1878, Sofia, November 2003, BULGARIAN HELSINKI COMMITTEE, MEMBER OF THE INTERNATIONAL HELSINKI FEDERATION FOR HUMAN RIGHTS, sipas: http://www.bghelsinki.org/special/en/2003_Muslims_fm.doc.
- Tijeri Mesan, *11 septembar 2001 - velika prevara*, Beograd, 2002.
- Tomazh Mastnak, *Zoti i blasfemuar dhe demokracia përrëndimore*, Prizren, 1421/2000.
- *Tre hadithe me përkthim dhe komentim*, Prizren, 1413 h./1992
- Ulfe Azizussamed, *Islami dhe Kristianizmi*, Tetovë, botimi II, 1997
- Umer Ferruh, *Tarih'ul-fiker'il-arabijji ila ejjami Ibni Haldun*, Bejrut, botimi IV, 1983.
- Vehbe Ez-Zuhajli, *El-Alakatu'd-duvelijje fi'l-islam: Mukarene bi'l-kanuni'd-duvelijji'l-hadith*, Bejrut, 1981.
- Vil Kimlika, *Multikulturalno gradjanstvo: liberalna teorija manjinskih prava* (Novi Sad: Centar za multikulturalnost, 2001.
- Vilhelm Diltaj, *Izgradnja istorijskog sveta u dubovnim naukama*, Beograd, 1980.
- Vojislav Simić, *Arapaska književnost umejadskog perioda*, në: Mogućnost – književnost, umjetnost, kulturni problemi, nr. 8-9/1979, Split.
- Vojtech Zamarovsky, *Heronjtë e miteve antike. Leksikon i mitologjisë greke dhe romake*, Prishtinë, 1985.
- Vuko Pavičevi, *Bazat e etikës*, Prishtinë, 1981
- Walter Beltz, *Biblijska mitologija*, Zagreb, 1984

- Walter Beltz, *Mitologija Kur'ana - Čeznja za rajem*, Zagreb, 1982.
- Will Kymlicka, *Zapadna politička teorija i etničke relacije u istočnoj Evropi*, Odjek LX, jesen-zima 2002.
- www.rijasetnet.ba
- Xhemaludin Llatiq, *Bazat e pedagogjisë kur'anore*, Prizren, 2002.
- Xhemil Saliba, *El-Mu'xhem'ul-felsefiji bi'l-elfadh'il-arabijeti we'l-frensijeti we'l-inklizijeti we'l-latinijeh*, I-II, Bejrut, 11414 h./1994.
- Xhon Espozito, *Oksfordska istorija islama*, Beograd, 2002.
- Yusuf Al-Qaradawy, *Introduction to Know Islam*, Kajro, 1997
- Ž. Korm, *Prilog multikonfesionalnih društava*, Sarajevë, 1977.
- Ziauddin Sardar i Zafar Abbas Malik, *Islam – kratak pregled kulture i civilizacije*, Sarajevë, 1426 h./2005,.
- Ziya Kazici, *Historia e arsimit islam*, Tiranë, 2001.
- Znakovi vremena - Broj 18-19, zima-prolj. 2003.
- Zoltan Bolek më 30. 03. 2006, nëpërmjet internetit: magyariszlam@freemail.hu.

Treguesi i emrave:*

A

- Abduhu, 22, 106, 338,
381-3, 387-8, 402
Abdulhamid Ahmed Ebu
Sulejman, 156, 444
Abdulhamidi, 147
Abdulmeliku, 313, 316
Abdurrahman Bedeviu,
141, 144
Abdurrahman Suwar
Dheheb, 439
Ademi a. s., 36
Ahmed Alibashiq, 299
Aleksandër Solzhenjicin,
339
Ahmed Deedat, 44
Ahmed Emmini, 144
Ahmed F. El-Ehwani,
117, 119
Ahmet Davutoglu, 331,
340-1
Ahnaton, 385
Akvaviva, 182
Ala El-Fasi, 437
Al-Attasi, 155, 165, 223,
430
Aleksandër Popoviq, 290
Aleksandër Solzhenjici,
339
Aleksandri, 385
Aleksij II, 420
Ali Podrimja, 290
Ali Sheriati, 55, 331, 465
Alij ibn Alij Et-Tahane-
viu, 142
Alija Izetbegoviq, 185,
486
Aliu r.a., 301, 304, 398,
400-1
Amelie-Marie Goichon,
144
Amr ibn Asi, 305, 402
Ann Elizabeth Mayer, 313

* Në treguesin e emrave nuk janë përfshirë emrat e përveçëm si **Allahu xh. sh.** (apo emrat e tjerë që nënkuptojnë Allahun e madhëruar), **Muhammedi a.s.** (apo emrat e tjerë që nënkuptojnë Muhammedin a.s.) për shkak të përdorimit të shumtë.

