



DALLIME TË VOGLA

Ligjërimet muslimano-kristiane
të El-Aluanit 2010-2017

Përgatitur nga Richard J. Jones





DALLIME TË VOGLA: LIGJËRIMET
MUSLIMANO-KRISTIANE TË
EL-ALUANIT 2010-2017

Dallime të vogla: Ligjërimet muslimano-kristiane të El-Aluanit 2010-2017 (Albanian)
Përgatitur nga Richard J. Jones

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1445AH / 2023CE

ISBN: 978-9928-126-55-9 Paperback

Translated into Albanian from the English Title:
Fine Differences: The Al-Alwani Muslim-Christian Lectures 2010-2017
Edited by Richard J. Jones

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition
1434AH / 2013CE
ISBN 978-1-56564-555-4 Paperback

IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

PËRKTHIMI	Klodiana Smajlaj
KONSULENT SHKENCOR	Ramiz Zekaj
REDAKTIMI SHKENCOR	Astrit Hykaj
REDAKTIMI GJUHËSOR	Gesjana Halili
KOORDINATORE	Anisa Hykaj
FAQSJA	Jilduza dhe Selmir Pajazetovic
DIZAJNI	Muhamed Hasanovic
BOTUES	Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam www.aiitc.net / contact@aiitc.net
SHTYPUR NGA	Shtypshkronja dhe Shtëpia Botuese "Mileniumi i Ri" Autostrada Tiranë-Durrës, km 26 Cel: +355 672063702 email: info@mileniumiri.al web: www.mileniumiri.al

Të gjitha të drejtat janë të rezervuara. Në varësi të përjashtimit ligjor dhe dispozitave të marrëveshjeve përkatëse të licencimit kolektiv, nuk lejohet asnjë riprodhim i asnjë pjese, pa lejen me shkrim të botuesve.

Pikëpamjet dhe mendimet e shprehura në këtë libër janë të autorit dhe nuk përfaqësojnë medoemos edhe ato të botuesit. Botuesi nuk mban përgjegjësi për saktësinë e adresave të jashtme, ose të faqeve të internetit të palëve të treta, të cituara në këtë botim, dhe nuk garanton se përmbajtja e faqeve të tilla është ose do të vazhdojë të jetë e saktë ose e përshtatshme.

.....
CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Jones, Richard

Dallime të vogla : ligjërimet muslimano-kristiane të El-Aluanit 2010-2017 / Richard J. Jones ; përkth.
Klodiana Smajlaj ; red. shkenc. Astrit Hykaj. - Tiranë : AIITC, 2023. 286 f. ; 21 cm.

Tit. origj.: Fine Differences: The Al-Alwani Muslim-Christian Lectures 2010-2017.

ISBN 9789928126559

1.Feja islame 2.Krishtërimi 3.Marrëdhënie ndërfetare
27 -67 :28 (082)

.....



DALLIME TË VOGLA: LIGJËRIMET MUSLIMANO-KRISTIANE TË EL-ALUANIT 2010-2017

Përgatitur nga Richard J. Jones

Përkthimi
Klodiana Smajlaj



Tiranë, 2023



Botimi i këtij libri u mbështet nga Instituti Ndërkombëtar
i Mendimit Islam (IIIT) dhe Qendra për Studime të Avancuara (CNS).



Përmbajtja

Shënim	7
Parathënie	9
Fjala e botuesit	13
1. Nga Bagdadi në Lisburg: Një lider i <i>el-Ta'arufit</i>	17
<i>Zejneb Aluani</i>	
2. Uashingtoni si vendtakim ndërmjet muslimanëve dhe kristianëve.....	29
<i>Richard J. Jones</i>	
3. Vendosja e paqes: Islami dhe Perëndimi.....	51
<i>Abdul-Aziz Said</i>	
4. Kostoja e ndërmjetësimit: Kush paguan?	61
<i>Richard J. Jones</i>	
5. Mirëqenia ekonomike, ndarja e punës dhe tre dimensionet e Islamit..	77
<i>Ualid El-Ansari</i>	
6. Puna dhe veprat e mira.....	123
<i>Richard J. Jones</i>	
7. Ligji Islam dhe Ligji i vendit.....	137
<i>Azizah Y. al-Hibri</i>	
8. Ligji fetar dhe ligji civil i martesës në Shtetet e Bashkuara të Amerikës	145
<i>Richard J. Jones</i>	
9. Kurani dhe Njerëzit e Librit.....	161
<i>Seyed Amir Akrami</i>	
10. Njerëzit e Shkrimit të Shenjtë: Një përgjigje kristiane	181
<i>Pim Valkenberg</i>	

11. Dhuna në emër të fesë.....	203
<i>Anthony C. E. Quainton</i>	
12. Dhuna në emër të Islamit: Zanafilla, zhvillimet dhe tjetërsimet premtuese.....	211
<i>Amr Abdalla</i>	
13. Nacionalizmi afrikan dhe efektet e tij në marrëdhëniet ndërfetare.....	225
<i>Sulayman S. Nyang</i>	
14. Dialogu ndërfetar dhe qeverisja në Afrikë: Përgjigje ndaj Sulayman Nyang	235
<i>Kwasi Kwakye-Nuako</i>	
15. Fondacioni Kuranor i Tolerancës Ndërfetare	243
<i>Abdulaziz Sachedina</i>	
16. Besimet fetare në një shoqëri pluraliste.....	265
<i>Daniel A. Madigan</i>	
Pasthënie	281
Shtojcë: <i>Unë jam musliman</i>	283
Kontribuesit	285



Shënim

“Krahasimet janë të përçmueshme”, thuhet në një shprehje. Kjo është e vërtetë kur bëhet fjalë për krahasime që bëhen për të mëtuar epërsinë e diçkaje mbi një tjetër. Por një pohim i tillë nuk vlen për këtë vëllim të punuar nga Richard Jones, ku parashtrimet paralele të të krishterëve dhe muslimanëve, nxjerrin në pah dallimet mes tyre, pa praninë e paragjykimeve polemizuese, por më shumë në frymën e një “ekumenizmi pranues” dhe të një shkëmbimi të mirash e bekimesh. Çështjet e përfshira në kumtesa i përkasin një game të gjerë, si: shpërngulja dhe integrimi, reagimi ndaj dhunës, ndërmjetësimi, etika e punës, ligji, pluralizmi - çka dëshmon se dialogu kristiano-musliman përbën një fushë të pasur. Vëllimi në fjalë do të zgjojë interesin e shumë kategorive të lexuesve.

Michael L. Fitzgerald, M.Afr.

Nunc Apostolik

Ish-President i Këshillit Pontifikal për Dialog Ndërfetar



Parathënie

Eksperti ndërkombëtar, i njohur dhe i respektuar në fushat e teorisë ligjore islame, jurisprudencës (fik'h) dhe usul el-fikhut, Taha J. el- Aluani (1935-2016) u diplomua në Universitetin e El-Ezherit, President i Universitetit të Kordobës në Ashburn, Virxhinia, Shtetet e Bashkuara (ku ka mbajtur edhe postin e Imam el-Shafiut në Teorinë Ligjore Islame në Shkollën e Shkencave Islame dhe Sociale), si dhe një nga themeluesit e njëkohësisht edhe president i një mandati në IIIT. Ligjëratat e tubuara në këtë vëllim janë mbajtur në periudhën ndërmjet viteve 2010-2017, në një seri prezantimesh të sponsorizuara nga Shoqëria Teologjike Amerikane, si dhe janë emërtuar në nderim të tij. Si një autor dhe kërkues produktiv, El-Aluani shkroi mbi një sërë temash, duke prezantuar kryesisht perspektivën teologjike islame në shumë prej çështjeve që hasen në shoqërinë moderne.

Këto tema janë përkthyer në gjuhët kryesore, duke e bërë emrin e tij të njohur kudo në botën muslimane dhe atë perëndimore, si te lexuesit anglishtfolës, ashtu edhe tek ata që nuk e flasin anglishten dhe arabishten. Logjika e tij e thellë dhe depërtuese u jep një vlerë dhe rëndësi të madhe veprave të tij.

El-Aluani ishte lider në fushën e tij dhe besonte fort në dialogun ndërmjet besimeve dhe kulturave të ndryshme.

Qëllimi i tij ishte nxitja e të kuptuarit dhe respektit ndaj interpretimeve të ndryshme të së Shenjtës nga Tjetri, me synim forcimin e marrëdhënieve të bazuara në atë frymë. Ai e pati kuptuar se thelbi i perceptimeve të brendshme dhe shpirtërore i atyre që pijnë nga burimi i tjetrit në vend të të vetit, është një grup themelesh teologjike, të përbashkëta për të gjitha besimet dhe mbi të cilat mund të nisë një diskutim i mëtejshëm. Fuqia e besimit është ajo që bashkon, dhe njohja e të përbashkëtave nëpërmjet komunikimit është një nga mënyrat për ta arritur një gjë të tillë, si dhe një ndër elementët më të rëndësishëm të vizionit largpamës të El-Aluanit. Në mënyrë që kjo të arrihet vërtet, duhen lejuar ithtarët e besimit të flasin vetë, çka do të thotë se atyre u duhet mundësuar të paraqesin lirisht të kuptuarin e tyre mbi traditat shpirtërore që zbatojnë dhe që brumosin kuptimin dhe qëllimin e tyre për jetën dhe marrëdhënien e njerëzimit me Zotin sipas këndvështrimit të tyre. Në përpjekje për të vazhduar trashëgiminë (traditën e trashëguar) e El-Aluanit, IIIT-ja ka ofruar pikërisht këtë: një platformë ku njerëzit të mund të “flasin vetë”, pra të parashtrojnë perspektivën e besimit të tyre. Pika kulmore e kësaj platforme është pikërisht kjo antologji.

Secili prej kontribuesve paraqet stilin e tij unik të shpjegimit dhe të interpretimit, bazuar në perspektivën teologjike, prej së cilës ata zgjedhin të shohin pozitën e tyre shpirtërore. Tematikat e trajtuara janë të larmishme dhe nuk u shmangen disa pikave ku ka pasur papajtueshmëri ndër vite, por nuk lënë pa trajtuar as të vërtetat universale. Qasja më e rëndësishme e ofruar është ajo e dialogut të hapur dhe të matur. Në këtë mënyrë, na mundësohet njohja me një paraqitje informuese të traditave dhe trashëgimisë shpirtërore të të tjerëve, si dhe kuptimit të brendshëm që ata u japin çështjeve që kanë zgjedhur të diskutojnë në lidhje me besimin e tyre.

Dialogu nuk është gjë e lehtë, për shkak se ai, si pikënisje, e nxjerr individin nga zona e rehatisë dhe kërkon prej tij përpjekje

mendore dhe zgjerim të horizontit. Por në fund, dialogu ka dobi të shumta. Ese të tilla, sikurse ato në këtë antologji, janë tërheqëse. Mes rreshtave, lexuesi nis të ndërtojë një imazh më të qartë të aspiratave të larta dhe të qëllimeve fisnike, duke vënë në fokus të përbashkëtat. Pa dyshim, lexuesit do të pajtohen vetëm me disa nga qëndrimet e mbajtura dhe nuk do të jenë dakord me disa të tjera. Dhe ky është pikërisht qëllimi: që të zbulohen të përbashkëtat dhe dallimet, e të përvetësohet një urtësi edhe më e madhe. Kjo urtësi është pikërisht ajo që El-Aluani e konsideronte “fuqi e besimit për të bashkuar”. Ripohimi i rrugëtimit të përbashkët shpirtëror drejt Zotit dhe i përgjegjësisë ndaj njerëzimit, janë detyra e të gjithëve ne, si dhe ilaçi kundër fanatizmit, paragjykimit dhe të gjitha ideologjive që nuk u qëndrojnë besnike ndjenjave njerëzore të dhembshurisë dhe të drejtësisë. Bëhet fjalë për një vizion më gjithëpërfshirës, që nevojitet në mënyrë urgjente në këto kohë të trazuarra dhe nihiliste dhe që do të shërbejë jo vetëm për të sfiduar natyrën e paqëndrueshme të ndryshimit politik, por gjithashtu edhe për të frenuar valën e një versioni laik gjithnjë e më në rritje të vendit që zë njerëzimi në kozmos, version i cili po zë vendin kryesor në imagjinatën njerëzore dhe po çrrënjos ortodoksinë tradicionale në të gjitha fetë, dhe si pasojë, edhe kodin e shenjtë moral që përcaktonte dikur se si duhet të sillemi ndaj vetes dhe të tjerëve.

Kjo antologji është një hap konkret në drejtim të vizionit të madh të përmendur më lart. Pikëpamjet dhe opinionet e paraqitura në të, nuk janë domosdoshmërisht ato të IIIT-së. Më shumë, kjo është një iniciativë eksperimentale dhe një platformë e hapur për të inkurajuar marrëdhëniet ndërmjet anëtarëve të besimeve të ndryshme dhe për të mundësuar ndërveprimin ndërmjet komuniteteve përkatëse.

Në rastet kur në tekst përmenden data sipas Kalendarit Islam (hixhra), ato shënohen me shkurtësën AH. Në raste të tjera, ato paraqiten sipas Kalendarit Gregorian dhe kur është e

nevojshme shkruhen me shkurtesën CE. Fjalët në gjuhën arabe paraqiten me shkronja të pjerrëta, përveç atyre që kanë hyrë në përdorim të përditshëm. Shenjat diakritike u janë shtuar vetëm emrave arabë që nuk konsiderohen si bashkëkohorë.

Qysh prej themelimit të tij në vitin 1981, IIIT-ja ka shërbyer si një qendër e rëndësishme për mbështetjen e përpjekjeve akademike serioze. Për këtë qëllim, përgjatë dekadave, ai ka udhëhequr një sërë programesh kërkimi, seminare dhe konferenca, si dhe ka botuar vepra akademike të fushës së shkencave sociale dhe teologjisë, të cilat deri më sot arrijnë një numër prej më shumë se shtatëqind titujsh në gjuhën angleze dhe arabe. Shumë prej tyre janë përkthyer edhe në gjuhë të tjera kryesore.

Falënderojmë kontribuesit: Botuesin, Prof. Richard Jones, stafin e punës dhe të botimit të IIIT-së, si dhe të gjithë ata që u përfshinë në mënyrë të drejtpërdrejtë ose të tërthortë në përgatitjen e këtij libri.

Maj 2020



Fjala e botuesit

“Bashkim ndërmjet shoqërive dhe individëve, pavarësisht dallimeve tona të përhershme”, është tema e dialogut muslimano-kristian të zhvilluar për tetë vjet në Uashington D.C. Në këtë dialog, ashtu sikurse edhe në teatër, përpjekjes sonë i kanë dhënë formë skena, personazhet dhe skenari.

Skena jonë është kryeqyteti i një kombi 200-vjeçar emigrantësh. Aty vijnë vazhdimisht emigrantë nga zonat e luftës dhe të varfërisë, të tilla si: Azia e Jugut, Afrika Perëndimore dhe Lindore, si dhe Lindja e Mesme. Ndër këta emigrantë ka profesionistë dhe shkollarë. Kontratat dhe punësimi nga ana e qeverisë së këtij kryeqyteti tërheqin njerëz nga të gjitha anët e Shteteve të Bashkuara të Amerikës, për të punuar ose për të ndjekur aty një nivel më të lartë edukimi. Universitetet lokale i kanë shtuar studimet fetare në kurrikulat e tyre. Shkollat teologjike kristiane të zonës kanë krijuar hapësirë edhe për studimet hebraike dhe islame. Edhe Uashingtoni ka një numër të konsiderueshëm të të konvertuarve në Islam.

Trupa e personazheve ngërthen brenda vetes shkollarë, të cilët i kanë dhënë ndihmesë Departamentit të Shtetit të ShBA-ve, për të gjetur gjuhën e përbashkët ndërmjet qeverive islame dhe atyre perëndimore. Pjesa tjetër janë shkollarë dhe klerikë

të përfshirë thellësisht në përcjelljen e traditës së vet, por që u kanë kushtuar kujdes edhe besimtarëve që ndjekin shtegun tjetër të shenjtë. Të gjithë ata kanë shkuar përtej *sipërfaqes së plasarit*, në kërkim të përbashkimit.

Skenari ynë zhvendoset nga shqetësimet e ndjera, te bindjet e themelta. Në vitin 2007 nisi një dialog ndërmjet John W. Crossin, një prifti të Urdhrit të Shën Francis de Sales, - i cili kërkoi të hapej dera e Konsorciumit Teologjik 40-vjeçar të Uashingtonit, që deri atëherë ishte kristian, - dhe Ahmed Aluanit, të birit të dijetarit irakian të Jurisprudencës Islame, Taha Xhabir el-Aluanit. I riu Aluani ishte në kërkim të një institucioni për realizimin e projektit të të atit, që synonte lidhjen e dijes islame me shkencat sociale perëndimore. Teksa shkollat kristiane, anëtare të Konsorciumit, nisën t'i çmonin si diçka të vlefshmet kurset pasuniversitare me lektorë si muslimanë, ashtu edhe kristianë. Një dijetar sudanez i Ligjit Islam, njëkohësisht edhe themelues i dy xhamive në rajonin e Uashingtonit, Muhamed Adam el-Sheikh, u bë i pari prej disa bashkëmësuesve muslimanë. Duke pasur shembullin e Dr. Taha-së, i cili në vendin e lindjes, Bagdad, kishte hapur dyert e xhamisë së tij sunite për fqinjët shiitë, - në mënyrë që të mund të dëgjonin gjërat për të cilat ai fliste e mësonte, - edhe Konsorciumi Teologjik i Uashingtonit nisi të ftonte publikun për t'i dëgjuar këta dijetarë që u jepnin shpjegime homologëve të tyre.

Këta kapituj ilustronjë të menduarit e muslimanëve dhe kristianëve, në dyshe, në lidhje me kërcënimet aktuale ndaj integritetit social dhe personal:

A duhet të nxisin konflikt social idetë dhe emocionet fetare?
Kush e paguan koston e ndërmjetësimit të konfliktit?
Cila është mënyra e duhur për vlerësimin e përpjekjes njerëzore?
Ç'rol duhet të luajë Ligji Islam për familjen, në të Drejtën Civile Amerikane?
Termi "Popujt e Librit", a ka kuptim nderues apo përçmues?

Mendimtarët muslimanë dhe kristianë thellohen në bindjet themelore përkatëse, duke i adresuar këto çështje që krijojnë ndasi mes palëve. Herë pas here, palët e përfshira në diskutim arrijnë pajtimin. Ata i shpjegojnë gjithmonë dallimet e vogla mes tyre. Pavarësisht frikërave publike dhe dyshimeve private, dyert e Konsorciumit Teologjik të Uashingtonit mbeten të hapura. Kapitujt në vijim ju ftojnë të bëheni pjesë e këtij misioni përbashkues.



1. Nga Bagdadi në Lisburg: Një lider i *el-Ta'arufit*

Zejneb Aluani

TEMA: Që nga fryma e një familjeje tregtare irakiane, - e cila e konsideronte kënaqësinë e klientit si diçka të domosdoshme, - e deri te të qenurit dijetar i Ligjit Islam në Uashington, i cili bënte gërshetimin ndërmjet arsyes dhe Shpalljes, Taha Xhabir el-Aluani kaloi një jetë duke u marrë me të vërtetat që, në dukje, ngjanin kontradiktore. Vajza e tij e sheh jetën e të atit si një mishërim të konceptit Kuranor, të pastrimit të mendjes nga ana e individit, duke ndërvepruar me njerëz dhe mendime të ndryshme.

Vitet e hershme

Babai im i ndjerë, Dr. Taha Xhabir el-Aluani, u lind në vitin 1935 dhe u rrit në Falluxha të Irakut. Falluxha është një qytet i përzierë nga ana etnike dhe fetare në provincën irakiane të el-Enberit, e ndodhur afërsisht 70 km në perëndim të Bagdadit, përgjatë lumit Euftrat. Në këtë zonë, e cila banohej nga hebrenj, kristianë, muslimanë dhe sabianë (një prej komuniteteve më të lashta)¹,

1 Sabianët ishin fqinjë, shokë klase dhe kolegë me ne. Ata njiheshin për zotësinë e tyre në përpunimin e arit dhe të argjendit. Sabianët (arabisht: الصابئة) kanë

im atë ishte i ekspozuar ndaj një larmie të shumtë idesh dhe parimesh, të cilat e ndihmuan që të farkëtonte sistemin e tij plot vlera, të karakterizuar nga toleranca, mëshira, vetëpërmbajtja dhe pranimi i tjetrit.

Që në vogëli, ai qe rritur brenda një ambienti fetar, i cili mbështeste ndërveprimin e sinqertë dhe *ta'aruf-in* (koncepti Kuranor i njohjes së njëri-tjetrit), në vend të largimit dhe ndasisë, që ndodhin zakonisht nga paragjykimet e përcaktuara nga normat shoqërore.

Në Kuran thuhet:

“O njerëz! Në të vërtetë, Ne ju krijuam ju prej një mashkulli dhe një femre dhe ju bëmë popuj e fise, për ta njohur njëri-tjetrin. Më i nderuari prej jush tek Allahu është ai që i frikësohet më shumë Atij. Vërtet, Allahu është i Gjithëdijsëm dhe për Atë asgjë nuk është e fshehtë (49:13).²

Pjesa më e madhe e familjarëve të babait ishin tregtarë, kështu që ta'aruf-i gjendej në thelb të jetesës së tyre. Myshteritë njiheshin me emra dhe shërbimi i ofrohej gjithkujt që i hidhte sytë mbi mallrat. Si djalë i ri, im atë e kalonte kohën duke ndihmuar në biznesin e familjes. Ai e vëzhgonte ndërveprimin njerëzor në mënyrë të drejtpërdrejtë duke parë babain dhe xhaxhallarët e tij teksa komunikonin me blerës të ndryshëm. Ata ishin gjithmonë të respektueshëm dhe të sjellshëm, veçanërisht me blerësit që u përkisnin kulturave të ndryshme nga e vetja. Natyra kureshtare e tim eti e shtynte atë të kërkonte vazhdimisht arsyen sepse njerëzit i zgjidhnin ideologjitë përkatëse, e përgjatë këtij procesi ai sfidonte edhe vetë besimin dhe bindjet e tij. Në shumë raste,

qenë një grup fetar i përmendur tri herë në Kuran si “Njerëzit e Librit”. Ata përmenden në suret: 2:62, 5:69 dhe 22:17: (“Vërtet, si ata që kanë besuar, ashtu dhe hebrenjtë, sabi’inët, të krishterët, mexhusitë 207 e idhujtarët, Allahu do t’i gjykojë drejt të gjithë Ditën e Kiametit. Nuk ka dyshim, se Allahu është dëshmitar për çdo gjë.”)