Annemarie Schimmel, 30
Arija Samaj, 42
Aristoteli, 132, 133, 170,
325
Aurel Plasari, 414

B

Barleti, 413
Behira, 47
Bejhekiu, 116, 390
Beladhuri, 296, 313, 318
Ben Bela, 437
Beni Sadr, 293, 306-8, 311,
315
Bernard Lewis, 259
Biruni, 201
Bojan Dimitrijeviq, 419
Boris Tadiq, 420
Brauns Princetoni, 408
Budi, 413

C

Carlo A. Nalino, 116
Cezari, 385
Cheryl Benard, 199

D

Daniel Buçan, 117-8, 138
Daniel Pipes, 290
Darko Tanaskoviq, 290
David Benjamin Keldani,
411
Davudi a. s., 105
Dejvid Rapupert, 260

Delis Avliri, 128
Dijaul Hakk, 440
Dr. George Carey, 346

E

E. Kanti, 172, 175
E. Koliqi, 414
E. Moren, 224
E. Sadati, 437
Ebu Abdullah
 Muhammed El-Hawa-
 rizmi, 142
Ebu Bekri r.a., 398-9
Ebu Hanife, 21, 30, 176,
302, 371-2
Ebu Jusufi, 176, 304, 315
Ebu Talibi, 47, 295
Ebu Ubejd ibn El-
 Xherrahu, 305
Ebu Xhehli, 310
Edhem Bulbuloviq, 406
Eduard Hofman, 419
Edward Said, 259, 290,
406
Ekrem Murtezai, 138,
181, 353
El-Aziz, 316
El-Esh'ariu, 412
El-Evzaiu, 318
El-Farabiu, 141, 384
El-Gazaliu, 112, 127, 131,
156, 231-2, 235, 241,
380, 384
El-Hallaxhi, 371

Elie Kedouri, 299
El-Karrafi, 295, 302
El-Kindiu, 127, 141-2,
153, 384
El-Lejth ibn Sa'd, 304
El-Me'mun, 384
El-Mewdudi, 60, 75, 77-8,
81, 83-5, 294, 396, 430,
440, 455
El-Mu'temidi, 316
El-Mu'tesimi, 316
El-Mut'im ibn 'Adijj, 296
Elo, 36
Elohim, 36, 46
El-Velid ibn Abdulmeliku,
313
Enes Kariq, 138, 436, 441
Engjell Sedaj, 290
Ernest Renan, 386
Et-Taberiu, 305, 312

F

F. Braudel, 175, 177
F. Dieterici, 141
F. Ferdinandi, 263
F. Gabrieli, 349, 350, 415
F. Hegeli, 172
F. Hiti, 120-1, 152
F. Karçiq, 271, 433
Faraoni, 274
Faruki, 63-4, 156-9, 290,
450
Fatos Nano, 341
Fazlur Rahman, 22, 65,

241, 251, 294, 493
Ferdo Shishiq, 418
Fet'hullah Gylen, 278
Feti Mehdiu, 17, 404, 413
Flavius Josephus, 261
Franc Fanon, 330, 336,
416
Frensis Bekoni, 170
Frensis Fukujama, 193,
258, 334-5
Friçof Shuon, 179, 226,
416
Fukuyame, 193

G

Galile Galileu, 171
Gasper Gjini, 414
Gazaliu, 112, 131, 231-2,
235, 380
Gazi Husrev-beu, 481

Gj

Gjergj Fishta, 414

H

H. Corbin, 73, 142
Habermasi, 172
Hafiz Ali Korça, 413
Halid ibn Velid, 307, 312
Halil Xherr, 149
Hana Fahuri, 149
Hans Dietrich Genscher,
222
Hans Kűng, 188