2 Kuran u shpall në gjuhën arabe dhe teksti në këtë gjuhë është ruajtur në formën e tij origjinale. Ai është përkthyer në pjesën më të madhe të gjuhëve të botës. Megjithatë, vetëm teksti origjinal pranohet si hyjnor.

ai thoshte se duke i kuptuar besimet e njerëzve të tjerë dhe duke i dëgjuar mendimet e tyre, ti sfidon njëherësh edhe të tuat, një proces që në fund do të të çojë drejt një sistemi më të pastër besimi. Ky lloj të kuptuari ka në qendër konceptin Kuranor të *ta'aruf-it*, një proces pastrimi të mendjes dhe arsyes së individit nëpërmjet ndërveprimit me njerëz dhe mendime të ndryshme.

Nga ana gjuhësore, *'A-r-f*, është rrënja e fjalës *ta'aruf*, që do të thotë: të dish, të njohësh, të zbulosh dhe të kuptosh njëri-tjetrin. Kjo fjalë është e lidhur ngushtë me termin *'zeuxh'*, që do të thotë *"palë, çift"*. Njerëzimi konsiderohet në Kuran si një familje e vetme, ose si farefisni, njësi e cila nuk mund të ekzistojë pa praktikën e *ta'aruf-it*.

Kurani nënvizon rëndësinë e komunitetit dhe e përshkruan në detaje krijimin e lidhjes së fortë ndërmjet anëtarëve të tij, ku *"të tjerët"* shihen si një zgjatim i vetes dhe jo të ndarë si një trup më vete. Një qasje e tillë nxit bashkëpunimin ndërmjet njerëzve të ndryshëm për të arritur njohjen e njëri-tjetrit, për të ndarë mes veti dijen, çka çon në ngritjen e një kulture të larmishme. Kjo është mënyra se si im atë e shihte konceptin e *ta'aruf-it*.

Metodologjia e *ta'arufit* të tim eti i mundësoi atij t'i shihte ndryshimet mes njerëzve si një mundësi për të përmirësuar veten, - koncept që ia ngriti lart vlerën jetës dhe ndërveprimit të çdo qenieje njerëzore, siç e shpjegon edhe Kurani kur thotë:

Në të vërtetë, Ne i kemi nderuar bijtë e Ademit: ua kemi bërë të mundur që të udhëtojnë në tokë dhe në det, u kemi dhënë ushqime të mira e të lejuara dhe i kemi ngritur lart mbi shumë prej atyre që kemi krijuar. (17:70).

Ndonëse kjo metodologji e bëri të cënueshëm prej të tjerëve, ai u referohej përherë fjalëve të Profetit (*Paqja qoftë mbi të!*): *"Asnjë prej jush nuk ka besuar me të vërtetë, derisa të dojë për vëllain apo fqinjën e tij atë që do për veten"*.³

3 *Sahih Buhari dhe Muslimi.*

Kjo metodologji e udhëhoqi çdo aspekt të jetës së tij, duke përfshirë edhe veprimtarinë tregtare. Për të, konkurrenca e shëndetshme dhe produktiviteti në biznes nuk nxiteshin nga shtimi i përfitimeve individuale, por nga shkalla e kënaqësisë që buronte nga myshteritë dhe fqinjët. Ishin dobietë e këtyre të fundit, dhe jo ato të vetat, që shërbyen si barometër suksesi për biznesin e familjes. Familja e shihte si përgjegjësi të vetën, që t'i trajtonte blerësit mirë, kështu që këta të fundit do të sillnin blerës të tjerë në treg, çka nënkuptonte një shtim të tregtisë si për ata vetë, ashtu edhe për fqinjët e tyre. Sipas pikëpamjes së tyre, prirja e paekuilibruar për të mbledhur pasuri personale, e çon njeriun drejt lakmisë dhe egoizmit, të cilat i bëjnë dëm si atij, ashtu edhe shoqërisë në tërësi. Islami kërkon prej individëve të pasur dhe të suksesshëm, që ndër bamirësitë e tjera, të ndihmojnë ata që kanë përreth, duke i mbështetur financiarisht dhe duke kontribuar në zonën ku jetojnë nëpërmjet ngritjes së institucioneve edukuese, jetimoreve dhe dhënies së bursave për studentët. Qyteti i tim eti funksiononte plotësisht si një mikrokozmos i këtij koncepti. Kjo mendësi iu kundërvu lakmisë dhe egoizmit ekzistues dhe potencial të tregut, për të nxitur krijimin e një atmosfere pozitive ngjitesë, e cila në vetvete mundësoi lulëzimin e qytetit.

Ndikimi i metodologjisë së *Ta'aruf-it* në veprimtarinë akademike të Taha-së

Metodologjia e *ta'arufit* të tim eti ishte dritë udhërrëfyese në rrugëtimin e tij drejt reformimit të mendimit islam. Në një rast, ai pohoi se disa dijetarë bashkëkohorë muslimanë nuk po e respektonin etikën e mospajtimit, duke dëshmuar fatkeqësisht, se ata po angazhoheshin në mospajtime të pashëndetshme mbi çështje të parëndësishme të jurisprudencës, ndërkohë që linin të patrajuara ato më seriozet, çka shkaktonte ndasi ndërmjet umetit.

Ky realitet e motivoi atë të shkruante librin e tij me famë botërore “Etika e mospajtimit në Islam”⁴, një vepër revolucionare që paraqiti një model bashkëkohor të mospajtimit, të bazuar në mënyrën me të cilën dijetarët e hershëm muslimanë e ushtronin lirinë e tyre intelektuale, duke ruajtur respektin maksimal për kundërshtarët e tyre. Ai u bëri thirrje dijetarëve që të rivendosnin lidhjen ndërmjet dijes dhe etikës, që t’u përmbaheshin parimeve dhe rregullave të supozimit e deduksionit, si dhe të caktonin sferat e pajtimit dhe të bashkëpunimit, me objektivin e arritjes së solidaritetit musliman. Ai besonte se duhej riezaminuar çdo dije që mbështeste konfliktin, armiqësinë dhe trazirat. Për ta dëshmuar këtë filozofi të tij të riezaminimit, ai e ripunoi librin e vet dyzet vjet pas botimit fillestar. Ai donte të sigurohej se në të ishin paraqitur në mënyrë të drejtë të gjitha opinionet e ndryshme, duke hequr prej aty anësitë personale që mund të përkrahnin një ide të caktuar mbi një tjetër.

Në një tjetër rast, ai shkroi veprën “Drejt një *fiqh’u* për pakicat: disa reflektime themelore”⁵, e cila u përpoq të krijonte një ligjërim të pasur intelektual mbi mënyrën se si ligjet dhe etika fetare mund të përforcojnë përkatësinë qytetare dhe mund të përshtaten për të përmbushur nevojat praktike të një popullate dinamike muslimane ngado nëpër botë. Libri u bazua në pikëpamjen e tij se çdo komunitet i vogël, anëtarët e të cilit ndërveprojnë me njëri-tjetrin, - bazuar në besimin se njerëzimi është një familje e udhëhequr nga vlerat universale, - është komuniteti më i mirë. Shtysë për këtë ishte përvoja e tij e rritjes në Faluxha. Ai besonte se Mesazhi i fundit i Zotit i ishte dhënë Profetit Muhamed dhe se të gjithë profetët dhe të dërguarit kanë ardhur me një mesazh të përbashkët, atë të besimit dhe të pohimit të njëshmërisë së Zotit. Ai thekson se objektivat më të larta Kuranore janë:

4 Libri i tij *Ethics of Disagreement in Islam* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1993), 3rd edn. 2011.

5 Taha Jabir al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections* (London and Washington: IIIT, 2003).

- a) *Teuhidi* (të besuarit dhe të pohuarit e njëshmërisë së Zotit);
- b) *Tezkija* (largimi i së keqes prej njerëzimit dhe shoqërisë), e së bashku me të edhe procesi i rëndësishëm i të ndërtuarit të *takua*-s (vetëdija për Zotin), e cila e tejkalon spiritualitetin individual;
- c) *Umrān-I* (të ndërtuarit e një qytetërimi që ka në bazë të tij vlerat, me qëllim arritjen e së mirës dhe të harmonisë ndërmjet njerëzimit dhe të vetë universit.).

Këto janë shpërfaqje të qëllimit, që qëndrojnë pas krijimit të botës dhe të njerëzimit prej Zotit, si dhe një kriter thelbësor nëpërmjet të cilit gjykohet dhe duhet të udhëhiqet sjellja njerëzore.⁶ Kështu, ai promovoi konceptin e *fikh el-ta'ajjush*, të kuptuarit e jetesës së përbashkët në harmoni. Ky koncept ka në qendër të tij një komunitet ideal që përkujdeset për mirëqenien, sigurinë dhe lumturinë e anëtarëve të tij, pavarësisht, racës, fesë apo besimit të tyre.⁷

Reformator musliman dhe mendimtar human

Ndonëse im atë njihet përgjithësisht si një reformator dhe mendimtar musliman, ai e konsideronte veten më shumë si një mendimtar human, që i shihte gjërat nëpërmjet lenteve islame. Përpjekja e produktivitetit të tij intelektual u përqendrua në reformimin e njerëzimit nëpërmjet mendimit ligjor islam. Në themel të paradigmës së tij intelektuale ishte bindja se dijetarët duhet të bëjnë në mënyrë të vazhdueshme rivlerësimin e mendimeve islame të kohës dhe të hartojnë metodologji të reja, që ndihmojnë në të kuptuarit e drejtë të rregullave autentike

6 Zainab Alwani, "Maqāṣid Qur'āniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and *Fiqh al-Aqalliyāt*", *The Muslim World*, Vol. 104, Issue 4, October 2014, f. 465–487.

7 Shih përmbledhjen e shkrimeve të tij: *Shaykh Taha Jabir al-Alwani: Issues in Contemporary Islamic Thought* (London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 1426/2005).

dhe atyre të kohës. Thirrja e tij për reformë islame u strukturua dhe mori trajtën e një projekti për islamizimin e dijes.⁸ Sipas tij, subjektet që kishin nevojë për reformë urgjente ishin: burimet e dijes, lidhja ndërmjet arsyes dhe Shpalljes hyjnore dhe objektivat Kuranore. Hapi i parë i formulimit të sintezës së propozuar prej tij, e ripërcakton dijen duke u bazuar në epistemologjinë islame. Sipas këtij ripërcaktimi, dija duhet të përftohet duke studiuar udhëzimet e Kuranit si burimi i vetëm i dijes, si dhe “sunetin, si burimi që e shpjegon dhe e qartëson Kuranin, dhe ç’është më e rëndësishmja, si një burim që i mishëron dhe i vë në jetë mësimet dhe metodologjinë e tij.”⁹ Ai e shtjellon këtë strategji duke e përvijëzuar në gjashtë pikat e mëposhtme:

1. Artikulimi i paradigmës islame të dijes (epistema e teuhidit), në të cilën besimi mund të transformohet në një forcë krijuese dhe dinamike intelektuale, e aftë për të dhënë zgjidhjet e duhura ndaj çështjeve themelore. Islamizimi i dijes nënkupton që vlerat më të larta të sheriatit dhe fryma e mësimëve islame e kanë bazën e tyre në besim.¹⁰
2. Hartimi i një metodologjie Kuranore që do t’u mundësojë njerëzve të trajtojnë me efikasitet çështjet historike dhe bashkëkohore. Ndërthurja e Kuranit, si një burim i dijes, me njohuritë e shkencave natyrore dhe sociale, do t’i fuqizojë këto të fundit dhe do t’i ndihmojë ato të japin kontributin e duhur në krijimin e vlerave që mbështesin jetën njerëzore, duke i lidhur me qëllimin për të cilin është projektuar vetë krijimi.

8 Shih: “*Maqāshid Qur’āniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyāt*”, f. 474-475.

9 T. J. al-Alwani and I. D. Khalil, *The Qur’an and the Sunnah: The Time-Space Factor*, Occasional Papers 3, revised edn. (London: The International Institute of Islamic Thought, 1995), f. 28.

10 Zainab Alwani, “*Maqāshid Qur’āniyya: A Methodology on Evaluating Modern Challenges and Fiqh al-Aqalliyāt*”, f. 471-472.

3. Rishikimi dhe rivlerësimi i shkencave tradicionale Kuranore. Im atë ishte i vetëdijshëm se shkencat tradicionale islame vërtiteshin kryesisht rreth Kuranit dhe Hadithit, si edhe ishin përshkruese për nga natyra e tyre. Në këtë mënyrë, ato përqendroheshin në analizimin e tekstit, kryesisht nga perspektiva leksikore dhe retorike. Kurani kuptohej nëpërmjet interpretimit (*tefsīr*). Sipas tij, ishte i domosdoshëm hartimi i një metodologjie të re për leximin e Kuranit si burim i dijes.¹¹ Me qëllim që dijetarët dhe kërkuesit të nxirrnin përfundime autentike, e madje edhe të mund të formulonin pyetje të shëndosha nga vetë brendësia e Kuranit, ai propozoi *tefsīr el-Kur'ān bi el-Kur'ān* (interpretimin e Kuranit nëpërmjet vetë Kuranit), si një mënyrë efikase për një angazhim serioz akademik ndaj tekstit të shenjtë.¹² Metodologjia e tij theksonte se Kurani duhet të kuptohet nga vetë brendësia e tij nëpërmjet unitetit të strukturës dhe gjuhës e ligjërimit të vet hyjnor. Kjo metodologji sugjeron që muslimanët duhet ta lexojnë Kuranin nga fillimi deri në fund, me qëllim që të parashtrojnë pyetjet, çështjet dhe përgjigjet e tyre. Gjithashtu, ai mendon se shtjellimi i një koncepti apo parimi Kuranor nëpërmjet Kuranit, me qëllim të kuptuarit më të thellë të fjalës dhe domethënies së saj, përbën një qasje të vlefshme akademike. Dijetarët/lexuesit duhet të kërkojnë referenca të ndryshme për të njëjtën fjalë apo koncept dhe kuptimin përkatës në secilin prej konteksteve. Kjo metodë kërkimi e detyron

11 Pikëpamja e El-Aluanit mbi shkencat klasike Kuranore shpërfaqet në analizën e tij të Teorisë së Shfuqizimit* (*Naḥwā Mawqif Qur'āni min al-Naskh*), [Towards a Qur'anic Approach on Abrogation] (Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyya, 2007) dhe në konceptin e *muḥkam-it* dhe *mutashābih*. *Al-Muḥkam and Mutashābih* [The Sound and the Ambiguous] (Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyya, 2007).

12 T. J. al-Alwani and I. D. Khalil, *The Qur'an and the Sunnah*, f. 15-17, 22-24.

lexuesin të angazhojë intelektin e tij dhe të ndërveprojë me tekstin. Ai argumentonte se metodologjia e tij, së bashku edhe me dy mënyrat e ndërthurura të leximit të përmendura më lart, duhet ta udhëheqin procesin e të lexuarit dhe të të kuptuarit të Kuranit, Sunetit dhe trashëgimisë islame.

4. Zhvillimi i një metodologjie për ta trajtuar Sunetin si burimin kryesor të qartësimit dhe të vënies në jetë të mësimëve Kuranore. Kjo pjesë e dijes, e cila përfaqëson një model zbatimi në situatat e jetës së përditshme, mbetet përvoja më e lartë praktike e aftësisë njerëzore, e mishëruar nga Profeti, i cili njihej gjithashtu edhe si “Kurani i gjallë”.¹³ Kjo do të thotë se muslimanët duhet të themelojnë një metodologji, që u mundëson të kuptojnë si t’i lidhin mësimet e Shpalljes me jetën e vërtetë. Me fjalë të tjera, individi nuk duhet të fokusohet aq shumë në rregullat ligjore të Sunetit, por në logjikën që qëndron pas tyre. Duke vepruar kështu, ne nuk do ta trajtojmë atë thjesht e vetëm si një përmbledhje veprimtarish të veçanta në rrethana të caktuara.
5. Hartimi i një metodologjie për të riekzaminuar trashëgiminë intelektuale të Islamit, e cila ka qenë produkt i mendjes njerëzore, dhe si e tillë edhe e varur nga një realitet i caktuar historik që ndryshon në mënyrë të konsiderueshme me tonin.¹⁴ Ai trajtoi edhe rolin e *turāth-it* (traditës/trashëgimisë islame) në leximin e Kuranit dhe krijimin e modeleve ligjore. Sipas tij, *turāth-i* është një burim i pasur, që duhet kuptuar në mënyrë kritike dhe në një formë të atillë, që i shpëton muslimanët nga pozitat subjektive të refuzimit apo pranimit total.

13 T. J. al-Alwani and I. D. Khalil, *The Qur'an and the Sunnah*, f. 30.

14 Shih: al-Alwani, *Apostasy in Islam: A Historical & Scriptural Analysis*, trans. Nancy Roberts (London and Washington: IIIT, 2011).

6. Riekszaminimi i mendimit bashkëkohor perëndimor në mënyrë kritike, me qëllim që të mësohet prej tij dhe të përshtaten elementët e tij më të mirë brenda standardeve të përcaktuara qartazi. Për të, islamizimi i dijes ishte një proces i vetëdijshëm që i kërkon muslimanit të ristrukturojë mendjen, në mënyrë që të mund të kryejë sërish *ixhtihadin* (fjalë për fjalë: përpjekje)¹⁵ – hartimin e ligjeve që t'u përgjigjen situatave të reja, nëpërmjet arsytimit të pavarur nga burimet ku ligji nuk është i vetëkuptueshëm.¹⁶

Dija shihet përgjithësisht si një tërësi domethëniesh, konceptesh, besimesh, gjykimesh dhe perceptimesh të krijuara nga njerëzit përgjatë përpjekjeve të tyre të vazhdueshme për të kuptuar sfidat e jetës dhe ngjarjet që lidhen me fenomenet sociale. Ai shton se dija duhet të përfshijë të dhënat e vërtetuara nga *uahji* (Shpallja) dhe *uxhūd-i* (bota fizike).

Shpallja e pajis njerëzimin me njëfarë dijeje mbi *'ālem el-gajb* (bota e padukshme), e cila gjendet përtej perceptimit njerëzor, dhe *'ālem elshahādah* (bota e dukshme).¹⁷ Kështu, njeriu mund ta përftojë dijen që qëndron jashtë përvojës së drejtpërdrejtë njerëzore vetëm nëpërmjet Shpalljes. Metodologjia e tim eti e vinte theksin në ringjalljen dhe përdorimin e vazhdueshëm të *ixhtihadit*, si një detyrë intelektuale dhe krijuese për të kuptuar Shpalljen, krijimin, universin dhe jetën njerëzore. Sipas këtij procesi të të menduarit, arsyeja dhe pesë shqisat njerëzore janë përgjegjëse për eksplorimin, ekzaminimin, arsytimin induktiv dhe vendim-marrjen.¹⁸

15 *Ixhtihad*, fjalë për fjalë do të thotë "të përpiqesh, të luftosh, të punosh fort". Në terminologjinë ligjore islame, kjo fjalë ka kuptimin e "procesit të nxjerrjes së ligjeve të Sheriatit nga burimet e tij, që janë Kurani dhe Suneti." *Muxhtehidi* është një person, i cili është ekspert në sistemin ligjor islam.

16 T. J. al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought*, f. 22.

17 Po aty, f. 16-17.

18 Po aty, f. 132.

Për pasojë, ai nuk shihte asnjë kontradiktë ndërmjet *aklit* (arsyes) dhe *uahjit* (shpalljes), madje pohonte se leximi i ndërthurur i *uahjit* dhe *uxhūd-it* është një qasje thelbësore për të arritur në një të kuptuar gjithëpërfshirës të të dyja botëve.¹⁹ Dija mbi botën fizike duhet të rrjedhë nga arsyeja, perceptimi apo eksperimenti. Sipas mësimeve Kuranore, prova e qartë, argumenti i fortë dhe debati inteligjent janë shumë të rëndësishëm në mënyrë që individi të arrijë në përfundime efikase dhe të arsyeshme, të përforcuara edhe nga të dhënat e jashtme.

Kështu, pritet që njerëzimi ta përdorë *aklin* dhe pesë shqisat, në mënyrë që të kuptojë burimin kryesor të dijes: *uahji*-n. Pra, *akli* dhe *uahji* nuk e kundërshtojnë, por përkundrazi e plotësojnë njëra-tjetrën.²⁰

Kontributi kryesor i Taha Xhabir el-Aluanit në fushën e shkencave islame ishte hapja e rrugës për të krijuar metodologji të reja, që ngriheshin mbi korpusin ekzistues të traditës islame. Si reformator, im atë nuk besonte në braktisjen e traditës klasike islame, por në nevojën e hartimit të metodologjive, të cilat do të shërbenin për të ekzaminuar seriozisht shkencat, dijen dhe traditën islame dhe që do të ndihmonin për të përkrahur vlerat dhe për të luftuar antivlerat.

Konsiderata e tij për themelet e vendosura nga tradita islame në fushën e ligjit, interpretimit, teologjisë, etj, është e lartë. Në të njëjtën kohë, ai besonte fuqishëm se dijetarët muslimanë duhet të shkonin përtej kopjimit dhe përsëritjes së komenteve klasike, dhe në vend të tyre të prodhonin dije, që do të mund të hidhnin themelet e një të ardhmeje të re intelektuale të umetit islam në veçanti dhe të njerëzimit në tërësi. Një gjë e tillë mund të arrihet vetëm duke përtëritur sistemin tonë të

19 Po aty, f. 94.

20 T. J. al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought*, f. 94. (Shënim i botuesve: Në veprën *Naḥwā Mawqif Qur'āni min al-Naskh*, Taha J. El Aluani e hedh plotësisht poshtë konceptin e shfuqizimit).

besimit, nëpërmjet të kuptuarit dhe të pranuarit të atyre që janë të ndryshëm nga ne. Ashtu sikurse vetë Zoti e ka nderuar njerëzimin duke e vënë mbi të gjitha krijesat e tjera, edhe ne duhet të sillemi në lartësinë e këtij statusi, duke u përpjekur ta njohim me të vërtetë njëri-tjetrin.

Përfundim

Në përfundim dua të sjell një kujtim nga *Karraadah el-Sharkijah*, një zonë e njohur në Bagdad. Ajo është një hapësirë e gjerë, që banohej kryesisht nga kristianë, shiitë dhe një grup i vogël sunitësh. Kjo zonë kufizonte rrugën e famshme të Ebu Nauasit, e cila shtrihej përgjatë bregut të lumit të bukur Tigër.

Babai im ishte imam i një xhamie të madhe sunite në atë zonë. Ligjëratat e tij të së Premtes kishin ndikim jo vetëm te muslimanët, por tërhiqnin vëmendjen dhe kuriozitetin edhe të njerëzve të besimeve të tjera. Njerëzit magjepseshin nga morali dhe vlerat e tij sociale. Pas ligjëratave të tij, unë shihja se si njerëz të kategorive të ndryshme i afroreshin, uleshin dhe flisnin me të. Njëri prej tyre ishte fqinji ynë kristian, xhaxha Xhoni, i cili diskutonte çështje fetare, politike dhe filozofike me tim atë. Xhaxha Xhoni i besonte atij dhe tërhiqej nga dija e tij, ndonëse ata u përkisnin besimeve të tjera.

Babai im pati ndërveprime të natyrshme me njerëz të tjerë përgjatë jetës së tij. Ky shembull përmbledh përkushtimin e tij ndaj dijes. Ai dëshmon gjithashtu *ta'aruf-in e tij* – aftësinë e çmuar për t'u lidhur me njerëz që ndryshojnë prej tij.



2.

Uashingtoni si vendtakim ndërmjet muslimanëve dhe kristianëve

Richard J. Jones

TEMA: Uashingtoni është një qytet i larmishëm, i banuar nga njerëz të ardhur prej tokave evropiano-amerikane, nga minoriteti afrikano-amerikan apo bota islame. Ky qytet është dëshmitar i përballjeve të shumta kristiano-muslimane. Si përgjigje të popullatave në rritje multietnike dhe multifetare, qeveritë kombëtare, shtetërore dhe lokale po u kushtojnë një vëmendje të shtuar grupeve të reja fetare, në veçanti muslimanëve. Shkollat lokale dhe institutet e mendimit ndihmojnë në transmetimin e traditave të pranuar fetare, por ato trajtojnë gjithashtu edhe njohuritë e reja, si edhe ndihmojnë në rishikimin e identiteteve tona. Vetëdijësimi i fortë i Taha Xhabir al-Aluanit mbi vendbanimin e një komuniteti fetar, duke përfshirë edhe statusin e tij si një pakicë shoqërore, e rriti rëndësinë e Uashingtonit si vend.

1. Qasja ndaj Uashingtonit

Qasja nga bota islame

Kur muslimanët u përballën me të krishterët në Uashington DC në fillim të shekullit të 21-të, ky vendtakim mund të jetë

karakterizuar nga një përvojë e ndryshme nga kohët dhe vendet e tjera. Ndryshe nga Kajro, Damasku apo Kordoba, Uashingtoni nuk është një vend historik i lavdisë së kaluar islame. Ndryshe nga Parisi, Londra apo Moska, Uashingtoni nuk është vatra e një ish-perandorie, që ka sunduar mbi shoqëritë joperëndimore – me përjashtim të pesëdhjetë viteve kur amerikanët u përpoqën të qeverisnin Mindanaon në Filipine. Ndryshe nga Tajlanda, India, Afrika Lindore, Afrika Perëndimore, Kaukazi dhe Bosnja, Uashingtoni nuk është një vend ku muslimanët aktualisht e gjejnë veten në konflikt apo në luftë me hindutë, budistët apo shumicën e krishterë.

Megjithatë, Uashingtoni nuk i përket *Dār al-Islārm-it*, ku ligji islamik është ligj i vendit. Nuk njoh ndonjë aktivist musliman, që do të ishte i gatshëm ta ngjyrose zonën tonë metropolitane me një jeshile solide e të paqtë në hartën e tij botërore. Kohët e fundit, konkretisht në mars të 2010-ës, Washington Post raportoi një përleshje në Dhomën e Delegatëve të Virxhinias - Kryetarit iu desh t'u rezistonte protestave të disa delegatëve, sepse ai ftoi imam Xhohari Abdul-Malikun nga Fairfax County, që të bënte lutjen e hapjes në një seancë legjislativë. Gjithsesi, Uashingtoni nuk është as *Dār al-Harb*, ku Islamit i duhet të luftojë për të ekzistuar. Gazeta "Muslim Link" liston pesëdhjetë e katër qendra islame në faqen e saj "Mesxhid Locator"; Faqja e internetit e Rrethit Islamik të Amerikës së Veriut liston katër xhami të tjera lokale.¹

Zona jonë mund të mos e meritojë një jeshile të errët islamike në hartë, por nuk e meriton as të ngjyrosset me një të verdhë të zbehtë e armiqësore. Unë sugjeroj që Amerika e Veriut në tërësi, dhe zona e Uashingtonit në veçanti, meritojnë që, të paktën në hartën islame, të ngjyrosen me një jeshile të çelur, si *Dar es Salaam* - një vend ku komuniteti musliman ia del ta jetojë i patrazuar, rrugën e profetit Muhamed. Përshtypja ime

1 *The Muslim Link* (MD, VA, and DC Metropolitan Area Bi-Weekly Newspaper), 26 shkurt - 11 mars, 2010, f. 27; www.icna.org/2010/01 më 11 mars 2010.

është se sot, Uashingtoni është një vend mjaft i qetë për të jetuar si musliman.

Natyrisht, ne njohim grupe revolucionare islamike, me bazë diku tjetër në botë, të cilët imponojnë plane agresive kundër qeverisë së vërtetë islame. Ne dimë gjithashtu, nga raportet e policisë dhe gjyqet publike, se në Virxhinian Veriore kanë ardhur të rinj të rekrutuar për grupet ndërkombëtare revolucionare islamike. Megjithatë, pyes veten nëse edhe i ndjeri Osama bin Laden – apo Imam Anuar el Aulaki, i cili ishte deri vonë fqinji ynë në Virxhinia dhe tani është një objektiv i reprezaljeve të bombardimeve amerikane në Jemen – pra, vras mendjen nëse edhe këta udhëheqës revolucionarë do ta mohonin faktin se muslimanët që jetojnë, punojnë dhe falen në Uashington, nuk e gjejnë veten në një vend të sigurt.

Qasja nga vendet evropiano-amerikane

Le të kthehemi tek amerikanët me prejardhje evropiane dhe me bindje të krishtera. A e shohin vallë këta të fundit Uashingtonin si një vend takimi me muslimanët? Duke qenë vetë një i krishterë, i lindur dhe i pagëzuar në Distriktin e Kolumbisë, ia lejoj vetes të flas për këtë grup. Ne e shohim Uashingtonin si një qytet që na ka dhënë vetëdijen e të jetuarit me një komunitet të larmishëm musliman. Përgjatë rritjes sime në Uashingtonin Veriperëndimor, pashë se si filloi ndërtimi i Qendrës Islamike në Massachusetts Avenue. Megjithatë, nuk takova kurrë ndonjë musliman. Nëse në vitet 1950 kishte ndonjë të tillë mes shokëve të mi të klasës në shkollën fillore “John Eaton”, unë nuk isha në dijeni të tyre. Më kujtohet bashkënxënësi im në Shkollën e Djemve të Shën Albanit, Mehdi R. Ali, jo si musliman, por vetëm si bir i një diplomati pakistanez. Në lagjen time të bardhë të Cleveland Park, nuk isha në dijeni të ekzistencës së muslimanëve me ngjyrë.

Nuk është e njëjta situatë për fëmijët e mi, të cilët janë rritur tridhjetë vjet më vonë në Toronto të Kanadasë dhe në Aleksandria të Virxhinias. Djali im e ka mësuar historinë botërore në *St. Stephen and Agnes School*, nga një amerikan i flaktë i konvertuar në Islam, Abdul Maliku. Ndër shoqet e ngushta të vajzës sime ka qenë edhe Tami Rauf, e bija e një familjeje muslimane praktikante. Brezi i djalit dhe vajzës sime e shijojnë falafelin dhe bukën afgane, i njohin dyqanet e ushqimeve hallall dhe turmat e së premtes në xhami, si dhe janë të vetëdijshëm për agjërimin e muslimanëve gjatë Ramazanit. Me sa kam parë dhe dëgjuar, mediat dhe botimet lokale, si: revista *Washingtonian* dhe *Washington Post* japin mesazhe të tolerancës fetare dhe krenimit të diversitetit etnik, shumë më tepër sesa mesazhet e dyshimit apo të alarmit në lidhje me Islamin.

Sigurisht, në tërësinë e Shteteve të Bashkuara të Amerikës, panorama është më e larmishme sesa ajo që ndeshet në Uashington D.C. Profesori Akbar Ahmed i Universitetit Amerikan, një ish-ambasador i Pakistanit, e theksoi këtë fakt pas projektit të tij të vitit 2008, ku intervistoi komunitetet muslimane anembanë Shteteve të Bashkuara për filmin e tij “Udhëtim në Amerikë”. Në disa vende, muslimanët mund të jenë më pak të ngulur, më pak të ndryshëm etnikisht dhe më pak të vlerësuar sesa në zonën e Uashingtonit. Megjithatë, duke u fokusuar në rang lokal, unë pohoj se qyteti i Uashingtonit ofron edukim për çdo amerikan me prejardhje evropiane, me bindje të krishtera dhe që nuk ka vizituar kurrë një vend me shumicë muslimane ose që nuk ka ndarë ndonjëherë një klasë me muslimanët. Ky qytet të fton të mësosh rreth Islamit.

Qasja nga pakicat afrikano-amerikane

E përmenda më lart rritjen time në malësitë e Cleveland Park. Një ditë dimri, në vitin 1970 u ngjita në katin e vëzhgimit të

Monumentit të Uashingtonit në muzg, dhe pashë dritat e rrugëve kaltëroshe dhe të qelibarta. Pashë modelin me shtylla e katrorë të rrugës në qendër të qytetit. Pashë Katedralen historike të Uashingtonit. Duke lëvizur në anën lindore, mbeta i mahnitur teksa dritat që binin në trajtë rrjete, ndriçonin Uashingtonin Verilindor dhe më pas Anakostinë. Vende të panjohura! Shumica e banorëve të atyre lagjeve ishin me origjinë afrikano-amerikane. Disa kishin qenë atje që përpara se distrikti federal të kthehej në Shtetin e Lirë të Maryland. Popullsia e atyre zonave u rrit gjatë Luftës Civile Amerikane, si një vend ku u vendosën ish-skllevërit, dhe u rrit përsëri kur u bë vend ku mund të punësoheshe gjatë Luftës së Parë dhe të Dytë Botërore. Me të zbritur nga Monumenti i Uashingtonit, kërkova të emërohesha si seminarist në Kishën e Shlyerjes në East Capitol Street. Vonë, në moshën njëzet e tetë vjeçare, njoha uashingtonianët e krishterë me ngjyrë, që i përkisnin klasës së mesme dhe të lartë.

Pas një vonese të mëtejshme prej tre dekadash, kohë gjatë së cilës i shërbeva kishës në pjesë të tjera të botës, më në fund bëra vizitën time të parë në xhaminë më të vjetër të Uashingtonit, e udhëhequr nga studenti im Taalibah Hassan. Kjo xhami u themelua fillimisht në vitet 1930 nga Elijah Muhamedi dhe ndjekësit vendas, me emrin *Tempulli i Shenjtë Islam i Muhamedit Nr. 4* - pas tempujve të ngritur në Çikago, Milwaukee dhe Detroit. Ndërtesa e tanishme e xhamisë, e ngritur në vitin 1960 dhe paraardhëse e një tufe xhamish të mëvonshme, vazhdon të përdoret ende në Fourth Street, N. W. në New Jersey Avenue. Ky seksion i Rrugës së Katërt u riemërua nga Këshilli Bashkiak në vitin 1992 me emrin: "Islamic Way" (Ruga Islame).

Kur qytetarët afrikano-amerikanë të Uashingtonit shohin qytetin e tyre të lindjes dhe kur anëtarët e popullsisë së pakicës afrikano-amerikane në mbarë vendin vijnë për të jetuar në këtë qytet, ata mund të vënë re se në të, votuesit afrikano-amerikanë që janë shumicë në Distriktin e Kolumbisë dhe në kontenë "Prince

George”, Maryland. Për tetëdhjetë vjet, muslimanët amerikanë në Uashington kanë punuar për të njëjtat qëllime, sikurse edhe kishat e komunitetit me ngjyrë: mobilizimi i publikut jo vetëm në zgjedhje, por edhe në mbështetje të fëmijëve, familjeve, si dhe në lehtësimin e analfabetizmit, të mungesës së strehimit, abuzimit me drogën, sëmundjeve dhe krimit. Para vdekjes së Elijah Muhamedit në vitin 1975, muslimanët u përpoqën për arritjen e këtyre qëllimeve, përmes krijimit të bizneseve në pronësi të tyre dhe adoptimit të emrave dhe veshjeve të pandikuara nga shoqëria dominuese e bardhë. Nacionalizmi zezak mbizotëronte ende gjatë disa muajve të vitit 1963, kohë kur Malcolm X, pastor i Faltore Nr. 7 të Harlemit si dhe redaktor i gazetës kombëtare *Muhammad Speaks*, mori përgjegjësinë e përkohshme për Faltoren Nr. 4 të Uashingtonit. Mandati i Malcolm X në Uashington erdhi pak para ndarjes së tij me Elijah Muhamedin, pelegrinazhit të tij në Mekë dhe konvertimit të tij të dytë në Islamin joracor sunit.²Uashingtonin e shoh si një vend ku muslimanët afrikanë-amerikanë të lindur këtu, janë vendosur tashmë prej tre brezash dhe zënë vendin e tyre midis komuniteteve shumë më të mëdha të të krishterëve zezakë, dhe faltoreve më të reja të udhëhequra dhe të financuara më mirë nga grupet më të fundit të emigrantëve muslimanë. Çdo dialog kristiano-musliman në Uashington duhet të pranojë identitetin e veçantë të kësaj pjese të popullsisë muslimane: afrikanë-amerikanë, por jo të krishterë; muslimanë apo amerikanë të rinj.

Të gjithë ne kemi ardhur në Uashington sipas itinerareve tona. Një adresë e caktuar në Uashington mund të jetë strategjike dhe e zgjedhur për disa, thjesht rastësore për disa të tjerë apo një rrethanë që duhet shpjeguar a justifikuar për disa të tjerë. Përtej të qenit një adresë faturimi apo vendi me aeroport,

2 “Malcolm X.” *Encyclopædia Britannica Online.*, 2010. Web, 10 mars 2010 <<http://0-search.eb.com.librarycatalog.vts.edu/eb/article-905>; Amir N. Muhammad, *The History of Masjid Muhammad the Early Muslims in the Washington, DC Area* (Washington: FreeMan Publications, 2009), f. 17; intervistë me Saleem Abdul Mateen, 4 mars 2010.

Uashingtoni, si shtëpia jonë, është pjesë e asaj çka sjellim ne si muslimanë kur takohemi me fqinjët e krishterë dhe kur ne si të krishterë takohemi me fqinjët muslimanë. A nuk ishte Kryetari i Dhomës së Përfaqësuesve të SHBA-së, Tip O'Neill nga Masaçusets, ai që tha: "E gjithë politika është lokale"? Mendoj se, pa marrë parasysh se në sa shumë konferenca marrim pjesë dhe sa shumë lidhje ndërkombëtare realizojmë, përballjet më të rëndësishme kristiano-muslimane kryhen në rang lokal. Përballjet e rëndësishme janë ato ku ty të duhet të dalësh nesër dhe të mbash përgjegjësi për atë që ke thënë ose bërë një natë më parë.

2. Nxitja e dialogut në zonën e Uashingtonit

Qeveritë

Kohët e fundit, në Katedralen Kombëtare të Uashingtonit, Canon John Peterson iu tha dhjetëra teologëve sunitë, shiitë, anglikanë dhe katoliko-romakë, se katedralja e tij, e vendosur në vendin më të lartë të Distriktit të Kolumbisë, ishte vendi më i përshtatshëm për një takim ndërkombëtar paqekërkues, për shkak të "fuqisë simbolike dhe thirrëse" të vetë Katedrales.

Nëse një katedrale mund t'i atribuojë vetes pushtet simbolik dhe thirrës, çfarë mund të thuhet për ato qeveri, selia e të cilave gjendet në kryeqytetin e një kombi të fuqishëm dhe në qarqet fqinje të Marylandit dhe Virxhinias, ku strehohen nëpunësit e aftë civilë, personeli ushtarak dhe kontraktorët privatë, që planifikojnë dhe ekzekutojnë aq shumë vendime të qeverisë kombëtare?

Në dallim nga periferitë rreth Parisit, që u përkasin një popullsie emigrantësh afrikano-veriorë tashmë në brezin e tretë, apo nga gjendja ekonomike e emigrantëve turq të klasës punëtore në qytetet kryesore gjermane, apo nga lagjet

e emigrantëve të klasës punëtore të Azisë Jugore në qytetet britanike, këtu në zonën e Uashingtonit, shumica e emigrantëve nga vendet me shumicë muslimane, duket se kanë paga të larta dhe një status që i lejon ata të banojnë në një hapësirë të gjerë gjeografike. Unë e di se ku mund të gjej një Saigon në miniaturë në Arlington County të Virxhinias, por nuk di ku ta gjej Bagdadin e vogël, ose Mogadishun e vogël, ose Kabulun e vogël, ose Teheranin e vogël. Modeli i shpërndarë i banimit të emigrantëve muslimanë i detyron distriktet shkollore dhe agjencitë në mbarë qarkun, - që kanë burime më të mëdha sesa ato të një shkollë të vetme lokale, - t'i adresojnë shqetësimet e prindërve muslimanë për çështje të tilla, si: ushqimi hallall në menutë e drekës, aktivitetet e përbashkëta shoqërore dhe kodi i veshjes së nxënësve. Natyrisht, qeveritë lokale i kanë kushtuar njëvëmendje të veçantë strehimit dhe integritet të pakicës së madhe spanjolle.

Më është thënë se në Kontenë *Prince William* të Virxhinias, gjuhët që fliten më shpesh në shtëpitë e nxënësve të shkollave publike, pas anglishtes dhe spanjishtes, janë persishtja dhe arabishtja.³

Hapja e kurrikulës dhe e jetës shoqërore të shkollave, së pari ndaj trashëgimisë afrikano-amerikane dhe më pas ndaj trashëgimisë hispanike të studentëve të tyre, i ka përgatitur autoritetet arsimore dhe ato të zbatimit të ligjit dhe punëdhënësit, që të mundësojnë strehim për banorët, trashëgimia kulturore e të cilëve buron nga bota islame. Planprogramet e shkollave publike në zonën tonë, po e pranojnë tashmë rëndësinë e feve jo të krishtera, duke përfshirë Islamin në përmbajtjen e lëndëve të historisë botërore. Shkollat private, duke përfshirë këtu edhe shkollat e kishës, i kanë shtuar fetë botërore në kurrikulën e tyre, qoftë si përgjigje ndaj pluralitetit të feve, të përfaqësuara

3 Për të dhënat mbi gjuhën dhe etnicitetin e popullsisë së Uashingtonit metropolitan, shih faqen elektronike të Këshillit të Qeverive të Uashingtonit: www.mwco.org.

nga familjet që janë në gjendje t'i paguajnë, qoftë edhe sepse drejtuesit e këtyre shkollave mendojnë se të kuptuarit e feve të tjera është thelbësore në botën e sotme.

Si në rastin kur çështjet janë lokale, të tilla si: programi mësimor, sjellja dhe lutja në shkollat publike, ashtu edhe kur ato janë të nivelit kombëtar, si: politika e emigracionit apo drejtësia dhe hetimet. Në dekadat e fundit, qeveria e Uashingtonit është mësuar të dëgjojë, jo vetëm grupet mbrojtëse të krishtera dhe hebrenje, por edhe zërat hindu, muslimanë dhe zëra të tjerë fetarë. Zyrat e Shoqërisë Islame të Amerikës së Veriut, Këshilli për Marrëdhëniet Amerikano-Islamike dhe Rrethi Islamik i Amerikës së Veriut, që ndodhen në Uashington, janë aftësuar, të gjitha në marrëdhëniet me median dhe qeverinë. Vaktet publike të agjërimit (iftaret), të shtruara për herë të parë në Shtëpinë e Bardhë gjatë administratës së Klintonit, janë vlerësuar shumë nga jomuslimanët. I vetmi vend ku kam takuar personalisht përfaqësuesin tim të Shteteve të Bashkuara dhe këshilltarët e qarkut tim, ka qenë një iftar në xhaminë *Dar el Hixhra*, në kontenë Fairfax të Virxhinias. Kur zyrtarët e zgjedhur e shohin të arsyeshme të mblidhen për të ngrënë dhe të përshëndeten me votuesit e xhamive lokale, mund të arrihet me siguri në përfundimin se komuniteti islam e ka fituar tashmë njohjen publike.

Universitetet, kolegjet dhe institutet

Zona e Uashingtonit është vendi i universiteteve të shumta. Universitetet e vjetra në origjinën e tyre kanë qenë kristiane. Universiteti Xhorxhtaun është themeluar nga Society of Jesus, kohë përpara se qeveria kombëtare të transferohej nga Filadelfia në qarkun rural të Kolumbisë, në Potomak.

American University, George Washington University dhe Catholic University of America janë nisma të metodistëve,

baptistëve dhe katolikëve romakë, përkatësisht në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë, si një përpjekje për të ushtruar ndikimin e tyre në kryeqytetin e një fuqie në rritje *Universtiteti publik i Marilendit* ndodhej në periferi të Uashingtonit, në *College Park*.

Për të përmbushur nevojat në rritje të edukimit të forcës punëtore të Uashingtonit, gjatë pesëdhjetë viteve të fundit janë ngritur një sërë universitetesh. Ndër to janë: *George Mason University* në Fairfax të Virxhinias, njësi të shumta universitare në vende të tjera, të tilla si Shkolla për Studime të Avancuara “Johns Hopkins”, si dhe kolegje publike apo shkolla private të biznesit.

Në krah të këtyre institucione mësimore qëndrojnë edhe institucione të shumta kërkimore, të tilla si: Instituti Brukings, Fondacioni Karnegie, Korporata Rand, si dhe institute të specializuara për studimin e gjithçkaje, që nga çështjet e Lindjes së Mesme dhe Azisë e deri te shëndeti publik, historia bizantine dhe kriptografia.

Ky përqendrim i njohurive në nivel ekspertize, që lidhet me studimin të Islamit, është i hatashëm. Përveç kësaj, në këtë proces janë angazhuar edhe dy institute nga besimtarët dhe për besimtarët. Njëri është Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam, i vendosur në Herndon, Virxhinia dhe donatori i fundit i katedrës së re për studimet islame në Universitetin *George Mason*. Tjetri është *Heritage Trust*, financues për dy dekada i Shkollës Pasuniversitare të Studimeve Islame në Leesburg dhe Herndon, Virxhinia, tani edhe financues bujar i Katedrës Al-Alwani në Studimet Muslimano-Kristiane, në Konsorciumin Teologjik të Uashingtonit.

Nga fundi i viteve '90, departamentet e Studimeve Fetare, të Gjuhës Arabe dhe Studimeve Islame, kishin një pozitë mjaftueshëm të fortë në mesin e universiteteve të Uashingtonit, sa për të propozuar programin e doktoraturës në Studimet Islame.