- Harun Jahja, 262
 Hasan El-Benna, 92
 Hasan Kaleshi, 413
 Hasan Sabbahu, 260
 Hegeli, 181, 332
 Helmut Riter, 412
 Henri Bergson, 122
 Henry Corbin, 120, 127,
 131-3, 139, 142, 144,
 371, 382, 408
 Henry Stubbe, 406
 Hisham ibn 'Amr ibn
 Rebi'a, 296
- I
- I. Faruki, 165
 Ibn Abbasi, 395
 Ibn Abidin, 304, 306
 Ibn Ethiri, 412
 Ibn Hazmi, 162, 176, 302
 Ibn Is'hak En-Nedimi,
 143
 Ibn Kasimi, 313
 Ibn Kethiri, 46, 396
 Ibn Miskewejhi, 384
 Ibn Nedim, 102-3, 127
 Ibn Rushdi, 73, 127-8,
 141, 153, 176, 181
 Ibn Sa'di, 176, 412
 Ibn Sihlan Savixhi, 132
 Ibn Sinai, 127-8, 132-3,
 141-2, 153, 176, 384
 Ibn Tejmije, 303
 Ibn Tufejli, 141
- Ibrahim Dalli, 413
 Ibrahim Madkur, 119,
 120, 138, 141
 Ibrahim Rugova, 290, 409
 Ibrahim a.s., 249, 274
 Ignac Goldziheri, 415
 Ikbali, 22, 30
 Ikromahu, 310
 Imam Buhari, 105
 Imam En-Nevevi, 234,
 307
 Inajat I. Lalani, 274-5
 Irgun Zvai Leumi, 263
 Irinej Bulloviq, 419
 Isa ibn Bestoriani, 316
 Isai a.s., 47-8, 60
 Ismail Kadare, 290, 345
- J
- J. P. Kuliano, 392
 J.W.Goethe, 327
 Jehova, 36
 Judith Miller, 290
 Jusuf El-Karadavi, 76,
 91-2, 100, 111, 295,
 301-2, 304, 306-7, 310,
 312-4, 318, 320, 324,
 438
- K
- Kadhaifi, 440
 Kanti, 90, 175
 Karen Armstrong, 259,
 263

- Kemal Ataturku, 437
 Kiftiu, 116
 Kindiu, 127, 142
 Konstantini II, 300
 Krishti, 45
 Kristian Murad Hofman,
 411
 Kutbi, 289
 Kutlushahu, 303
- L**
- L. Gardeti, 241
 L. Gauthier, 141
 Lahomei Herut Israel, 263
 Lush Gjergji, 290, 345,
 361, 409, 414
- M**
- M. Abduhu, 402
 M. Anawati, 241
 M. Arkun, 202
 M. Asad, 21-2, 155, 289,
 331, 338
 M. Bouyges, 141
 M. Eljajade, 392
 M. Hofman, 234, 288, 442
 Mahmud Abbas Akkad,
 44
 Mahmud Shabestari, 217
 Mahmud Sheltut, 339, 372
 Margoliouth, 415
 Martin Lings, 43, 59-60,
 412, 416
 Masinjon, 415
- Matrënga, 413
 Maturidiu, 21, 64, 381
 Mauricie Bucaille, 411,
 416
 Mawlana Abdul Haqq, 44
 Max Weber, 89
 Mehdi Polisi, 413
 Menassin, 316
 Menes, 385
 Miguel Asin Palasiosi, 144
 Millan Radulloviq, 419
 Mir Damadi, 133
 Mir Sejjid Sherif
 Xhurxhani, 142
 Mir Sejjid Sherif
 Xhurxhanit, 142
 Miroljub Jevtiq, 290, 415
 Mjedja, 414
 Mojsiu, 44, 386
 Muadh ibn Xhebeli, 390
 Muaviu, 316, 402
 Muhammed Abduhu, 22,
 106
 Muhammed Asad, 27, 38,
 44, 53, 155, 183, 250,
 289, 358
 Muhammed Ebu Zehre,
 372, 393
 Muhammed Hamidullah,
 296, 300, 316, 380
 Muhammed ibn Kasimi,
 382
 Muhammed Ikbali, 22, 26,
 200, 242

Muhammed Shejbaniu,
176
Muini, 120
Mulla Sadra, 132
Murad Hofman, 222, 352,
411, 416
Mustafa Abdurrazik, 119

N

Nasiruddin Tusi, 176
Nasri, 82
Nemrudi, 274
Nerkez Smailagiq, 119,
149, 407
Nikolla Herkules, 419
Nikolla Kuzanski., 223
Noli, 345, 414

O

Omer Ibn Abdulazizi,
303, 304
Omer ibn Hattabi, 316
Omer Muhtari, 338
Osama Bin Ladeni, 257,
259
Osmani r.a., 400
Osvald Shpengler, 352

P

P. Bogdani, 345, 361, 409,
413-4
P. Kraus, 141
Paul Findley, 269, 275,
278

Petar Petroviq Njegoshi,
422
Pierrele Aenere, 403
Piro Misha, 290
Platoni, 133, 383