Thuhet se kjo përpjekje u rrëzua kur erdhi puna te diskutimi se cili prej universiteteve do ta jepte diplomën. Megjithatë, një nga përgjigjet pas sulmeve të vitit 2001, ka

qenë edhe intensifikimi i kërkimit dhe i mësimdhënies në këto fusha. Punësimi i dijetarëve muslimanë në shumë prej këtyre institucioneve, si dhe interesi i rritur në mënyrë të përkohshme nga ana e brezit të ri të studentëve, u bë një shtysë më shumë e përballjes muslimano-kristiane. Për studentët muslimanë të universiteteve lokale, tensionet aktuale e kanë përforcuar vlerën e Shoqatave të Studentëve Muslimanë për mbështetje reciproke.

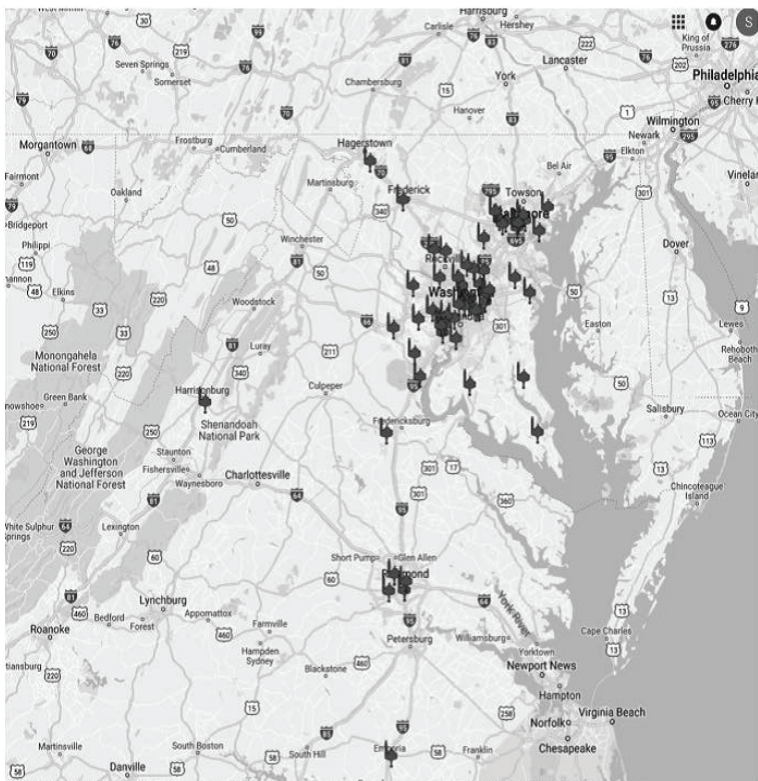
Grumbullimet për adhurim

Të menduarit për Shoqatat e Studentëve Muslimanë në kampuset lokale më çon te grumbullimet muslimane dhe të krishtera të adhurimit, që bëhen në lagjet e banuara në të gjithë zonën tonë.

Në zonën e Uashingtonit, ashtu si dhe në të gjitha Shtetet e Bashkuara dhe Kanada, vazhdon të zhvillohet ngritja dhe organizimi i xhamive. Vizitat e mia kanë qenë shumë të pakta dhe të kufizuara, si psh.: në Qendrën Islamike të Embassy Row, në dy xhami në kontenë Fairfax, Dar el Hixhra pranë Seven Corners dhe Adams Center pranë aeroportit Dulles; dhe në Mesxhid Muhamed në 4th Street N. W. në Uashington. Përveç rasteve kur xhamitë në zonën e Uashingtonit ndryshojnë nga ato të të gjithë Shteteve të Bashkuara, të studiuara nga sociologu Ihsan Bagby në vitin 2001, do të ishte e pritshme që imamët të kishin diploma më të avancuara nga universitetet islame jashtë shtetit sesa nga një universitet amerikan. Gjithashtu, do të ishte e pritshme që të kishte xhami, veçanërisht afrikano-amerikane, të cilat janë nën udhëheqjen e një imami të fortë. Në më të shumtën e rasteve, xhamitë e emigrantëve kanë një bord që merr vendimet dhe pret që imami i saj të kufizohet kryesisht në udhëheqjen e faljeve dhe në mësimin e Kuranit.

Në raportin e Bagby thuhet: "Me sa duket, shumicën dërrmuese të xhamive amerikane i udhëheqin vullnetarë pa

pagesë. Kjo pasqyron realitetin e dyfishtë se xhamitë afrikano-amerikane nuk kanë imamë të paguar dhe se xhamitë e emigrantëve nuk u japin përgjegjësi të mëdha udhëheqëse imamëve të tyre të paguar.”⁴ Përshtypja ime është se xhamitë e vogla kanë në përbërjen e tyre një etni të vetme dominuese, ndërsa të mëdhatë janë multietnike.



Një hartë e Google nga *Masjid Locator*, e marrë në faqen elektronike përkatëse (<http://www.muslimlinkpaper.com/tml-resources/masajid-locator>, me dt. 19 dhjetor 2018), ku paraqiten xhamitë e Maryland-it, Washington DC, dhe Virxhinias Veriore. Copyright Googlemaps.

4 Ihsan Bagby, “Imams and Mosque Organizations in the United States”, in Philippa Strum, ed., *Muslims in the United States: Identity, Influence, Innovation* (Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2005), f. 26.

Grumbullimet e adhurimit shërbejnë për ta mbështetur besimin dhe për ta rrënjosur atë te brezi i ri. Ato ruajnë dhe përcjellin traditat. Në të njëjtën kohë, ato janë vende ku analizohen, diskutohen dhe përshtaten ato tradita. Disa nga çështjet më të diskutuara në ditët e sotme janë: pjesëmarrja e grave në bord, përfshirja e tyre në mësimdhënie apo ndarja e së njëjtës hapësire lutjesh me burrat.

Diskutime më të thella bëhen mbi besnikërinë dhe angazhimin financiar që muslimanët duhet të japin ndaj një xhamie lokale, mbi masën në të cilën muslimanët dëshirojnë të përfshihen në shkollat publike dhe jetën politike, dhe mënyrën se si e perceptojnë jetën e tyre në Amerikë, në kuadër të mirëqenies dhe suksesit të komunitetit musliman në një vend të huaj apo në mbarë botën.

Disa nga këto vende të adhurimit i ofrojnë ambientet e tyre për zhvillimin e dialogut ndërfetar. Personalisht ruaj dy kujtime të gjalla të mënyrës se si xhamitë e zonës së Uashingtonit u përpoqën së tepërmi që t'ua shpjegonin qëndrimet dhe besimin e tyre fqinjëve jomuslimanë pas 11 shtatorit të vitit 2001. Menjëherë pas ngjarjes, në xhaminë Dar el Hixhra i pashë anëtarët e saj teksa mobilizoheshin si roje sigurie dhe i kontrollonin makinat para portës, që të pengonin aktet e hakmarrjes. Më tej, në të shtunat që pasuan, Dar el Hixhra organizoi pritje të hapura, ku mirëprisnin fqinjët, jepnin dhurata dhe ofronin informacione për Islamin dhe për programet e xhamisë. Kujtimi im i dytë është ai i studentëve të martuar të Seminarit Teologjik të Virxhinias, që jetonin në apartamentet Braddock-Lee. Me kalimin e viteve, ata ishin mësuar të shihnin parkingun e Kishës Metodiste të Fairlingtonit që të mbushej të premtëve në mesditë me taksì, teksa muslimanët vinin për faljen e xhumasë. Pa marrë asnjë udhëzim nga unë, por duke u nisur vetëm nga shqetësimi i tyre për fqinjët muslimanë, këta studentë të krishterë i dërguan një letër vendfaljes muslimane, duke i siguruar se ata e njihnin

Islamin si fe të paqes dhe se nuk i identifikonin fqinjët e tyre që faleshin, me të vetëquajturit autorë vetëvrasës të luftës së shenjtë. Në mënyrë të natyrshme, jomuslimanët kanë më shumë kontakte me ato xhami që shkojnë përtej lutjes dhe edukimit islam dhe që përfshihen në shërbimet ndaj komunitetit, apo që mbajnë lidhje me vendlutjet jomuslimane, median dhe politikën. Këto xhami përbëjnë një shtysë të fortë, si për dialogun ndërmjet të krishterëve dhe muslimanëve, ashtu edhe për atë ndërmjet të krishterëve, muslimanëve dhe hebrenjve në Uashington. Shumë komunitete fetare të krishtera dhe hebrenje anembanë Uashingtonit janë treguar të gatshme për dialog. Ballë për ballë është mënyra më e mirë për të biseduar. Por pas fytyrës miqësore qëndron gjithmonë një komunitet kompleks dhe ndonjëherë edhe konfliktual. Komunitetet individuale që, me planifikim apo rastësisht, përfshihen në biseda me komunitetet e një besimi tjetër, nuk duhet të hyjnë në një shteg të panjohur për ta. Organizatat kombëtare, të tilla: B'nai B'rith, Këshilli Kombëtar i Kishave të Krishtit në SHBA, Këshilli i Shteteve të Bashkuara për Peshkopët Katolikë dhe Shoqëria Islame e Amerikës së Veriut japin udhëzime në mënyrë të vazhdueshme.

Klerikëve të caktuar për të trajtuar çështjet e unitetit midis të krishterëve në organet gjyqësore lokale, tashmë u jepet shpesh edhe përgjegjësia për dhënien e këshillave mbi çështjet ndërfaqetare. Për njëzet e pesë vjet, në zonën tonë ka shërbyer një organizatë, e cila mbledh së bashku në mënyrë të vetëdijshme përfaqësues të dhjetëra traditave fetare, - duke përfshirë muslimanët, të krishterët dhe mormonët, - për të dëgjuar pjesë të famshme vjetore të muzikës publike të njëri-tjetrit, si dhe mbledh rrethe të vogla për t'iu përgjigjur individualisht dhe personalisht pyetjes: "Pse më pëlqen të jem musliman (ose i krishterë, ose mormon, etj.)?" Kjo Konferencë Ndërfetare e Metropolitan Uashington drejtohet nga Clark Lobenstine. Komuniteteve fetare në zonën e Uashingtonit, që janë të

gatshme të lidhen me komunitetet e besimeve të tjera, nuk u mungon inkurajimi.

Roli i institucioneve të arsimit teologjik

Zona e Uashingtonit ka edhe një burim më shumë, i cili e favorizon dialogun muslimano-kristian. Ato janë shkollat teologjike që gjenden me shumicë në Baltimore, në Uashington Richmond, dhe veçanërisht në Uashington. Gjashtëmbëdhjetë institucionet që bashkëpunojnë aktualisht në Konsorciumin Teologjik të Uashingtonit, përfaqësojnë vetëm një pjesë të të gjithë numrit të shkollave të zonës që i përgatitin brezat për mësimdhënie, administrim, udhëheqje të adhurimeve dhe përkujdesje ndaj anëtarëve të komuniteteve fetare.

Këto gjashtëmbëdhjetë institucione përfaqësojnë shkolla të njohura të mendimit dhe disiplina të ndryshme brenda traditës së përbashkët kristiane. Për dyzet vjet me radhë, këto shkolla kanë besuar se, për të krishterët, studimi teologjik pasuniversitar mund të kryhet më së miri në një mjedis pan-kristian ekumenik. Shumica e institucioneve anëtare besojnë se është shumë e rëndësishme për misionin e Kishës, që të rivendoset uniteti. Të krishterët kujtojnë lutjen që bëri Jezusi për dishepujt e tij në kopshtin e Gjetsemanit, jashtë Jeruzalemit, natën kur u tradhtua dhe u la në vuajtje e në vdekje për të mirën e mbarë njerëzimit: *“Ashtu si ti, o Atë, je në mua dhe unë jam në Ty, bëj që edhe ata të jenë në ne, në mënyrë që bota ta dijë se Ti më ke dërguar dhe i ke dashur ata, ashtu siç më ke dashur mua.”*⁵

Misioni i Kishës që filloi me apostujt pas ringjalljes së Jezusit dhe që u bë një lëvizje mbarëbotërore në shekullin e 19-të, është i lidhur ngushtë me lëvizjen ekumenike të krishterë të shekullit të 20-të. Në vende të tilla si: Kina, India, Afrika

5 Ungjilli sipas Gjonit, kapitulli 17, vargu 21, *The New Oxford Annotated Bible* (New York: Oxford, 1991).

dhe Lindja e Mesme, kishat e kuptuan se ndarja, konkurrenca dhe kontradikta mes njëri-tjetrit, përbënin një skandal para Perëndisë dhe një burim konfuzioni për ata që i shihnin gjërat nga jashtë, e që nuk i përkisnin besimit të krishterë. Kjo është edhe arsyeja se pse edhe në ditët e sotme vazhdon ende lëvizja për të rikthyer unitetin tërësor të Kishës.

Institucionet anëtare të Konsorciumit Teologjik të Uashingtonit kërkojnë që zakonisht, çdo kandidat për diplomim, të ndjekë të paktën edhe një kurs jashtë seminarit ose kolegjit ku ai është i regjistruar. Kështu, studentët përzihen me të tjerë, besimet dhe praktikat e krishtera të të cilëve ndryshojnë në mënyrë të konsiderueshme nga ato të tyre. Kohët e fundit, teologë të krishterë, ndër të cilët zvicëri i Kishës Katolike Romake, Hans Kung, kanë kërkuar që të krishterët të shkojnë përtej angazhimit vetëm me të krishterët, dhe të vendosin lidhje edhe me fetë e tjera të botës.

Qëllimi është që të nxirren në pah të përbashkëtat, të trajtohen dallimet e dukshme dhe të shihet se deri në cilën shkallë mund të përkohet në përmbajtje, në mos në formë, manifestimet tona të së vërtetës, të së drejtës dhe devocionit. Protestanti liberal kanadez Wilfred Cantwell Smith i kushtoi një jetë të tërë studimit të historisë së feve. Ai doli me tezën se në thelb, të përbashkëtat tona në besim janë më të rëndësishme sesa ndryshimet.

Mendimtari ortodoks libanez Georges Khodr shprehej se Fryma e Shenjtë e Perëndisë po i pagëzonte njerëzit që e kishin frikë Atë, dhe që Kisha zyrtare nuk do t'i pagëzonte kurrë. Kjo sfidë teologjike për të dalë përtej unitetit të krishterë dhe për të vepruar në një fushë më të gjerë, bëri që Bordi i Konsorciumit Teologjik të Uashingtonit, të merrte vendimin për të mirëpritur gjatë dhjetë viteve të fundit anëtarë të kishave të tjera, duke përfshirë Katedralen Kombëtare të Uashingtonit, e cila konsiderohej si një vend lutjeje për të gjithë njerëzit, si dhe

Instituti Shalem për Formim Shpirtëror, në të cilin mësohen teknikat e meditimit dhe të lutjes, që e kanë origjinën nga tradita të tjera, përveç atyre të krishtera.

Kohët e fundit, janë shtuar edhe dy institucione anëtare: Konferenca ndërfaqetare e Metropolitan Uashington, - e cila inkurajon solidaritetin publik në momentet kur ka konflikte sociale me ngjyrim fetar, dhe bashkëpunimin në nismat e përditshme, si: grumbullimet e ushqimeve në lagje. Gjëja më e rëndësishme për studimet tona është lidhja e guximshme e Shkollës Pasuniversitare të Shkencave Islame dhe Sociale me Konsorciumin Teologjik të Uashingtonit.

Çfarë nxitjeje për dialog bëjnë shkollat teologjike, që nuk janë pjesë e qeverisë, universiteteve, qendrave kërkimore dhe komuniteteve fetare? Ato aftësojnë njerëz për dialogun ndërfaqetar. Gjithashtu, ato ofrojnë mjedise të sigurta dhe komode, ku mund të zhvillohen dialogje të tilla. Për shembull, James Wiseman, një murg benediktin, i cili jep mësim të teologjisë kristiane dhe të studimeve fetare në Universitetin Katolik, dha një kontribut të rëndësishëm në mundësimin për dhjetë vjet të dialogut ndërmjet murgjve katolikë romakë dhe murgjve budistë tibetianë, përgjatë të cilit u eksploruan nocione themelore, si zbrazja e vetvetes.

E thënë më konkretisht, shkollat teologjike janë vendi nga ku dalin klerikët. Të diplomuarit pëgatiten ta kalojnë jetën duke frymëzuar besimin te të tjerët dhe duke i udhëhequr komunitetet e besimtarëve në marrëdhëniet e tyre me anëtarët e besimeve të tjera dhe me shoqërinë amerikane në përgjithësi.

Ndërkohë që kolegjet e krishtera mund t'i japin rëndësi të veçantë, për shembull, njohurisë së thellë në interpretimin biblik, studentët e Shkollës Pasuniversitare të Shkencave Islame dhe Sociale ose Institutit Ndërkombëtar të Mendimit Islam, mund t'i kushtojnë vëmendje intensive interpretimit të Traditave të Profetit (Sunetit), por asnjëri prej këtyre grupeve

nuk mund të mjaftohet vetëm me përvetësimin intelektual. Ata duhet edhe ta praktikojnë atë që predikojnë. Përveç kësaj, ata kujdesen për mënyrën e praktikimit të besimit nga ana e bashkëbesimtarëve dhe bashkëqytetarëve, si dhe interesohen për frytet e besimit në rang individual. Një hulumtim qeveritar apo universitar mund të sigurojë informacione të rëndësishme për mënyrën se si sillen komunitetet fetare sot, ose si janë sjellë në të kaluarën. Të diplomuarit e kolegjeve teologjike, rabinët dhe imamët e xhamive, shkojnë përtej njohurive historike dhe domethënieve psikologjike. Ata shtrojnë pyetjet: “Po pastaj?”, “Si do Zoti që ta jetojmë jetën?” Udhëheqësit fetarë duhet të marrin përgjegjësi për kapitujt e pashkruar ende në jetën e komunitetit të besimtarëve, në një vend ku bashkëjetohet me besimtarë të tjerë dhe me jobesimtarë. Klerikët e konsiderojnë si urgjente nevojën për të adresuar në mënyrën e duhur çështje të tilla, si: martesat e përziara fetare, kujdesin ndaj fqinjëve në nevojë dhe përgjigjen e duhur ndaj kërkesave të shtetit për t’iu bindur ligjeve njerëzore.

Kolegjet dhe shkollat e ngjashme që aktualisht përgatisin udhëheqës në zonën e Uashingtonit, besojnë se në çdo dialog kristiano-musliman duhet të përfshihen zemra dhe mendja. Analizat përkatëse duhet të karakterizohen nga fryma e dashurisë.

3. Sfidat e dialogut në zonën e Uashingtonit

Kush ka kohë?

Ndoshta pengesa më e madhe për të zhvilluar një dialog cilësor muslimano-kristian këtu në Uashington, është vështirësia për të gjetur kohën për bisedë. Në institucionet që kanë një qëllim të përbashkët, biseda mund të planifikohet brenda agjendave

të tilla si: planifikimi i strategjisë, rishikimi i politikave apo organizimet argëtuese.

Por në komunitetet e pavarura, ku secili ka ritmin e vet të jetës, duket se për t'u mbledhur së bashku, duhet ose një ngacmues i përbashkët nga jashtë, si p.sh.: një përhapje e grafiteve anti-muslimane ose ndonjë seancë gjyqësore dramatike, ose ndonjë gjë edhe më ironike, si për shembull, një koincidençë kalendarike e festave, si Ramazani i muslimanëve, Pashkët e hebrenjve apo ato të të krishterëve. Ashtu si dhe trafiku i autostradave të Uashingtonit, që ndonjëherë është i shpejtë e ndonjëherë lëviz më ngadalë, edhe ngarkesa e jetës sonë kërkon zgjuarsinë dhe durimin e çdo "inxhinieri të mundshëm trafiku" të dialogut ndërfetar.

Jeta e amerikanëve të rinj nuk ngjason me atë të amerikanëve të vjetër. Jeta e ngarkuar e njerëzve që kanë lidhje të thellë me traditën fetare dhe vendbanimin e tyre, është e ndryshme nga ajo e besimtarëve që mund të jenë brezi i parë ose i dytë që përqafojnë një traditë fetare të ndryshme nga ajo e të parëve të tyre, ose që janë integruar në shoqëri si të ardhur. Emigrantëve dhe të konvertuarve u duhet shumë punë për të krijuar identitetin e tyre të ri, për të ndërtuar modele jetese dhe për të rivendosur lidhjet e tyre publike. Brezi i ardhshëm po kërkon përgjigje se si ata, si të rinj, mund të jetojnë në besimin e prindërve dhe në miqësi me moshatarët e tyre të besimeve të tjera. Kohët e fundit, Eboo Patel tregoi se është rritur në nderim ndaj prindërve të tij muslimanë, të ardhur nga India në Çikago, dhe se i kryente ritet dhe traditat e tyre gjatë ditës. Natën, ai e kalonte me miqtë e tij mes hamburgerëve, koktejeleve me qumësht dhe muzikës së MTV-së. Qëllimi i jetës së Patelit është integrimi. Muslimanëve që janë relativisht të porsaardhur qoftë në komunitetet e tyre, qoftë në Uashington, u duhet të përpiqen shumë për të jetuar nën laicizëm dhe për t'u përshtatur me veshjen, dietën dhe qytetarinë e shumicës kristiane. Pasuria materiale dhe droga janë tundim në Uashington. Komunikimi

dhe teknologjia e përpunimit të krijojnë iluzionin e pasurimit të lehtë. Glorifikimi i zgjedhjes, si një e mirë supreme, i vë në pikëpyetje të gjitha angazhimet dhe përgjegjësitë. Ajo çka kërkohet nga udhëheqësit e krishterë të zonës së Uashingtonit, është që të vënë përballë qasjen laike të botës, të cilën të krishterët e përqafojnë gjatë pjesës më të madhe të ditës, me qasjen ndaj botës si krijim i Zotit, të cilën ne e tregojmë nëpërmjet ritualeve dhe e shprehim në mënyrë eksplicite në momente shqetësimi apo ndryshimi.

Të dyja palët pyesim: “Si është një shoqëri e mirë? Një shoqëri që e kënaq Zotin?” Të dyja palët do të japim llogari për formën që i kemi imponuar shoqërisë sonë, si nëpërmjet veprimeve individuale ashtu edhe nëpërmjet sjelljes sonë në grup.

Ne takohemi në shumë mjedise me njëri-tjetrin, teksa kryejmë detyrat tona të përbashkëta apo të ndryshme. Takohemi në seancat dëgjimore të bordeve të zonave dhe të shkollave. Takohemi teksa u përgjigjemi rregullave të emigracionit dhe sigurisë së qeverisë kombëtare, nën udhëheqjen e së cilës jetojmë së bashku. Takohemi përgjatë edukimit që u japim fëmijëve tanë për t’u bërë anëtarë të një shoqërie, ku kufijtë etnikë dhe fetarë janë të hapur. Disa i konsiderojnë të gjitha këto takime si “dialogun e jetës”.

Më vjen mirë që Konsorciumi Teologjik i Uashingtonit ka zgjedhur ta trajtojë dialogun kristiano-musliman, jo vetëm si një proces që zhvillohet, por edhe si diçka që duhet ndihmuar të zhvillohet. Çdo student që kërkon të certifikohet në Studimet Muslimano-Kristiane, e nis rrugëtimin e tij duke marrë njohuri bazë mbi besimet, praktikat dhe përvojat fetare të traditës së tjetrit. Ai do të mësojë se si duket universi dhe se si është e mundur që njerëzit kanë bindje dhe parime të ndryshme nga njëri-tjetri. Studenti do të hulumtojë çështjet praktike, me të cilat ballafaqohen muslimanët dhe të krishterët në Amerikë, dhe për të cilat ne nuk japim përgjigje të njëjta, si: lindja, martesja, falja, sëmundja, vdekja dhe trashëgimia. Ai do të vrojtojë

marrëdhëniet ndërmjet besimtarëve dhe udhëheqësve të tyre në kishë dhe në xhami, si dhe marrëdhëniet ndërmjet kishës apo xhamisë dhe shoqërisë në përgjithësi.

Përpara marrjes të Certifikatës, studenti do të përvetësojë mënyrat e menaxhimit të konflikteve sociale, në rastet kur fetë janë pjesë e tyre.

Nuk besoj se, që dialogu të ketë vlerë, duhet të jetë motivimi i njëjtë si për muslimanët, ashtu edhe për të krishterët. Të krishterët mund t'i qasen dialogut me motive të përziera, por thellë brenda tyre do të kujtojnë urdhëresën që Perëndia i dha Moisiut dhe ia përforcoi Jezusit të Nazaretit dhe apostujve të tij, ku thuhet se ne duhet t'i duam fqinjët tanë si veten. Vlera e fqinjit dëshmohej kur pohojmë se njeriu u konsiderua nga Zoti si një mjet, të cilin Ai, me fuqinë e Tij të pashoqe e personifikoi me Jezusin, - që ishte plotësisht njerëzor dhe plotësisht Zot, - për të shpëtuar dhe ruajtur njerëzimin.

Motivimi islam nuk do të bazohet në të besuarit e mishërimit, por mund t'i ketë rrënjët në urdhrin Kuranor që thotë se duhen nderuar të gjithë profetët e Zotit, si dhe njerëzit që i kanë dëgjuar udhëzimet e këtyre të fundit, në mënyrë që të zgjerohet territori i lulëzimit të Islamit.

4. Çfarë rezultatesh mund të presim nga studimet kristiano-muslimane, të kryera në institucione ku nderohet besimi?

Pikësëpari, shpresojmë të artikulojmë më mirë vlerat tona më të çmuara. Ajo çka vë re më shpesh nga takimet ndërfetare të studentëve të mi, është se ata kanë arritur të kuptojnë jo vetëm praktikat e fqinjëve të tyre, por kanë tashmë edhe një të kuptuar më të thellë mbi adhurimet që kryejnë vetë. Ndonjëherë, ata i modifikojnë mendimet apo praktikat e tyre.

Po tregoj përvojën time. Sa herë që i vëzhgoj muslimanët te falen, mahnitem nga mbushja e rreshtave. Rreshti i parë

formohet pas imamit. Ai që vjen i treti, qëndron krah për krah me të dytin. Muslimanët nuk ulen me të afërmit e tyre për namaz, por rreshtojnë gjokset e tyre, ashtu siç ka urdhëruar Profeti, duke u bërë në këtë formë të afërt me Zotin dhe me këdo tjetër që falet.

Vetë sjellja ime gjatë lutjes së krishterë publike, është ndikuar nga kjo, gjë që mund të dëshkohet edhe nga gruaja dhe fëmijët e mi, që ndonjëherë mund të vihen në siklet. Shkoj drejt stolave bosh në fillim dhe përpiqem të mbush radhët e besimtarëve të krishterë, që më shohin me ngurrim.

Pasi kam studiuar pikëpamjet islame të profetësisë dhe suksesit profetik, kam arritur të deduktoj se sa e rëndësishme është për të kuptuarit tim mbi Zotin dhe mbi vuajtjen në këtë botë, garancia e Zotit për mishërim. Një pasojë e vlerësimit të thellë të këtij akti të mistershëm dhe të jashtëzakonshëm nga ana e Perëndisë, është se e kam tejkuluar të qëndruarit pa lëvizur gjatë recitimit të fjalëve të Kredos së Nikesë për Jezu Krishtin, ku thuhet: “Me fuqinë e Frymës së Shenjtë, ai u mishërua nga Virgjëresha Mari dhe u bë njeri”.⁶ Tashmë kam përvetësuar një praktikë të lashtë kristiane, që nuk e kisha kryer më parë. Tani e ul kokën përpara kësaj dhurate të paimaginueshme të Zotit.

Ç’lloj fqinjësh shpresojmë të bëhemi, pasi të jemi përfshirë për njëfarë kohe në këtë dialog kristiano-musliman? Sigurisht, mund të bëhemi më tolerantë në reagimet tona. Mund të mësojmë t’i përgjigjemi ndryshe një karakteri serioz, apo një të zellshmi, ndryshe një karakteri të hapur e ndryshe një të rezervuari. Mund të merremi me shkeljet dhe lëndimet e kaluara, edhe nëse nuk do të mund t’i fshijmë dot gjurmët e tyre. Mund të kuptojmë kur duhet ta shtrijmë dorën për ndihmë dhe kur jo. Dhe pastaj, pasi ta kemi thënë të vërtetën me dashuri, do ta lëmë përfundimin në duart e Perëndisë.

Zoti është Gjithëdhëguesi, Gjithëshikuesi, Hapësi i zemrave dhe Përmbyllësi i çështjeve.

⁶ *The Book of Common Prayer* (New York: Church Publishing, 1979), f. 358



3.

Vendosja e paqes: Islami dhe Perëndimi

Abdul-Aziz Said

TEMA: Strategjia hegjemoniste e politikës së jashtme, e cila bazohet në moton “Amerika, e fuqishmja”, garanton një siguri afatshkurtër dhe e përdor pushtetin për të krijuar pakënaqësi dhe konflikte të vazhdueshme. Një strategji më e zgjuar, me moton “Amerika, e guximshme”, i trajton shkaqet rrënjësore të konfliktit dhe i konsideron arabët dhe muslimanët si partnerë. Ndër burimet lokale që shërbejnë për vendosjen e paqes janë: vlerat fetare, kujtimet historike, fjalorët specifikë kulturorë si dhe veprimtaritë, – shpesh joformale, – indigjene. Në vend që të ëndërrohet për autonominë energjitike nga Perëndimi, pse të mos bëhen fshatarët e Egjiptit rural dhe banorët e Rripit të Gazës, nismëtarë në kërkimin global për gjetjen e burimeve të rinovueshme të energjisë?

1. Parathënie: Tre versione të historisë

Marrëdhëniet aktuale ndërmjet Islamit dhe Perëndimit janë në një fazë krize – e cila mund të përbëjë në vetvete një moment rreziku dhe sfide nga njëra anë, por edhe mundësisht nga ana tjetër. Interpretimi më pesimist i ngjarjeve është ai që ka në qendër versionin e konfrontimit.

Sipas ekspertëve dhe studiuesve që e paraqesin këtë version, tensionet aktuale ndërmjet Islamit dhe Perëndimit janë vetëm shpërfaqje të një rivaliteti të gjatë midis dy qytetërimeve, që përfaqësojnë identitete të kundërta dhe vlera të papajtueshme me njëri-tjetrin. Secili prej tyre e konsideron “tjetrin” si inferior e kërcënim dhe mbart brenda vetes meritë e së shkuarës së largët dhe ankesat e të sotmes.

Ata që kanë shpresë për një fillim të ri, paraqesin një tjetër lexim të historisë dhe vështirësive tona aktuale, dhe rrëfejnë një version të dytë: një version përputhshmërie, dhe jo konfrontimi. Sipas përcjellësve të këtij versioni, Perëndimin dhe Islamit i lidh një trashëgimi e përbashkët qytetërimi dhe ndajnë mes tyre një sërë vlerash fetare dhe njerëzore, që përbëjnë edhe bazën e bashkëpunimit. Teksa versioni i konfrontimit i sheh si të pakëta vlerat e përbashkëta dhe ia atribuon tensionet aktuale një ndasie ideologjike të rrënjësor kulturalisht, në versionin e përputhshmërisë thuhet se janë frika, injoranca dhe motivimet e rëndomta politike, ato që i kanë përkeqësuar marrëdhëniet ndërmjet Islamit dhe Perëndimit.

Përveç versionit të përputhshmërisë, ekziston edhe një i tretë, një version i ri, i cili ka nisur të tregohet në mjedise si ky i yni. Unë e quaj atë *versioni i bashkëpunimit apo i plotësimit të njëri-tjetrit*. Ky version nis me pranimin e themeleve dhe vlerave të përbashkëta të versionit të përputhshmërisë, por pranon edhe dallimet që ekzistojnë në *përparësitë* e vlerave. Sipas tij, konflikti i keqmenaxhuar ngatërron vlerat më të dashura të secilës palë dhe përjashton mundësinë e përfitimit nga ekzistenca e tjetrit, me të gjithë veçantinë dhe origjinalitetin e tij.

Në versionin e bashkëpunimit dhe të bashkëplotësimit, Islami dhe Perëndimi kanë nevojë për njëri-tjetrin. Të dy janë të rëndësishëm për botën. Ata kanë nevojë për njëri-tjetrin, në mënyrë që të kuptojnë domethënien e ftohjes së tyre aktuale dhe të zbulojnë mënyrën se si mund të përfitojnë nga partneriteti mes tyre.

2. Përgatitja për paqe

Për t'u riangazhuar në mënyra të atilla që i mundësojnë partneritetet për një botë më të mirë, perëndimorët dhe muslimanët duhet të pyesin si fillim veten, nëse janë të gatshëm për të bërë *zgjedhje të reja*.

Shtetet e Bashkuara e kanë fuqinë që të zgjedhin midis dy rrugëve – atë që ka gjasë t'i polarizojë më tej kombet e botës, dhe një tjetër që mund ta shndërrojë kaosin ekzistues ndërmjet tyre. Rruga e parë është ajo e motos “Amerika, e fuqishmja”, ndërsa e dyta është ajo e motos “Amerika, e guximshme”.

Rruga e motos “Amerika, e fuqishmja” është e njohur. Duke qenë se veprimet e frymëzuara prej saj janë të motivuara nga frika, “Amerika, e fuqishmja” do të vazhdojë të ndjekë një strategji hegjemoniste të politikës së jashtme, të bazuar në garantimin e vetë sigurisë së saj në mënyra të atilla, që kombet e tjera i konsiderojnë si kërcënuese dhe në kundërshtim me interesat e tyre. Për të rivendosur rendin në atë formë që përputhet me interesat e saj të ngushta, SHBA-ja do të vazhdojë t'i mbështesë ata që i percepton si miq dhe do të luftojë ata që i percepton si armiq, bazuar në politikat afatshkurtra të pushtetit. Duke zgjedhur sigurinë afatshkurtër, rruga me moton “Amerika, e fuqishmja” do ta përdorë pushtetin në një formë të atillë, që të krijojë konflikt dhe pakënaqësi të vazhdueshme.

Rruga e motos “Amerika, e guximshme” mbështetet në guximin për të bërë lëshime afatshkurtra, të njëanshme, si dhe kompromise dypalëshe apo shumëpalëshe për të siguruar një prosperitet global e afatgjatë. Kjo rrugë është ajo e udhëheqjes, dhe jo e kontrollit. Për ruajtjen e sigurisë do të ketë përparësi adresimi i shkaqeve rrënjësore të mungesës së rendit, dhe jo të fokusuarit në avantazhin strategjik.

Rruga e motos “Amerika, e guximshme” kërkon që t'i angazhojë arabët dhe muslimanët si partnerë, duke ngritur në

këtë mënyrë platformën e një epoke të re të marrëdhënieve të bashkëpunimit.

Politika e SHBA-së në Lindjen e Mesme është burim kryesor i ashpërsisë ndërmjet Islamit dhe Perëndimit. Qëndrimeve amerikane të mbështetjes së demokracisë u mungon besueshmëria në audiencën muslimane të Lindjes së Mesme. Shumica janë të bindur se politikat e SHBA-së janë të motivuara nga dëshira për të kontrolluar burimet natyrore të rajonit, duke mbështetur për këtë arsye aleatët shtypës, duke luftuar kundërshtarët strategjikë dhe duke e mbështetur ndryshimin vetëm në masën që përkon me interesat e saj. Mbështetja e ndryshimit në Lindjen e Mesme muslimane kërkon vlerësimin e potencialit pozitiv të aktivizmit fetar, i cili nuk është thjesht një burim kërcënimesh ekstremiste. Ndryshimet që po ndodhin në fushën e aktivizmit fetar qytetar mund të krijojnë mundësi për lloje të reja angazhimi. Në këtë kuadër, është e nevojshme ekzistenca e një pikëpamjeje të ekuilibruar, e cila nuk e konsideron progresin vetëm si fryt të laicitetit, por pranon edhe rolin e të menduarit të ri fetar në qeverisjen pjesëmarrëse, llogaridhënien publike, të drejtat e njeriut dhe drejtësinë sociale.

Ashtu si amerikanët, edhe *muslimanët* kanë zgjedhje të rëndësishme për të bërë. Ata mund të zgjedhin ndërmjet një qasjeje *mbrojtëse* e kolektiviste, që nënvizon ftohjen midis muslimanëve dhe anëtarëve të komuniteteve të tjera kulturore dhe fetare, dhe një panorame më të gjerë e gjithëpërfshirëse, e cila synon të ofrojë udhëzime islame mbi drejtësinë sociale, dinjitetin njerëzor dhe pluralizmin kulturor, që përshtaten më shumë me botën bashkëkohore.

3. Hartimi i strategjive për transformimin e konfliktit

1. Strategjitë e bashkëpunimit

- 1) Më shumë sesa për menaxhim të konfliktit apo përshkallëzim të tij, ne kemi nevojë për strategji bashkëpunuese të transformimit të konfliktit, të cilat merren me burimet kryesore të tensioneve aktuale.
- 2) SHBA-të dhe aktorë të tjerë perëndimorë duhet të jenë të gatshëm *për t'u angazhuar me lëvizjet islamike*, që synojnë të kenë pjesën e tyre në procesin politik.
- 3) Në një periudhë afatgjatë, një nga detyrat më të rëndësishme për ndërtimin e paqes, është heqja e legjitimitetit të ekstremizmit të dhunshëm.

2. Këmbëngulja në zgjidhjet e negociuara

- 1) Nëpërmjet bashkëpunimit mbi propozimet e përbashkëtdheshtrimittënjë "rrugëtëdytë" ndërfitare për dialog dhe ndërmjetësim, liderët perëndimorë dhe muslimanë mund të japin një kontribut të rëndësishëm për paqen, duke e riformatuar konfliktin mbi çështjen Izraelito-Palestineze si një grindje brenda familjes Abrahamike, dhe jo si një përplasje ndërfitare, apo si një "kryqëzatë" (siç konsiderohet nga muslimanët), apo si një "mbrojtje të demokracisë" (siç konsiderohet nga Uashingtoni).
- 2) Në vend që të përpiqet të manipulojë rivalitetet ndër-rajonale, siç janë ndasitë ndërmjet arabëve dhe persëve apo ndërmjetsunitëve dhe shiitëve, politika perëndimore mund të japë kontribute më të qëndrueshme për sigurinë, duke bërë thirrje për përpjekje bashkëpunuese për të ndrequr situatën.

3. “Ndryshimi i brendshëm” në botën islame

- 1) Nxitja e “ndryshimit të brendshëm” në tokat muslimane është ndër detyrat më jetike për partneritetin ndërmjet Perëndimit dhe Islamit.
- 2) Në vend që të kërkojë globalizimin e modeleve të veta për politikën, ekonominë dhe shoqërinë, SHBA-ja duhet të pranojë se ka më shumë se një mënyrë për të punuar drejt ngritjes së një shoqërie më humane, më të begatë dhe më paqësore.
Në Lindjen e Mesme dhe në rajone të tjera të botës, *paqja* duhet të vendoset në rang lokal.
- 3) *Lokalizimi i paqes në kontekstin islam* nënkupton përdorimin aktiv të burimeve lokale për paqen. Këto të fundit kanë forma të ndryshme, të tilla si: sistemet e vlerave fetare dhe kulturore, kujtimet historike, fjalorë specifikë të kulturës, si dhe proceset indigjene (dhe shpesh joformale).

4. Përdorimi i diplomacisë publike në të dëgjuar dhe në të folur

- 1) Pas 11 shtatorit, një nga shqetësimet kryesore në Shtetet e Bashkuara, - përtej shtrëngimit të masave të sigurisë dhe hartimit të një strategjie ushtarake, - ishte garantimi i ekzistencës diplomacie publike, e cila do të ishte e përshtatshme për të “shitur” SHBA-në dhe politikat e saj jashtë vendit. Megjithatë, ky shqetësim për marketingun nuk u shoqërua me një interes të ngjashëm për shitjen e politikës së jashtme, apo për përdorimin e diplomacisë publike në trajtimin e të huajve, apo në deshifrimin e mesazheve të tyre për amerikanët.

5. Mbështetja e paqes ndërmjet feve

- 1) Ndërtimi i paqes ndërfaqetare mundëson një kontakt të paçmueshëm midis besimtarëve që u përkasin realiteteve të ndryshme sociale dhe kulturore. Nëpërmjet aktiviteteve të caktuara mund të trajtohen sfidat që i ndajnë bashkësitë fetare në qasjet ndaj çështjeve të tilla, si: gjinia, pluralizmi dhe varfëria.
- 2) Duke pasur parasysh *cënueshmërinë në rritje të vendeve të shenjta* prej akteve të dhunës – udhëheqësit fetarë muslimanë, të krishterë dhe hebrenj duhet të mendojnë seriozisht për iniciativa të përbashkëta në ndërtimin dhe mbrojtjen e vendeve të shenjta.
- 3) Partneriteti për mbrojtjen e vendeve të shenjta, si: kishat, sinagogat, tempujt dhe xhamitë, mund të marrë shumë forma, duke përfshirë edhe iniciativat lokale nga komunitete dhe vende të ndryshme. Megjithatë, ka vend për zhvillimin e një fushate përkrahjeje globale, e cila mund të çojë në vendosjen e një konvente ndërkombëtare për mbrojtjen e vendeve fetare.

6. Identifikimi dhe zbatimi i masave për ndërtimin e besimit ndërmjet kulturave

- 1) *Krijimi i strukturave ndërfaqetare për paqen.* Në këtë kuadër mund të ngrihen fonde nga Perëndimi dhe nga Lindja e Mesme, për të financuar veprimtari që kanë në fokus artet pamore, muzikën, teatrin, letërsinë, televizionin, filmin, sportin dhe rikrijimin. Një përpjekje e veçantë mund të bëhet për të nxitur energjitë e rinisë dhe për t'u mundësuar të rinjve që t'i ndajnë historitë e tyre përmes përdorimit të mediave digjitale dhe internetit. Për të edukuar fëmijët mbi

komunitetet e tyre, fondet mund të sponsorizojnë shkrimin e tregimeve ndërfitare që të botohen në libra dhe të transmetohen edhe në televizione dhe rrjete botërore.

- 2) Këto përpjekje mund të çohen më tej nëpërmjet themelimit të një Instituti Ndërfetar të Paqes, që do të përpiqet të thellojë njohuritë dhe praktikën e ndërtimit të paqes ndërmjet feve, si dhe të rrisë ndërgjegjësimin e publikut për parimet e paqes në traditat e shumta fetare të botës.
- 3) Meqenëse argumentet aktuale mbi energjinë e qëndrueshme për mjedisin dhe energjinë e rinovueshme po shtrohen edhe në kuadër të sigurisë kombëtare, ka vend për të sjellë mendime të reja edhe në këtë fushë. Gjuha e “pavarësisë së energjisë” përforcon perceptimin se e vetmja mënyrë për të përmirësuar marrëdhëniet e trazuara të Amerikës me Lindjen e Mesme, është ndërprerja e saj. Duke qenë se është e pamundur vetëmbështetja e plotë kombëtare në fushën e energjisë, ne mund të përvetësojmë edhe logjikën e ndërvarësisë së energjisë së qëndrueshme dhe ta përdorim atë si një shtysë për zgjidhjen e mëtejshme të problemeve dhe për ndërtimin e marrëdhënieve.
- 4) Projektet e orientuara drejt ndërvarësisë së energjisë së qëndrueshme mund të kenë forma të ndryshme, duke përfshirë edhe iniciativat bashkëpunuese të kërkimit dhe zhvillimit në burimet e rinovueshme të energjisë. Me burimet dhe mbështetjen e mjaftueshme ndërkombëtare, fshatarët në Egjiptin rural dhe palestinezët në Rripin e Gazës mund të bëhen pionierë në kërkimin global për një të ardhme të qëndrueshme.

4. Përfundim

Ne kemi nevojë për një doktrinë të re strategjike, e cila do të shkojë përtej konceptit të “luftës kundër terrorit” për justifikimin e luftrave aktuale. Duke shmangur thjeshtimet e tepërta dhe sloganet pesimiste (për shembull, sloganin “lufta e gjatë kundër islamo-fashizmit”), udhëheqësit e shteteve perëndimore dhe të botës islame mund të krijojnë terrenin për reagime efektive ndaj pasigurive aktuale.

Vendosja e paqes në klimën e tanishme të akuzave reciproke, nuk do të jetë e lehtë. Ky proces, në dallim nga lufta, është proaktiv dhe kërkon përpjekje të matura për të kaluar nga sipërfaqësorja tek ajo që është thelbësore, nga vuajtja te frymëzimi, nga pozita e mbrojtjes tek ajo e hapjes dhe nga politika e frikës dhe e projeksionit në një politikë të shpresës. Ne kemi nevojë për Perspektivë, jo për Retrospektivë. Retrospektiva nuk e ndërton një kulturë paqeje.

Na duhen partnerë, jo rivalë!



4.

Kostoja e ndërmjetësimit: Kush paguan?

Richard J. Jones

TEMA: Kur palët në një konflikt arrijnë të shohin se ka diçka të mirë që duan ta shpëtojnë, dhe se janë disa dëme serioze që do të donin t'i shmangnin, atëherë ekziston mundësia për ndërmjetësim. Megjithatë, teknikat e zhvilluara të ndërmjetësimit në Shtetet e Bashkuara ose në shoqëri të ngjashme, mund të mos përshtaten mirë në një shoqëri që i jep vlera të tjera moshës, kastës apo urtësisë së kundërshtarëve. Kurani e njëj *dhalama-në* (*dhulm*): të gabuarit ndaj vetvetes, ndaj fqinjit dhe ndaj Zotit. Profetët në Kuran mbajnë barrën e paralajmërimit të keqbërësve.