Q

Qafëzezi, 414

R

R. Hafizoviq, 179, 241
R. Muminoviq, 424
R. Qosja, 414
R. W. Southem, 335
Radovan Karaxhiq, 425
Raymond Llull, 405
Raziu, 294
Rene Dekarti, 67, 170
Rene Guenon, 179,-80
Reshid Hafizoviq, 138,
372
Robert Kettoni, 404
Rosalyn Higgins, 266-7
Rozhe Garodi, 117, 119,
128, 181, 229, 306, 353,
412, 416, 447, 465

S

S. H. Amin, 436
S. Hantingtoni, 333
S. Kjerkegor, 182
S. Millosheviq, 419
Sabzivari, 131
Salih ibn Alij ibn Abdullah

ibn Abbas, 318
Salihu, 237
Sami Frashëri, 121, 123,
128, 135, 138, 449
Sanatanist Pandi, 42
Sansahil, 43
Sejjid H. Nasr, 197, 257
Sejjid Kutbi, 289
Sokrati, 366
Solomoni, 46
Stendali, 207
Suheil M. Afnan, 144-5

Sh

Shatobriani, 89
Shehrestani, 116
Shejbe ibn Rebi'a, 296
Shihabudin Suhraverd,
131
Shirin Sinnar, 213, 215,
336

T

T. J. De Boer, 122
T. Muftiq, 273
Taberiu, 312
Tara Shand, 122
Tarik Haveriq, 138
Tarik Ibn Zijadi, 308
Tarik Ramadani, 498
Thomas Carlyle, 408
Thomas W. Arnold, 316,
324, 411, 475

Toma Akuin, 180

U

Umer Ferruh, 117, 139,
379, 527
Umer Ibn Abdulaziz, 302
Ummu'l-harith ibn Ebi
Rebi'ah, 320
Utbe ibn Rebi'a, 296

V

Vereka, 47
Vexhi Buharaja, 413
Vittorio Hoesle, 223
Volteri, 90

Xh

Xh. Naseri, 437, 440
Xhemaluddin El-Afganiu,
338
Xhemaludin Llatiq, 81,
165, 528
Xherberti, 403

Z

Zejd Ibn Thabiti, 400

Zh

Zhak Kusto, 411
Zhan Pol Sartri, 465
Zuhejr ibn Ebi Umejje,
296



Nexhat (S.) Ibrahimii u lind më 1959. Shkollën fillore e kreu në Prizren më 1974, Medresenë në Prishtinë më 1979, kurse Fakultetin e Shkencave Islame në Sarajevë më 1984.

Disa herë është arrestuar dhe burgosur (1981 dhe 1992-1999) për aktivitet fetar dhe nacional. Më 15.12.1999 u kthye në gjirin familjar dhe në mesin e shokëve të tij. Punon në Bashkësinë Islame në Prizren.

Ka përkthyer dhjetëra vepra të zhanreve të ndryshme dhe ka shkruar mbi 20 vepra autoriale; ka shkruar disa qindra artikuj, recensione, vështrime kritike, vlerësime, parathënie e pasthënie për veprat dhe punimet e ndryshme, në dhjetëra gazeta e revista në Kosovë, Maqedoni, Shqipëri, Mal të Zi, Bosnje, ka marrë pjesë në disa simpoziume, konferenca, sesione e tribuna shkencore kombëtare dhe ndërkombëtare etj.

Ka disa projekte të veprave autoriale dhe të përkthimeve që planifikon t'i realizojë në të ardhmen — in sha` Allah.

Nexhat Ibrahimii jeton dhe vepron në Prizren.

.....

Islami dhe muslimanët në dhjetëvjetëshat e fundit janë në epiqendër të opinionit botëror. Për Islamin dhe muslimanët jepen vlerësime dhe gjykime si brenda botës muslimane ashtu edhe jashtë saj. Ato janë një sfidë dhe një provokim për teologjinë, filozofinë, sociologjinë, politikën dhe ekonominë botërore, por edhe për njeriun e zakonshëm

.....

Për fat të keq, intelektualizmin muslimanët pjesërisht e kanë harruar, pjesërisht e kanë shpërfillur dhe pjesërisht e kanë shtrembëruar. Si pasojë e kësaj harrese, shpërfillja e shtrembërimi, muslimanët janë shndërruar nga pronarë të thesarit intelektual botëror në fukarenj, pasues të verbër të vlerave intelektuale, kulturore dhe qytetëruese të padronëve të tyre

ISBN 998958262-9



9 789989 582622