Të krishterët pohojnë se, në mosmarrëveshjen fillestare të njeriut me Zotin, vetë Zoti mori iniciativën për të ndërmjetësuar dhe e mbajti koston për këtë.

1. Pyetja

Nëse një ndërmjetës i mundshëm përfundon në shënjestër dhe viktimë e armiqësisë ndërmjet palëve në luftë, këtë rezultat, a duhet ta shohim si një dështim në teknikën e ndërmjetësimit, si një aksident fatkeq, apo si një kosto të qenësishme dhe ndoshta edhe të domosdoshme të pajtimit?

Kjo ishte pyetja që më lindi, pasi dëgjova dhe reflektova mbi historinë e Sergio Vieira De Mello-s.

De Mello ishte një diplomat simpatik dhe i mirëpërgatitur. I lindur në Rio de Zhaneiro në vitin 1948, ai u rrit si djali i një diplomati, duke jetuar në kryeqytete të ndryshme të botës. Në fund u martua me një grua franceze dhe e ndërtoi shtëpinë e tij në Gjenevë. Në një fotografi zyrtare, ai paraqitet me fytyrë të pashme katrore, me një buzëqeshje të bardhë mes tëmthave të thinjur, në një sfond bojë qielli të flamurit të Kombeve të Bashkuara. De Mello i fliste gjuhët rrjedhshëm dhe u gjend në skenën e mjaft ngjarjeve politike dramatike, duke u përshkruar nga një gazetar si një përzierje e James Bond dhe Bobby Kennedy.¹

Sergio De Mello kontribuoi në reduktimin e humbjeve njerëzore dhe në forcimin e strukturave për paqen në shumë situata konflikti. Kur Bangladeshi u nda nga Pakistani në vitin 1971, ai punoi për të riatdhesuar refugjatët nga Bengali, që kishin ikur në Indi. Në vitin 1972, ai u angazhua në riintegrimin e refugjatëve që ishin shpërndarë nga Sudani Jugor për në shtetet fqinje, gjatë luftës së parë civile të atij vendi. Në moshën njëzet e tetë vjeçare, De Mello u bë kreu i zyrës së Komisionit të Lartë të OKB-së për Refugjatët në Mozambik. Ai e bëri karrierën e tij në atë degë, duke përfshirë negociatat me qeveritë në Hanoi dhe Uashington, për t'i dhënë fund eksodit të vietnamezëve me varkë. De Mello u dërgua nga Sekretari i Përgjithshëm në Ruandë, pas masakrave të vitit 1993, në Ballkan, - në luftën e fundit të viteve '90, - dhe u bë Guvernator de-fakto i Timorit Lindor për dy vjet, pas shkëputjes së tij nga Indonezia. Një gazetar që e vëzhgonte De Mellon në Timorin Lindor, shkroi: "Mes Serxhios - këtij djaloshi të arsimuar në Paris, simpatik, elegant, - dhe këtij djali [Xanan Gusmão] që kishte jetuar në xhungël për vite me radhë e po ashtu që ishte burgosur për vite me radhë, kishte

1 Samantha Power, *Chasing the Flame: Sergio Vieira de Mello and the Fight to Save the World* (Penguin, 2009), Introduction.

ngrohtësi, miqësi dhe hijeshi të dukshme. Lidhja mes tyre dukej aq e pastër dhe, vetëm nga gjuha e trupit, kuptohej se [De Mello] kishte fituar besimin e tij. Një shembull i tillë tregon rëndësinë e madhe të elementit njerëzor në diplomaci.”²

Në maj të vitit 2003, Sekretari i Përgjithshëm Kofi Annan i kërkoi De Mellos të shërbente si Përfaqësuesi i tij Special në Bagdad për katër muaj. Sergio mbërriti më 2 qershor atje. Më 22 korrik, ai raportoi në Këshillin e Sigurimit mbi kushtet e vështira në të cilat Kombet e Bashkuara duhej të punonin në Irakun e pushtuar nga Amerika. Pasditen e 19 gushtit të vitit 2003, De Mello dhe njëzet e një kolegë të tij humbën jetën nga shpërthimi i një bombe të vendosur në makinë, përgjegjësia për të cilën iu ngarkua grupit al-Kaeda në Irak. Ai ishte sulmi më i përgjakshëm që kishte ndodhur ndonjëherë, me shënjeshtër Kombet e Bashkuara. Sekretari i Përgjithshëm, i dëshpëruar, tha: “Kisha vetëm një Sergio”.

2. Ndërmjetësimi

Përtej pikëllimit, a ka diçka për t’u mësuar nga vdekja e dhunshme e Sergio Vieira DeMellos? A ishte një dështim i teknikës, apo një aksident tragjik dhe i pashmangshëm? A ishin këto vdekje, një kosto e pashmangshme e ndërmjetësimit?

Kur palët janë të gatshme për ndërmjetësim, kur ato kanë arritur të shohin se ka diçka të mirë që duhet shpëtuar dhe kur kuptojnë dëmet serioze që duan të shmangin, atëherë ndërmjetësimi e ka një mundësi. Përvoja dhe trajnimi mund t’i sigurojnë ndërmjetësit një sërë metodash për identifikimin e interesave të përbashkëta, vendosjen e rregullave për dialog dhe për inkurajimin e palëve kundërshtare, që të marrin përgjegjësinë e arritjes së kushteve me të cilat mund të pajtohen.

2 E cituar në: Spencer Ackerman, “The Legacy of a Modern Diplomat”, <http://washingtonindependent.com/71/the-legacy-of-a-modern-diplomat>, e marrë me dt. 2/16/2011.

Në ndërmjetësimet e suksesshme mund të ndryshojnë mënyrat e të kuptuarit të palëve, mund të rishikohen gjykimet negative dhe mund të rinovohen marrëdhëniet. Në konflikte me ngarkesë më të madhe dhe me rrënjë më të thella, siç është rasti i atyre të ndodhura në Irak pas pushtimit amerikan, ndërmjetësimi mund të ndihmojë, të paktën në frenimin e dëmit.

Por çfarë ndodh nëse palët nuk shohin asnjë përfitim nga bisedimet? Nëse njëra palë është e gatshme dhe tjetra jo, ose nëse ka palë të treta, të katërta dhe të pesta në konflikt, të cilat refuzojnë të parashtrojnë ankesat e tyre, atëherë si mund ta gjejë të mesmen ndërmjetësi?

Mund të imagjinoj lehtësisht situata në të cilat frika ose zemërimi im do të ishin aq të mëdha, saqë mund të kisha ndonjë shpresë të zbehtë që të triumfoja përmes dhunës, në vend që të pranoja negociatat ku do të më duhej të hiqja dorë nga gjëra shumë të çmuara për mua. Mund të jem irracional në mospranimin tim. Mund të jem armik i interesit tim më të mirë. Fatkeqësisht, arsyeja duhet të konkurrojë me vullnetin dhe dëshirën për të kontrolluar njeriun. Njerëzit, jo gjithmonë veprojnë në mënyrë të arsyeshme dhe në interesin e tyre më të lartë.

Sergio De Mello shkroi një tezë doktore në Sorbonë mbi elementin irracional në histori, por ai besoi fort në shpresën se qeniet njerëzore, ndonëse të pajisura me një pasion të lartë për luftë, mund t'i nënshtrohen ende forcës së arsyes. Besimi i tij u thye.

Kam lexuar për shoqëri, në të cilat konflikti është kufizuar, apo ku është inkurajuar zbatimi i një marrëveshjeje nëpërmjet shkëmbimit vullnetar të pengjeve. Sundimtarët rivalë dërgojnë secili nga një djalë për të jetuar në pallatin e tjetrit, një objektiv ky i rrezikuar për t'u vrarë nëse sundimtari armik nuk arrin të mbajë fjalën. Vras mendjen se si ndërmjetësi të mos bjerë në rolin e një pengu vullnetar në disa situata. Një ndërmjetës

i suksesshëm amerikan i shekullit të 20-të, i këshilloi dikur ndërmjetësuesit aspirantë: “Ju jeni miq të palëve kundërshtare. Mos u jepni atyre asnjë arsye që t’ju konsiderojnë si armiq.”³ Në rastin e misionit të OKB-së në Bagdad, ka gjasë që ekipi i De Mello-s të jetë parë nga njëra ose më shumë palë në konflikt, si një armik i ri dhe i përshtatshëm.

3. Kostoja e ndërmjetësimit

Kur flasim për ndërmjetësim, ne i referohemi një sërë reagimesh njerëzore ndaj konfliktit. Abdul-Aziz Said dhe ish-kolegu i tij Nathan Funk na kanë paralajmëruar që të mos imponohen konceptet e ndërmjetësimit me origjinë nga Shtetet e Bashkuara ose nga shoqëri të ngjashme, në konfliktet që lindin në shoqëri të tjera.⁴ Ndërmjetësi i mençur ndërkombëtar nuk reklamohet me fjalët “Kam teknikë, ndaj do të udhëtoj”. Ne i kemi zhvilluar konceptet dhe teknikat tona përmes përvojave shumë specifike të menaxhimit ose vendosjes së traktatit të paqes pas luftërave civile apo ndërkombëtare perëndimore, ose brenda kuadrit të së drejtës familjare në shoqëritë perëndimore. Urtësia jonë lokale është e dobishme dhe e rëndësishme për ne, por në kultura të tjera një pjesë e saj mund të mos zërë vend siç duhet.

Për shembull, një urtësi e rëndësishme perëndimore, e përftuar me vështirësi, përmbledhet në sloganin: “Ndajeni individin nga problemi”. Kjo fjalë e urtë e jona na mëson të vëmë përkohësisht në njërën anë statusin dhe emocionet e palëve dhe të fokusohemi në thelbin e mosmarrëveshjes së tyre.

Ndarja e individit në këtë mënyrë na vjen për shtat ne, zgjidhësve analitikë të problemeve, të rritur në një shoqëri disi

3 Theodore W. Kheel, *The Keys to Conflict Resolution* (New York: Four Walls Eight Windows, 1999), f. 82.

4 Nathan C. Funk and Abdul Aziz Said, “Localizing Peace: An Agenda for Sustainable Peacebuilding”, *American University School of International Service*, f. 13-20.

me barazi për të gjithë dhe të ndryshueshme. Në shoqëritë më pak të ndryshueshme dhe të lidhura më ngushtësisht, ndarja e individëve nga problemi mund të mos jetë një qasje aq e mençur. Atje, moshë, kasta dhe urtësia e kundërshtarëve mund të jenë vetë komponentë të rëndësishëm të mosmarrëveshjes. Të njëjtët elementë të moshës, kastës dhe urtësisë mund të kushtëzojnë edhe efektivitetin e ndërmjetësit të mundshëm.

Më tej lind pyetja: “Kush duhet të paguajë për ndërmjetësimin?” Unë mendoj se një pyetje e tillë mund të mos vihet asnjëherë në diskutim në disa shoqëri. Në shumë shoqëri tradicionale, ndërmjetësimi është thjesht një nga gjërat që bëjnë pleqtë e fiseve apo fshatrave. Roli i ndërmjetësit është pjesë e statusit të tyre si të moshuar.

Unë e kuptoj se në Shtetet e Bashkuara të sotme, ndërmjetësuesit e njohur presin të paguhen nga palët që e kërkojnë shërbimin e tyre. Tarifat ndryshojnë shumë.

Disa kundërshtarë janë biznese ose individë me një pasuri të atillë, që do të pësonin humbje serioze financiare nëse do të hynin në proces gjyqësor dhe do të humbnin. Edhe ata që kanë më pak për të humbur, mund të zgjedhin të kursejnë kohën dhe energjinë e harxhuar, duke pranuar procesin e ndërmjetësimin. Si kur bëhet fjalë për firmat e mëdha kombëtare të gjyqtarëve në pension si JAMS (ish-Shërbimet e Arbitrazhit dhe të Ndërmjetësimin Gjyqësor), si kur bëhet fjalë për sipërmarrje më të vogla sikurse Kujdesi Pastoral apo Këshillimi që kryhet në bodrumin e kishës së lagjes sime në Virxhinia, në të dyja rastet, palët që vijnë për ndërmjetësim paguajnë tarifën përkatëse.

Përvoja amerikane me ndërmjetësimin gjatë shtatëdhjetë viteve të fundit ka çuar gjithashtu në ofrimin e shërbimeve të arbitrazhit dhe ndërmjetësimin, të financuara me fonde publike. Komisioni i Mundësive të Barabarta të Punësimit, Shërbimi i të Ardhurave të Brendshme, Shërbimi Federal i Ndërmjetësimin dhe Pajtimin për Mosmarrëveshjet e Kontratave - të gjitha

këto institucione i paguajnë ndërmjetësuesit nga të ardhurat tatimore.⁵ Si shoqëri, ne e kemi zgjedhur punën e ndërmjetësve me supozimin se pagat dhe mbështetja e tyre janë të justifikuar nga produktiviteti dhe harmonia sociale që ata sigurojnë. Pra, është publiku që i paguan këta ndërmjetës.

Po kur ndërmjetësuesit ndërhyjnë vetë, jo në këmbim të pagave apo tarifave, por sepse e kuptojnë se Zoti i ka udhëzuar për ta kryer një mision të tillë? Ju ftoj të përsiatni mbi katër njerëz, ndikimi i të cilëve në historinë njerëzore ka buruar nga bindja e tyre e thellë se Perëndia u kërkoi të ndërmjetësonin, pavarësisht kostos.

Profeti Muhamed, i cili jetoi në Arabinë e shekullit të 7, mbahet mend nga biografët e tij si një person i respektuar për integritetin dhe ndjenjën e tij të drejtësisë. Thirrja profetike e bëri atë negociator në emër të komunitetit të tij, një komandant ushtarak të papërkulshëm dhe një udhëheqës të pakompromis. Por para karrierës së tij profetike dhe përpara se të udhëhiqte largimin e komunitetit të tij të ri nga shtëpia e tyre në Mekë, Muhamedi kishte qenë edhe ndërmjetës i grindjeve dhe përkrahës i marrëveshjeve paqeruajtëse.

Shumë kohë përpara se të merrte thirrjen për të folur për Zotin, mekasit i vunë Muhamedit emrin El-Şadik el-Amin - i sinqerti, i besueshmi. Ai u martua me një nga tregtarët më të pasura të Mekës, sepse ajo e pa aftësinë e tij për të qenë një menaxher i aftë dhe i ndershëm karvani.

Një biograf i kohëve të fundit, Tarik Ramadan, tregoi shqetësimin e Muhamedit për grindjet e pandërprera mes fiseve të Mekës. Tregtarët dhe vizitorët e tjerë, të cilëve u mungonte mbrojtja klanore, u bënë shumë shpesh viktime të kësaj dhune. Ramadan citon transmetimin, që në vitet e tij të mëvonshme, Muhamedi e kujtonte me kënaqësi se kishte qenë pjesë e një pakti të pazakontë midis udhëheqësve fisnorë "për të

5 Peter Lovenheim and Emily Dosko, *Becoming a Mediator* (Berkeley CA: Nolo, 2004), 1/5, 5/12, 3/1-23.

ndërmjetësuar në një konflikt dhe për të qëndruar në krah të të shtypurit dhe kundër shtypësve... dhe mbi të gjitha interesat e tjera të farefisnisë apo pushtetit... “Isha i pranishëm në shtëpinë e Abdullah ibn Judanit kur u lidh një pakt aq i shkëlqyer, sa nuk do ta ndërroja rolin tim në të as me një tufë devesh të kuqe; edhe tani në Islam, nëse do të më kërkonin të merrja pjesë në të, do të isha mëse i lumtur.”⁶

Pas moshës dyzet vjeçare, teksa negocioi grindjen me bashkëvendasit e tij mekas, ai ishte i përgatitur të duronte persekutimin, por jo të bënte kompromis. Në Kuran gjejmë një vetëpërshkrim, ku Muhamedi ngjan më pak si ndërmjetës dhe më shumë si arbitër:

Unë nuk jam i pushtuar, e as nuk kërkoj ndere apo pushtet mes jush. Zoti më ka dërguar te ju si i dërguar, më ka shpallur Libër dhe më ka urdhëruar që t’ju sjell lajme të mira dhe t’ju tërheq vërejtjen. Unë ju kam përcjellë mesazhin e Zotit tim dhe ju kam dhënë këshilla të mira. Nëse pranoni prej meje atë që kam sjellë, kjo do t’ju bëjë të keni sukses në këtë botë dhe në ahiret; por nëse e refuzoni atë që kam sjellë, atëherë do të pres me durim derisa Zoti të gjykojë mes nesh.⁷

Në këtë fazë Medinase të karrierës së tij, Muhamedi më duket më pak si ndërmjetës dhe më shumë si një arbitër i papaguar, një arbitër të cilit i është kërkuar nga Zoti për të marrë postin dhe jo i autorizuar për të bërë lëshime.

Dy shembujt e mi të radhës janë ndërmjetës të papaguar, të cilët besojnë se janë frymëzuar nga Zoti. Njëri është Sulltani i Egjiptit në kohën e Kryqëzatës së Pestë, ndërsa tjetri është i varfëri vullnetar i Asisit, i quajtur Francis.

Malik al-Kamil Muhamedi ishte nipi i Saladinit, komandantit të rimarrjes së suksesshme muslimane të Jeruzalemit prej kryqtarëve latinë.

6 Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet* (New York: Oxford University Press, 2007), f. 20.

7 Tariq Ramadan, f. 45.

Tashmë ishte organizuar një kryqëzatë e pestë nga Evropa e krishterë, këtë herë me mobilizimin e një ushtrie serioze nga Perandori i Shenjtë Romak, Frederiku II. Për të krishterët, nderi i Zotit dhe hyrja në Jerusalem, në vendin ku Jezusi jetoi, vdiq dhe u ngrit nga vdekja, ishin dy elementët që e nxitnin këtë luftë, së bashku me një mori motivimesh të rëndomta. Për muslimanët ishin në rrezik integriteti i shoqërisë islame dhe nderi i Zotit. Diplomatët e të dyja palëve negociuan, duke lëshuar kërcënime dhe duke bërë lëshime.

Francis kishte qenë dikur një ushtar, që kishte përjetuar personalisht koston e luftës; ai ishte plagosur teksa luftonte për Asisin kundër qytetit rival të Peruxhias. Tani ai kishte hequr dorë nga ato çka zotëronte dhe udhëhiqte një lëvizje laike që po përhapej me shpejtësi, e cila e sfidoi kishën perëndimore që t'i kthehej thjeshtësisë ungjillore të jetës. I përulur, por i patrembur, Francis e ndjeu të përfshihej në një nga fushatat kryesore ushtarake, të nxitura nga peshkopi i Romës, për të rivendosur sundimin e krishterë mbi Jeruzalem. Në fund të verës së vitit 1219 e.s., skena më aktive e luftës ishte Egjipti, ku ushtritë perëndimore po rrethonin qytetin Damietta në deltën e Nilit dhe synonin Kajron. Francis e ofendoi fillimisht legatën e Papës duke e paralajmëruar, siç bën një profet, se kalimi nga rrethimi i gjatë në një sulm aktiv ndaj Damietës së fortifikuar, do të ishte katastrofik për ushtrinë e krishterë. Dhe i tillë ishte. Pastaj ai u nis në këmbë, i shoqëruar vetëm nga një frat tjetër, për në fushimin e Sulltanit të Egjiptit, Malik al-Kamil Muhamedi.

Malik al-Kamili e pranoi emisarin e çuditshëm në kampin e tij. Ne nuk i dimë motivet e Sulltanit në garantimin e sigurisë për dy fretërit. Me sa duket, ai donte të kuptonte nëse ata ishin negociatorë të autorizuar nga armiku, spiunë, apo të çmendur. Francisit iu lejua të fliste në kampin e Sulltanit. Ai foli për Krishtin. Askush nuk u konvertua. E dimë se takimi nuk bëri asgjë për të shmangur Kryqëzatën e Pestë, pavarësisht shpresave të mëdha të Francisit për miqësi me muslimanët, dhe pavarësisht ofertës

nga Sulltani për t'u lejuar të krishterëve hyrjen në Jeruzalem në këmbim të një ndërprerjeje të armiqësive në Egjipt.⁸

Si një përpjekje për ndërmjetësim, takimi jashtë Damietta-s duhet të konsiderohet i dështuar. Ndërmjetësuesit mund ta ndjejnë se janë të nxitur dhe të udhëhequr nga Perëndia për këtë proces, por sërish të mos kenë sukses në tokë.

Shembulli im i tretë, i një ndërmjetësi që e mendonte veten në shërbim të Zotit, është diplomati suedez Dag Hammarskjöld. Hammarskjöld ishte Sekretari i Përgjithshëm i Kombeve të Bashkuara, i cili, duke filluar nga viti 1953, u përpoq të kryente atë që ai e quajti "diplomaci parandaluese". Hammarskjöld mori mbështetjen e shteteve anëtare për ndërhyrjet ushtarake ndërkombëtare, për të bërë ndërmjetësim për një apo disa shtete të fuqishme. Ai bëri ndërmjetësim në disa nga kalimet e dhunshme të pushtetit që ndodhën nga qeverisja koloniale evropiane për në qeverisjen kombëtare të pavarur, duke filluar nga Izraeli dhe Jordania dhe duke përfunduar në ish-Kongon belge. Hammarskjöld vdiq në një aksident, ku avioni në të cilin udhëtonte, u rrëzua pranë kufirit Ruandë-Kongo, natën e 17-18 shtatorit të vitit 1961. Ai po udhëtonte për në Katanga, për të zgjidhur një konflikt midis forcave të paarmatosura të OKB-së dhe ushtrisë së asaj province jugore separatiste.⁹

Hammarskjöld shkroi në ditar për ndjesinë e tij, se ishte thirrur dhe i ishte përgjigjur një thirrjeje: "Nuk e di kush – apo çfarë – ma bëri thirrjen. As nuk e di se kur. Nuk më kujtohet as sesi i jam përgjigjur. Por di që, në një moment, i thashë "po" dikujt apo diçkaje dhe që nga ai moment, ekzistenca kishte një kuptim, e për rrjedhojë, edhe jeta ime në vetë-dorëzim e kishte një qëllim. Që nga ai moment e kam ditur se çfarë do të thotë 'të mos shohësh prapa' dhe 'të mos mendosh për të nesërmen'."¹⁰

8 Paul Moses, *The Saint and the Sultan* (New York: Doubleday Religion, 2009).

9 http://nobelprize.org/nobel_prizes/laureates/1961/hammarskjold, e marrë me dt. 2/ 22/2011.

10 E cituar në: George Appleton, ed., *The Oxford Book of Prayer* (New York: Oxford University Press, 1985), f. 265.

Fjalët e këtij nëpunësi civil ndërkombëtar të krishterë më japin përshtypjen e një personi që nuk e kërkoi vdekjen, por që mund të vazhdonte ta rrezikonte jetën si një ndërmjetës i vendosur, sepse, sipas shembullit të Jezusit, ai tashmë e kishte dhënë jetën e tij.

Muhamedi, Malik el-Kamil, Francisi dhe Dag Hammarskjöld janë vetëm katër shembuj nga ndërmjetësit e shumtë, që nga pleqtë në shoqëritë tradicionale, ndërmjetësuesit vullnetarë në konfliktet e komunitetit në shoqëritë e pasura, e deri te krerët e shteteve në pension që e përdorin prestigjin e tyre për të verifikuar rezultatet e zgjedhjeve dhe për t'i nxitur kundërshtarët që të marrin në konsideratë zgjidhje më pak të dhunshme. Këta ndërmjetës, të frymëzuar nga Zoti e kanë kuptuar në mënyrat e tyre, se misioni i tyre është i shenjtë dhe se ai bëhet pa shpërblim.

4. Qasja ndaj koston së ndërmjetësimit me sytë e Zotit

Të gjithë ndërmjetësit që kam përshkruar, si kur e kryejnë një detyrë të tillë për një tarifë, rrogë, për dashurinë ndaj njerëzimit apo si në shërbim të Zotit - të gjithë ata janë ndërmjetës njerëzorë. Tani, nga katedra "Al-Aluani" e Studimeve Muslimano-Kristiane në Konsorciumin Teologjik të Uashingtonit, dëshiroj ta zhvendos diskutimin në një tjetër dimension.

Përtej sjelljes njerëzore që mund ta vëzhgojnë shkencëtarët socialë dhe mund ta rindërtojnë historianët mbi prova, si dhe përtej teorive shpjeguese që mendjet tona mund të krijojnë për të llogaritur sukseset dhe dështimet e grupeve njerëzore në përpjekjet e tyre tokësore, shpresoj se lejohet të pyesim veten se si i sheh Zoti përpjekjet tona për zgjidhjen e konflikteve. Madje edhe përtej kësaj, unë guxoj të pyes nëse mund të ekzistojë ndonjë perceptim, në të cilin Zoti e bën veten përgjegjës, të ngarkuar apo edhe bartës të koston së ndërmjetësimit që e kërkojnë kushtet tona njerëzore. Kjo është teologji. Këtu jam jashtë thellësisë

sime. Por mendoj se të paktën meriton të shtrohet pyetja: A ka një kosto hyjnore zgjidhja e mosmarrëveshjeve njerëzore?

Kurani na lë të kuptojmë se qeniet njerëzore kanë aftësi të lakmueshme dhe të jashtëzakonshme. Na është besuar aftësia e frikshme për të pranuar se jemi krijesa, ose për të mohuar se jemi të tilla. Në krijimin e botës, Zoti ua ofroi këtë aftësi maleve, por ata u drodhën dhe refuzuan. Kjo aftësi iu ofrua qiejve dhe tokës, “por ata refuzuan ta bartin dhe u frikësuan prej saj” (Kuran 33:72). Pastaj Zoti ia ofroi këtë aftësi Njeriut, në mënyrë që ai të merrte prej saj lavdërimin dhe njohjen me vullnet të lirë. Njeriu pranoi. “Dhe qenia njerëzore e barti atë.” Nga ky Amanet, i dhuruar dhe i pranuar lirisht, rrjedh kapaciteti ynë njerëzor për ta nderuar Zotin duke e njohur Atë, ose për të mos e nderuar dhe për të trazuar veten duke injoruar, harruar ose sfiduar Krijuesin tonë. Kurani shton: “Ai [qenia njerëzore] ishte me të vërtetë i padrejtë dhe i pa mend.”¹¹

Kurani vazhdon ta zbulojë pikëpamjen e Zotit ndaj historisë sonë njerëzore. Teologjia islame e vendosur në Kuran, ka qenë përgjithësisht shpresëdhënëse për natyrën tonë njerëzore dhe për përgjegjshmërinë tonë ndaj Krijuesit. Njeriu mund të jetë i pavëmendshëm, por ai u përgjigjet përkujtimeve dhe paralajmërimeve. Ai mund të jetë i dobët, por i përgjigjet udhëzimit hyjnor.

Si është përgjigjur Zoti, kur në shoqëritë njerëzore ka pasur shpërfillje për udhëzimin e Krijuesit dhe mungesë respekti për krijesat e Tij, duke përfshirë edhe krijesat njerëzore? Durimi i Tij sprovohet, por me mëshirën e Tij, Ai dërgon lajmëtar pas lajmëtari, paralajmërues pas paralajmëruesi, udhëzues pas udhëzuesi, deri në ardhjen e paralajmërimit përfundimtar, të qartë, që është Kurani, dhe mishërimit të përsosur të respektit njerëzor ndaj Krijuesit, përkatësisht i Dërguari i fundit, Profeti Muhamed.

11 *Sure 33:72*, përkthim i marrë nga: Sachiko Murata and William C. Chittick, *The Vision of Islam* (St. Paul, Minnesota: Paragon House, 1994), f. 135.

Por Zoti përballet edhe me më shumë rezistencë. Gjatë jetës së tij, Profeti luftoi kundër idhujtarëve kurejshë – atyre që preferonin t'ia mohonin Allahut adhurimin dhe sovranitetin që i takon vetëm Atij. Një shoqëri e pakujdesshme i reziston udhëzimit. Bindja ia lë vendin detyrimit dhe dhunës së armatosur. Kurani përmban mbi njëqind përmendje të rrënjës *dhalama*, e cila i referohet gabimit: gabimit ndaj vetvetes, ndaj fqinjit, si dhe ndaj Zotit, duke adhuruar atë që nuk është Zot.¹² Zoti i Gjithëfuqishëm shtrohet si pyetje në suren 7:172: “A nuk jam unë Zoti juaj?”

Ai është Plotfuqia, që ua ka deleguar njerëzve përgjegjësinë për të zbatuar vullnetin hyjnor për mirëqenien njerëzore dhe kujdesin ndaj krijimit. Me durimin e Tij, Krijuesi dhe Zoti i botëve duket se merr një qëndrim pritjeje. Dikush mund të dëgjojë jo vetëm tonin e një hetuesi, por edhe të një Sovrani të mëshirshëm në vargun: “A nuk jam unë Zoti juaj?”

Deri më tani jam përpjekur të paraqes mendimin islam rreth përgjigjes së Zotit ndaj gabimeve njerëzore. Tani dëshiroj të ofroj një mendim të krishterë mbi koston hyjnore të ndërmjetësimi. A do të ishte e pranueshme të sugjeronim se Vetë Perëndia, jo vetëm që po pret me durim, por edhe po paguan vazhdimisht që ndërmjetësimi i Tij të funksionojë?

Teksa mendimtarët e krishterë gjykojnë mbi mospajtimin njerëzor – që nga negociatat për buxhetin e shtetit të Madison, Wisconsin, e deri te negociatat e kabinetit të Bagdadit, që nga grupet etnike të larguara e deri te bashkëshortët e larguar në të gjithë botën – ne shohim shumë gjëra që e pikëllojnë Zotin. Profetët e lashtë hebrenj na kanë mësuar të guxojmë për të besuar se Zoti, i vetmi, i vërteti dhe i gjalli, i plotfuqishmi dhe i përjetshmi, burimi dhe fundi i gjithçkaje, dhuruesi i çdo gjëje të mirë, pikëllohet për mospajtimin tonë.

Për shkak se, që në fillim, Zoti e shikoi Krijimin e Tij dhe e shpalli atë si të mirë, dhe për shkak se ua besoi tokën njerëzve

12 Kenneth Cragg, *The Tragic in Islam* (London: Melisende, 2004), f. 205, fusnotë 18.

për ta populluar dhe për t'u kujdesur për të, të krishterët e kuptojnë se Ai është edhe i pikëlluar, edhe i zemëruar për shkujdesjen njerëzore.

Zoti u tregua mjaft i mirë duke shpëtuar, disiplinuar dhe mësuar një komb, në mënyrë që të gjitha kombet të mësojnë me shembull se si drejtësia dhe mëshira janë duhet të pasqyrojnë drejtësinë dhe mëshirën e Tij. Zoti u tregua mjaft i mirë për të dërguar paralajmërues dhe udhërrëfyes - profetët e Tij - dhe Ai i pa ata tek refuzoheshin. Pastaj erdhi një profet që ishte më shumë se një mësues, më shumë se një shembull, më shumë se një paralajmërues. Ky, duke qenë plotësisht njerëzor, mundi ta kuptonte mospajtimin njerëzor, ta vuante atë, si dhe të merrte mbi vete koston e saj. I njëjti, duke qenë gjithashtu edhe plotësisht Zot, mundi ta hiqte ngërçin e mospajtimit njerëzor dhe t'u hapte një rrugë qenieve njerëzore për të bërë drejtësi dhe për të treguar mëshirë, jo prej mirësisë së tyre të qenësishme, por prej mirënjohjes së vazhdueshme për mëshirën e Zotit. Të krishterët pohojnë se në mosmarrëveshjen e njeriut me Zotin, Zoti mori iniciativën për të ndërmjetësuar. Me Mesian Jezus, Perëndia mori përsipër koston e plotë të atij ndërmjetësimi.

Një mendimtar i krishterë i shekullit të katërt nga Edessa, i quajtur Efrem, duke shkruar në gjuhën siriake, u përpoq të shprehte me fjalë këtë aftësi misterioze të Zotit: "Atëherë, kush krahasohet me ty, Zoti im? Rojtari fjeti, i Madhi ishte i vogël, i Pastroi u pagëzua, Jeta që vdiq, Mbreti u poshtërua për të nderuar të gjithë të tjerët: Lavdëruar qoftë madhështia jote!"¹³

A mundet Perëndia të ndërmjetësojë, të paguajë koston e ndërmjetësimit dhe të mbetet sërish i Gjithëlavdishëm?

13 *The Hymnal 1982, according to the use of The Episcopal Church* (New York: Church Hymnal Corporation, 1985), Himni #443. Përkthyer nga gjuha siriake nga J. Howard Rhys, përshtatur nga F. Bland Tucker.

5. Përfundim

Për sa kohë që konflikti njerëzor vazhdon në tokë, ndërmjetësit e tij do të motivohen nga një sërë arsyesh. Disa do ta bëjnë detyrën e tyre me shpresën modeste se ndërmjetësimi do të zvogëlojë vuajtjet njerëzore dhe do ta zhvendosë ekuilibrin e marrëdhënieve njerëzore nga spektri i padrejtësisë në atë të drejtësisë. Disa do të tërhiqen nga sfida e të punuarit në një medium kaq jetik, të paparashikueshëm dhe krijues, siç janë marrëdhëniet njerëzore. Këta do të jenë të etur për të parë rezultatet e konfliktit njerëzor.

Supozimet e ndërmjetësve për natyrën njerëzore dhe për fatin tonë në kozmos, mbeten zakonisht të pathëna. Qëllimi im ishte që t'ju ftoja ju teoricienëve dhe juve që jeni praktikues të guximshëm të ndërmjetësimit, që të reflektoni - gjatë një periudhe qetësie - mbi përfundimin e punës suaj. Ju jam mirënjohës për atë që bëni. Ju jam mirënjohës për punën tuaj, e cila pasqyron punën e Zotit. Falënderimi i qoftë Atij!



5. Mirëqenia ekonomike, ndarja e punës dhe tre dimensionet e Islamit

Ualid El-Ansari

TEMA: Në vend që ta konsiderojnë aktivitetin ekonomik si një fushë njerëzore të ndarë nga ajo e vlerave, muslimanët e kuptojnë se puna dhe ndërveprimi njerëzor përfshijnë ndërtimin e natyrës njerëzore në të gjithë plotësinë e saj. Veprimet e drejta ekonomike kombinohen me synimet e duhura për të kënaqur nevojat shpirtërore të njeriut. Tregjet nuk do të mund të ekzistojnë, pa një përpjekje të brendshme për të mbajtur premtimet tona. Ligji ekonomik islam inkurajon bashkëndarjen e riskut, duke ruajtur kështu virtytin dhe bashkësinë. Ekonomia nuk mund të jetë amoroale.

Në një artikull të vitit 2010 mbi ekonominë islame, Osman Bakar bën një analogji të rëndësishme ndërmjet shëndetit mjekësor dhe atij ekonomik. Ai thekson “ndryshimin midis përpjekjes për të kuruar një sëmundje duke trajtuar vetëm simptomat e saj, dhe përpjekjes për ta kuruar atë duke trajtuar shkaqet e saj rrënjësore.”¹ Në këtë analogji, ai thekson se mjekësia

1 Osman Bakar, “Economics as a Science: Insights From Classical Muslim Classification of Sciences,” *Islam and Civilizational Renewal*, Vol.1, No. 3, f. 426.

tradicionale islame “synon të kuptojë” dhe fokusohet në trajtimin e shkakut të sëmundjes, ndërsa mjekësia moderne e mjekimit “përqendrohet në trajtimin e simptomave”. Po kështu, ai pohon se ekonomia islame “synon të kuptojë” në trajtimin e shëndetit dhe sëmundjeve të saj ekonomike, ndërsa “ekonomia moderne dhe sistemi financiar i lidhur me të, mjaftohen me gjetjen e ilaçeve për të kuruar thjesht simptomat e sëmundjes së saj të përsëritur.”²

Në të vërtetë, siç thekson Robert Foley, qasja moderne ekonomike bazohet në pikëpamjen e “shoqërisë moderne, të përbërë nga dy sfera: një sferë ekonomike e iniciativës dhe e ndërveprimit individual, - e drejtuar nga ligje jopersonale që sigurojnë një rezultat dobiprurës të ndjekjes së interesit vetjak, - dhe sfera tjetër e jetës shoqërore, ku përfshihen ndërveprimet politike, fetare dhe morale, të cilat kërkojnë balancimin e vetëdijshëm të interesit vetjak me interesat shoqërore.”³ Nganjëherë, ky konsiderohet si argument i “fushës së veçantë”.

Por nëse ndarja e etikës dhe ekonomisë në proceset e këmbimit çon në paqëndrueshmëri ekonomike, në afat të shkurtër dhe varet nga proceset e prodhimit laik⁴, - që janë të paqëndrueshme në afat të gjatë, - atëherë parimet etike nuk janë vetëm të përshtatshme, por edhe të nevojshme për shëndetin ekonomik. Në këtë mënyrë, problemi i vërtetë nuk është nëse sistemi ekonomik ka nevojë për njerëz të virtytshëm, por nëse vetë ai duhet të jetë institucionalisht i virtytshëm në stabilitet dhe qëndrueshmëri, dhe si rrjedhim, nëse është e vlefshme pikëpamja e “fushës së veçantë” mbi rolin e vlerave në një sistem

2 Po aty.

3 Robert Foley, *Adam's Fallacy* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), f. 1.

4 Proceset e shekullarizuara të prodhimit bazohen në shkencën e shekullarizuar, e cila ka në qendër studimin e natyrës, si një realitet i pavarur ose autonom. Kjo është në kontrast me shkencën e shenjtë, që e studion natyrën në dritën e parimeve metafizike. Për dallimin midis shkencave laike dhe të shenjta, shih: Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany, NY: SUNY Press, 1993).

ekonomik. Prandaj, ekonomia islame nuk mund të reduktohet në një kombinim të teorisë (ose teorive) ekonomike moderne dhe ligjit ekonomik islam, ashtu siç nuk mund të reduktohet mjekësia islame në një kombinim të mjekësisë konvencionale të mjekimit dhe ligjit islam mbi marrëdhëniet mjek-pacient. Fatkeqësisht, kjo e fundit ka qenë qasja standarde ndaj ekonomisë islame në literaturë, veçanërisht në dritën e mendimeve të shumë ekonomistëve, të cilët thonë se: 1) shkëmbimi modern është i pajtueshëm me një sërë qëllimesh përfundimtare, qofshin ato egoiste apo altruiste, duke e bërë kapitalizmin industrial shpirtërisht neutral⁵ dhe 2) teoria ekonomike siguron mjetet analitike për të mirëpritur çdo grup vlerash ose shijesh racionale apo të qëndrueshme, duke e bërë atë shpirtërisht neutrale.⁶ Kështu, qasja “islame” (ose “e krishterë”, “budiste” apo çdo qasje tjetër fetare ndaj teorisë ekonomike) do të ishte një “rast i veçantë” i ekonomisë moderne (duke besuar se vlerat fetare janë të qëndrueshme së brendshmi).

Megjithatë, ky argument i “rastit të veçantë”, jo vetëm që presupozon ndarjen e sferave, por edhe pretendon se shkencat islame të njeriut dhe të natyrës nuk gjejnë vend zbatimi në proceset e prodhimit dhe shkëmbimit industrial, si dhe në mjetet analitike të teorisë së sotme konvencionale ekonomike. Ky është një supozim i gabuar. Teoria dhe praktika ekonomike moderne janë produkte të një filozofie mekanike dhe jo të një filozofie me qasje kuptimore ndaj shkencës dhe botëkuptimit, e cila nënkupton ekuilibrin social-ekonomik dhe

5 Paul Heyne e artikulon në mënyrë të përmbledhur qëndrimin neoklasik mbi proceset e shkëmbimit industrial në librin e tij: *A Student's Guide to Economics* (Wilmington, Delaware: ISI Books, 2000). http://www.isi.org/college_guide/student_guides/econ.pdf.

6 Lidhur me neutralitetin e supozuar të mjeteve analitike të ekonomisë neoklasike, shih për shembull: Shaun Hargreaves Heap, Martin Hollis, Bruce Lyons, Robert Sugden, dhe Albert Weale: *The Theory of Choice: A Critical Guide* (Oxford: Blackwell Publishers, 1994), kapitulli 1. Argumenteve të tilla u jemi përgjigjur në: “The Quantum Enigma and Islamic Sciences of Nature: Implications for Islamic Economic Theory”.

qëndrueshmërinë mjedisore.⁷ Kjo kumtesë qartëson lidhjen e ngushtë (por aktualisht të neglizhuar) ndërmjet shkencave kozmologjike islame dhe mendimit ekonomik islam. Kombinimi i teorisë ekonomike moderne me Ligjin Islam (*fikhun*), duke neglizhuar shkencat e tjera islame të njeriut dhe natyrës, nuk është një qasje gjithëpërfshirëse ndaj ekonomisë islame, por e cungon këtë të fundit në gjithçka tjetër që shkon përtej trajtimit të simptomave. Prandaj, ndarja e sotme ndërmjet fesë dhe shkencës në Perëndim është bazë edhe e ndarjes laike ndërmjet etikës dhe ekonomisë.

Kështu, pjesa e parë e këtij punimi ilustron se si shkencat tërësore islame të njeriut dhe natyrës e integrojnë etikën dhe ekonominë në ekonominë tradicionale islame, në kontekstin e dimensioneve ligjore, intelektuale dhe profesionale të Islamit (shpesh të përmbledhura në termat e hadithit të Gabrielit (Xhibrilit), që është përdorur si një model për të diskutuar bazat e Islamit për më shumë se 1000 vjet)⁸.

Më pas, pjesa e dytë shqyrton se si shkencat laike të njeriut dhe natyrës i ndajnë etikën dhe ekonominë në kontekstin e një qasjeje mekanike dhe procesesh të prodhimit e të shkëmbimit, që i gërryejnë gjithnjë e më shumë kufijtë moralë të tregjeve, duke gjeneruar kështu paqëndrueshmëri social-ekonomike, por edhe krizë mjedisore.

7 Waleed El-Ansary, "The Quantum Enigma and Islamic Sciences of Nature: Implications for Islamic Economic Theory," *Proceedings of the 6th International Conference on Islamic Economics and Finance* (Jeddah: Islamic Development Bank, 2005), f. 143-175. E disponueshme online në adresën elektronike: https://www.researchgate.net/publication/228373253_The_Quantum_Enigma_and_Islamic_Sciences_of_Nature_Implications_for_Islamic_Economic_Theory.

8 Për një trajtim të thelluar të secilit dimension në Hadith dhe në shkencat përkatëse islame, shih: Sachiko Murata and William C. Chittick, *The Vision of Islam* (Albany: The State University of New York Press, 1994).

1. Ekonomia tradicionale islame integron etikën dhe ekonominë

Në Islam, çdo aspekt i jetës është i shenjtë, sepse asgjë nuk është jashtë Dijes Absolute; asnjë sferë e jetës nuk është e përlyer, sepse çdo gjë është e lidhur me Zotin. Edhe aktiviteti më i zakonshëm apo i thjeshtë, ka rëndësi fetare. Siç citon Muhamed Abdul-Rauf, “Kurani e cilëson luftën për jetesën, si të barabartë me mbrojtjen e besimit.”⁹ Profeti e theksoi këtë fakt para betejës së Bedrit, kur një i ri me fizik të fortë po vraponte për në treg dhe po kalonte nëpër zonën ku Profeti ishte duke grumbulluar njerëzit e tij për në luftë. Dikush nga të pranishmit e pa të riun dhe shprehu dëshirën që ai, në vend që të vraponte drejt shitblerjes, ta përdorte trupin dhe shëndetin e tij për të vrapuar në rrugën e Zotit, duke u angazhuar në mbrojtjen e besimit. Profeti tha: “Nëse ky i ri vrapon me qëllimin që të mos varet nga të tjerët dhe të përmbahet nga lypja, atëherë ai është në rrugën e Zotit. Është në rrugën e Zotit nëse përpiqet të sigurojë jetesën për ata që kanë nevojë nga familja e tij, për prindërit apo fëmijët. Nga ana tjetër, nëse ai mburret me shëndetin e tij si shenjë krenarie, atëherë është në rrugën e djallit.”¹⁰

Kjo thënie e Profetit tregon qartë rëndësinë shpirtërore të punës nga këndvështrimi islam, sipas të cilit puna duhet kryer si “një akt adhurimi, sikur [dikush] të ishte duke u lutur”.¹¹ Për muslimanët, puna jo vetëm që shërben për të ruajtur mirëqenien fizike dhe materiale, por ajo përfshin edhe ndërtimin e natyrës njerëzore në të gjithë plotësinë e saj, duke kërkuar që veprimtaria ekonomike të kombinohet me qëllimin e duhur për të aktualizuar dimensionin e saj shpirtëror. Qëllimi i drejtë është parësor, për shkak të “faktit se i njëjti veprim – duke

9 Shih: Muhammad Abdul-Rauf, *A Muslim's Reflections on Democratic Capitalism* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1984), f. 5.

10 Al-Ghazzali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1982), vol. 2, f. 54.

11 Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (San Francisco: The Aquarian Press, 1994), f. 98.

mos përfshirë këtu çdo veprim – mund të jetë i mirë ose i keq sipas qëllimit me të cilin kryhet. Ndërsa e kundërta nuk është e vërtetë: një qëllim nuk është i mirë apo i keq sipas veprimit.”¹² Dimensioni shpirtëror i punës pasqyrohet etimologjikisht në fjalën arabe për “shpërblim-in”, *axhr*, që është rrënja e *ixhara* dhe *uxhrah*, ose “*pagat*”. Kështu, thuhet se “shpërblimi (shpirtëror) (el-axhr) është nga Zoti dhe paga (el-ixharah) është nga njeriu.”¹³

Në fakt, Ligji Hyjnor i jep kuptim fetar të gjitha veprimeve që janë të nevojshme për jetën e njeriut, por jo atyre që janë thjesht luks.¹⁴ Për më tepër, fjala “punë”, në arabisht përkthehet rëndom si “amal” ose “diell”, me kuptimin e parë si “veprim” (që dallohet nga “dija”) dhe ky i fundit i referohet “bërjes” ose “prodhimit” në kuptimin artistik (rrjedhimisht, proceseve të prodhimit islam). Në këtë mënyrë, puna është e pandashme nga sferat etike dhe estetike të jetës njerëzore, të cilat nga ana tjetër i referohen sferave intelektuale dhe shpirtërore, nga ku rrjedhin edhe parimet e tyre. Me pak fjalë, puna nuk merret vetëm me nevojat fizike, por edhe me ato shpirtërore.

Teksa nevojat fizike janë sasiore, të matshme dhe të fundme, nevojat shpirtërore janë cilësore, të pamatshme dhe të

12 Frithjof Schuon, *The Play of Masks* (Bloomington: World Wisdom Books, 1992) f. 61.

13 Shih vëllimin 8 mbi pagat në: Ali Goma'a (ed.), *Takshif al-Turāth al-Islāmī al-Iqtisādī* (Zbulimi i Trashëgimisë Ekonomike Islame) (Kajro, Egjipt: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam, 1997).

14 “Të gjithë personat e aftë për ta bërë këtë, duhet të punojnë për të mbështetur veten si dhe ata që varen prej tyre, duke përfshirë jo vetëm ata anëtarë që janë nën kujdesin e tyre e që punojnë, si dhe familjen e tyre të ngushtë, por ndonjëherë edhe anëtarët femra dhe personat e moshuar ose të paaftë, që i përkasin rrethit më të gjerë familjar. Zakonisht, kjo detyrë i takon burrit të familjes, por edhe gratë janë përgjegjëse, kur nevoja e dikton punën e tyre jashtë shtëpisë, siç mund të shihet shumë shpesh në sektorin bujqësor të shoqërisë tradicionale. Sipas mësimave islame, çfarëdo që është e nevojshme për vazhdimin e jetës njerëzore, është e lejuar fetarisht si rezultat i kësaj domosdoshmërie”. Seyyed Hossein Nasr, *Islam in the Modern World: Challenged by the West, Threatened by Fundamentalism, Keeping Faith with Tradition* (San Francisco: HarperOne, 2012), f. 55.

pakufizuara. Pra, është e kotë të përpiqesh ta përcaktosh sasinë e të pamatshmes, ose të matësh të pamatshmen, me synimin për të përmbushur nevojat shpirtërore (edhe nëse nuk cilësohen si të tilla) nëpërmjet mjeteve fizike. Sipas të gjitha traditave të mëdha shpirtërore të njerëzimit, asnjë realitet i kufizuar nuk i mjafton zemrës së njeriut, e cila mund të kënaqet vetëm me Pafundësinë.

Kështu, tekta paraja lehtëson plotësimin e nevojave tona të matshme, për të përmbushur nevojat shpirtërore janë të nevojshme përfitimet jomateriale. Përndryshe, përpjekjet për të blerë ato që nuk mund të blihen, të tilla si: bukuria, dashuria apo vetëvlerësimi, do të krijojnë tregje për falsifikime, që përfundimisht e përjashtojnë plotësimin e nevojave që u korrespondojnë. Si rrjedhojë, përmbushja e kësaj hierarkie nevojash kërkon institucione tregu dhe jashtë tregut, që integrojnë etikën dhe ekonominë. Nëse kjo nuk do të ishte e mundur, atëherë do të na duhej të përballëshim me një pyetje të vështirë:

Si ndodh që, për të mbështetur ekzistencën e tij tokësore, njeriu duhet të jetë i detyruar të ndjekë një kurs veprimesh fizike, të cilat duken si një mohim i drejtpërdrejtë i natyrës së tij më të thellë? Ngjan sikur, për shkak të një gabimi të kobshëm të Krijuesit të tij, fati i njeriut është ndjekja e një drejtimi, i cili e largon atë nga vetë natyra e tij. Nëse duam të shmangim një dilemë të tillë, duhet të arrijmë në përfundimin se, në njëfarë mënyre, puna është ose duhet të jetë, thellësisht e natyrshme dhe jo diçka që duhet shmangur ose larguar dhe fshehur nën dinjitetin tonë.¹⁵

Nëse pretendohet se aktiviteti ekonomik jo vetëm që duhet të na ndihmojë për të jetuar, por në të njëjtën kohë edhe për të shkuar drejt përsosurisë në përmbushjen e një hierarkie nevojash, atëherë ndarja e punës dhe bashkërendimi i veprimtarisë

15 Brian Keeble, *Art: For Whom and For What?* (Ipswich, UK: Golgonooza Press, 1998), f. 75.

ekonomike që kërkohet nga çdo sistem ekonomik, duhet të ketë një rëndësi shpirtërore, dhe jo vetëm ekonomike. Në të vërtetë, kur plotësohen nevojat e kufizuara fizike, aspektet më të larta të qenies njerëzore vazhdojnë të zhvillohen, të nxitura në thelb nga dëshira për Zotin, ose për të mbërritur në destinacionin tonë shpirtëror të përmbushjes më të lartë.¹⁶

Nga njëra anë, Ligji Islam bën një ndarje minimale të punës për të mirat dhe shërbimet e nevojshme dhe të dobishme, duke pohuar se disa anëtarë të komunitetit duhet të ushtrojnë çdo profesion për të përmbushur nevojat e shoqërisë. Kështu, ndarja e punës është analoge me detyrat e tjera kolektive dhe qytetare, sikurse janë p.sh. ndërtimi i jetimoreve dhe spitaleve. Nëse asnjë anëtar i bashkësisë nuk i përmbush këto nevoja, atëherë çdo anëtar mban përgjegjësi shpirtërore. Ndarja e punës konceptohet kështu si një detyrë, e jo thjesht si një mundësi praktike.

Nga ana tjetër, ndarja e punës duhet t'i lërë hapësirë të mjaftueshme krijimtarisë së njeriut në prodhim, në mënyrë që t'i përsosim dhuntitë e dhëna nga Zoti si kujdestarë të mirë. Siç thoshte Adam Smith, një ndarje e nivelit të lartë të punës, duke vënë në përdorim pak nga aftësitë njerëzore, mund të ketë kosto serioze sociale.

Ai shprehet:

Përgjatë ndarjes së punës, punësimi i një pjese të madhe të atyre që sigurojnë jetesën duke punuar, domethënë i atyre që përbëjnë pjesën më të madhe të popullsisë, kufizohet në disa veprime shumë të thjeshta. Niveli i të kuptuarit në pjesën më të madhe të njerëzve bazohet në punët e tyre të zakonshme. Kështu, njeriu që e ka kaluar gjithë jetën në kryerjen e disa veprimtarive të thjeshta, efektet e të cilave janë ndoshta gjithmonë të njëjta, ose pothuajse të njëjta, nuk ka asnjë mundësi që ta ushtrojë të kuptuarit ose të menduarit e tij për të gjetur

16 Ky është njëri nga kuptimet e emrit hyjnor: *El-Şamed*, që ka kuptimin: "i vetëmjaftueshmi".

rrugëdalje për vështirësitë apo sfidat, me të cilat nuk përballet kurrë. Natyrshëm, ai e humbet zakonet e krijuar nga përpjekjet e tij, dhe në përgjithësi bëhet aq i pamend dhe injorant, sa ç'mund të bëhet një krijesë njerëzore. Lënia mënjanë e mendjes e bën atë të paaftë, jo vetëm për të shijuar ose për të marrë pjesë në një bisedë racionale, por edhe për të konceptuar ndjenja bujare, fisnike ose butësie, duke çuar kështu në mungesën e aftësisë për të pasur një gjykim të drejtë në lidhje edhe me shumë nga detyrat e zakonshme të jetës private.¹⁷

Prandaj, ndarja shumë ekstreme e punës çon në një zhvillim të njëanshëm, i cili nuk arrin t'u sigurojë njerëzve përmbushje psikologjike dhe shpirtërore. Kjo krijon rrethanat për keqshfrytëzimin e mjedisit, pasi njeriu do ta kërkojë pafundësinë në atë që është e fundme, diskutim të cilit do t'i kthehemi në pjesën tjetër. Një çekuilibrë i tillë mund të vazhdojë vetëm për një afat të shkurtër ose të mesëm, por jo për gjatë. "Ekuilibri në planin social-ekonomik nuk mund të arrihet pa arrijten e ekuilibrit të brendshëm, dhe ky i fundit nuk mund të arrihet veçse nëpërmjet dorëzimit ndaj të Vetmit, si dhe të jetuarit të një jete sipas urdhrit hyjnor."¹⁸

Teksa Ligji Kanonik Islam përcakton kushtet për prodhimin, janë Shkencat Intelektuale Islame, me qasjen e tyre integrale ndaj njeriut dhe vendit të tij në kozmos, ato të cilat përbëjnë thelbin e prodhimit, që në fund të fundit është i lidhur me nevojat shpirtërore të njeriut. E Drejta Kanonike Islame është e nevojshme për një qasje integrale ndaj zhvillimit islam, që adreson një hierarki nevojash shpirtërore dhe nevoja të tjera, por që gjithsesi nuk është e mjaftueshme.

17 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776, V.1.178. Vlen të përmendet se vërejtja e Smith-it në lidhje me ndarjen e punës, nuk gjendet në botimin e parë të "Wealth of Nations", por u shtua në botimet e mëvonshme. Smith duket se ka pasur mendime të dyta për efektet e dobishme të ndarjes së vogël të punës.

18 Seyyed Hossein Nasr, review of *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, by Syed Haider Naqvi, *Hamdard Islamicus*, Summer 1982, f. 89.

Gjithashtu, shkencat intelektuale, të prodhimit dhe ato artistike islame janë të nevojshme, sepse normat dhe parimet e artit islam, që rrjedhin po ashtu nga Shpallja Islame, e udhëheqin bërjen e gjërave në një ekonomi islame.¹⁹ Nga ky këndvështrim, ajo çfarë e bën njeriu, ose arti i tij, duhet të paraqesë një të vërtetë shpirtërore dhe një analogji me natyrën, ose me artin e Zotit. “Aspekti etik i punës në këtë rast përfshin edhe estetikën.”²⁰ Siç e shpjegon Titus Burckhardt:

Zoti është i bukur dhe e do të bukurën (Allahu xhemilun juhıbbu'l-xhemal): kjo thënie e Profetit paraqet perspektiva të pakufishme, jo vetëm për të brendshmen e njeriut, - ku bukuria që Zoti do, është ajo e shpirtit, - por edhe për artin, qëllimi i vërtetë i të cilit, i parë në dritën e këtij mësimi profetik, është mbështetja e krijimit të Zotit. Sepse bukuria është shkëlqimi i Zotit në univers, dhe çdo vepër e bukur është një pasqyrim i tij...

Sipas një thënieje tjetër të Profetit, “Zoti e përshkruan përsosmërinë në çdo gjë” (Inna-Llahe kataba-l ihsane ‘ala kul-li shej’), fjala *ihsan*, që e përkthejmë si ‘përsosmëri’, ka edhe kuptimet e ‘bukurisë’ dhe të ‘virtytit’. Prandaj është detyrë e muslimanit që të kërkojë përsosmërinë në çdo punë, një përsosmëri që nënkupton bukurinë. Praktika tradicionale e arteve i referohet këtij parimi, nga e cila kuptohet në mënyrë të menjëhershme se nuk mund të ketë ndarje ndërmjet mjeshtërisë dhe artit.²¹

19 Shih: Titus Burckhardt and Ali Michon, *Art of Islam: Language and Meaning* (Bloomington, IN: World Wisdom Inc., 2009); dhe Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Albany, Neë York: State University of New York Press, 1987).

20 Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Kegan Paul International, 1994), f. 43. Ai gjithashtu vë në dukje se *husn*, rrënja e *ihsân* në arabisht, do të thotë edhe “bukuri”, edhe “mirësi”, ndërsa *kubh* do të thotë “shëmty” dhe “e keqe”.

21 Titus Burckhardt, cituar në: Jean-Louis Michon, “Titus Burckhardt and the Sense of Beauty: Why and How He Loved and Served Morocco,” *Sophia*, Winter 1999, f. 117-119.

Kështu, në Islam, procesi i prodhimit konceptohet si një disiplinë shpirtërore, në të cilën ajo çka bën njeriu, nuk është vetëm mjet jetese, por edhe akt përkushtimi. Në këtë këndvështrim, “çdo njeri është një lloj artisti i veçantë”; artisti nuk është “një lloj njeriu i veçantë”.²²

Kjo qasje ndaj bërjes së gjërave ka qenë përherë e lidhur ngushtë me praktikat shpirtërore të Islamit, sepse kushti i domosdoshëm për të është vetëdija për vdekshmërinë e njeriut dhe varësia e plotë ndaj Absolutit, ose “varfëria shpirtërore” (fakr-i).²³ Siç thekson Jusuf Ibish:

Endësit e Damaskut, për shembull, i paraprinin punës së tyre duke u përgatitur shpirtërisht shumë orë, madje edhe ditë përpara: lutja, meditimi dhe përsiatja ishin pjesë integrale e procesit krijues, në fund të së cilit finalizoheshin dizajne të bukura, që pasqyronin harmoninë me Burimin e të gjitha frymëzimeve. Dikush mund të thotë të njëjtën gjë për kaligrafët: pastërtia e shpirtit dhe fisnikëria e karakterit konsideroheshin si kushte të domosdoshme për realizimin e këtij arti të shenjtë *par excellence* të Islamit.²⁴

Metafizika islame dhe shkencat e natyrës aplikohen kudo në shkencat prodhuese – që nga arkitektura dhe planifikimi urban e deri tek arti i veshjes dhe i hapësirës personale të jetesës. E njëjta gjë vlen edhe për shkencat praktike, të cilat merren me çdo

22 Sipas shprehjes së njohur të Ananda Coomaraswamy: “Artisti nuk është një lloj i veçantë njeriu, por çdo njeri është një lloj i veçantë artisti.” Shih: Rama Coomaraswamy (ed.), *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* (Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc., 2004), f. 124.

23 Për njeriun që ka përvetësuar “fakr-in”, pasoja e menjëhershme e tij është “shkëputja nga të gjitha gjërat e dukshme sepse qenia e di që atëherë, se këto gjëra, sikurse edhe ai vetë, nuk janë asgjë dhe se nuk kanë asnjë rëndësi në krahasim me Realitetin absolut”. Kjo shkëputje nënkupton “indiferencë ndaj fryteve të veprimit... që i mundëson qenies të shpëtojë nga zinxhiri i pafund i pasojave që rrjedhin nga ky veprim”. René Guénon, “*Al-Faqr*” or ‘Spiritual Poverty’, *Studies in Comparative Religion*, Winter Issue, 1973.

24 Yusuf Ibish, “Traditional Guilds in the Ottoman Empire: An Evaluation of their Spiritual Role and Social Function”, *Islamic World Report*, 1999, f. 6.

gjë, që nga organizimi shoqëror e deri te trajtimi i mjedisit. Kjo lidhje mes punës, edukimit shpirtëror dhe ambientit të shenjtë, të krijuar nga shkencat intelektuale islame, është vendimtare për përbushjen e hierarkisë së nevojave shpirtërore dhe nevojave të tjera dhe për përforcimin e lidhjeve ndërmjet fesë, ekonomisë dhe qytetërimit sipas këndvështrimit islam.²⁵

Po ashtu, Jean-Louis Michon thekson se arti islam është: “rezultat i marrëdhënies së ngushtë të vendosur qysh nga ardhja e Islamit, ndërmjet disa formave të prodhimit artistik dhe porosive e praktikave të fesë së re, që burojnë nga Shpallja, Kurani, dhe tradita profetike, ose Suneti. ... Të pajisur me këta udhërrëfyes, ne do të jemi në gjendje të shohim degët kryesore të prodhimit artistik islam dhe të vëzhgojmë se si secila prej tyre mbart shenjë të themeleve teologjike (uṣūl el-din), rregullave etike (mu‘amalat) dhe disa prej simboleve dhe krahasimeve (emthāl), që e nisën dhe e shoqëruan zhvillimin e tij”.²⁶

Kështu, shoqëritë tradicionale islame ofrojnë një model ideal të integritetit të etikës dhe ekonomisë, që mishërohet në bashkimin organik të institucioneve të tregut dhe të atyre jashtë tij. Ligji Islam përshkruan shumë praktika ekonomike, që përforcojnë domethënien e brendshme të proceseve të prodhimit dhe të shkëmbimit, e që përbushin një sërë nevojash shpirtërore dhe të tjera.

Një nga shembujt më të rëndësishëm të një integriteti të tillë, është *vakëfi*, ose *dhurimi fetar*, i cili në shoqëritë islame është institucioni më përgjegjës për ndërtimin e objekteve publike, veçanërisht të shkollave dhe spitaleve.²⁷ Edhe pse shpesh

25 Kjo nuk do të thotë se është e nevojshme të përvetësohen librat që artikulojnë metafizikën islame dhe shkencat e natyrës përpara krijimit të artit islam; theksi vendoset në rëndësinë e traditës gojore në Islam, ku metafizika dhe domethënia shpirtërore e natyrës, nuk janë të nevojshme të shkruhen nëpër libra për t'u kuptuar së brendshmi.

26 Jean-Louis Michon, “The Quran and Islamic Art”, in *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, Seyyed Hossein Nasr et al (eds.) (San Francisco: HarperOne, 2015), f. 1751.

27 Seyyed Hossein Nasr, *Heart of Islam* (New York: HarperOne, 2004), f. 136.

vakëfet përfshijnë dhurimin e një ndërtese ose të një parcele toke, sipërmarrje të tjera të financuara prej tyre përfshijnë edhe sigurimin e ujit, lirimin e sklevërve, kujdesin ndaj kafshëve të lënduara dhe aktivitete të tjera të panumërta bamirëse. Kjo përfshin pjesërisht atë që Adi Setia e ka quajtur me të drejtë si “ekonomia e dhuratës islame.”²⁸

Një tjetër shembull i spikatur i integritit të etikës dhe ekonomisë në shoqëritë islame, është taksa fetare ose *zekati*, i cili, si një nga pesë shtyllat e Islamit, përbën formën kryesore të lëmoshës, që është e detyrueshme për të gjithë muslimanët. *Zekati* është një mjet për pastrimin e pasurisë dhe zakonisht përfshin një pagesë vjetore prej dy për qind e gjysmë të asetëve të kapitalit, të mbajtura për më shumë se një vit.

Në shoqëritë tradicionale, fondet i paguheshin Thesarit Publik, i cili më pas ua shpërndante muslimanëve të varfër dhe i kanalizonte drejt projekteve për përdorim publik, të ngjashme me ato të financuara nga donacionet (dhurimet), siç janë ndërtimi dhe mirëmbajtja e shkollave, spitaleve dhe jetimoreve.²⁹ Qëllimi i institucioneve të tilla bamirëse është që t'i edukojnë njerëzit, duke kultivuar një atmosferë kujdesi dhe respekti, ku angazhimi kolektiv për të mirën e përbashkët rrjedh natyrshëm. Ky, sigurisht, është një ideal që shpesh ka qenë i vështirë për t'u arritur, sidomos pas periudhës koloniale, por mjafton të thuhet se për sa kohë që proceset tradicionale të prodhimit ishin të forta dhe shoqëritë islame ishin të gjalla, muslimanët i dhanë historisë shembuj mbresëlënës të përpjekjeve për këto ideale.

Në qendër të kësaj përpjekjeje, dhe rrjedhimisht të integritit islam të etikës dhe ekonomisë, është nocioni i besëlidhjes ose i marrëveshjes ('akd), e cila krijon lidhjen e saj të thellë me sferën ekonomike *ipso facto*. Kurani thotë:

28 Adi Setia, “The Islamic Gift Economy: A Brief Conceptual Outline”, e disponueshme online në adresën elektronike: <https://islamicgifteconomy.files.wordpress.com/2013/11/the-islamic-gift-economy.pdf>.

29 Po aty, f. 134.

“O ju që besuat! Përmbushni marrëveshjet tuaja.” (5:1). Ky varg i referohet jo vetëm marrëveshjeve të bëra ndërmjet njerëzve, por edhe atyre të bëra me veten, dhe mbi të gjitha besëlidhjes fillestare midis njeriut dhe Zotit.³⁰ Ai përfshin si punën, ashtu edhe adhurimin, duke pohuar përgjegjësinë që është pjesë e spiritualitetit të vërtetë, e për pasojë edhe e etikës që lidhet me ekonominë.³¹ Siç e shpjegon dhe Sejjid Hossein Nasr:

Baza e etikës së punës në Islam gjendet në karakterin e pashmangshëm moral të të gjitha veprimeve dhe përgjegjësisë që mbartin njerëzit për atë çka kryejnë, jo vetëm ndaj punëdhënësit apo punëmarrësit, por edhe në raport me vetë veprën, e cila duhet të kryhet në mënyrën më të mirë të mundshme. Përgjegjësia për punën ekziston mbi të gjitha përpara Zotit, i Cili është dëshmitar i të gjitha veprimeve njerëzore. Kjo ndjenjë përgjegjësie përpara Zotit për pasojat e çdo veprimi, dhe si rrjedhim, puna në një kuptim më të kufizuar ekonomik, shkon edhe përtej varrit dhe lidhet me përfundimin e krijësive njerëzore si genie të pavdekshme.³²

Duke pasur parasysh këtë kuptim të kudondodhur të pranisë së të shenjtës në shoqëritë tradicionale islame, nuk bëhet një dallim i qartë ndërmjet akteve fetare dhe atyre laike. Ideali islam është që të shenjtërojë, sa të jetë e mundur, të gjitha aspektet e jetës, madje edhe ato më të thjeshtat. Prandaj, puna për muslimanët nuk është e lidhur ngushtë vetëm me të vepruarit e drejtë, siç u përmend më lart, por duhet të jetë edhe një formë adhurimi. Në të vërtetë, për t’iu qasur punës në këtë formë, do të duhej të përkonim me natyrën e gjërave, të lidheshim në mënyrë të

30 Kjo besëlidhje fillestare shpjegohet në vargun vijues të Kuranit: “Kur Zoti yt nxorri nga kurrizi i bijve të Ademit pasardhësit e tyre dhe i bëri të dëshmojnë kundër vetes së tyre, u tha: “A nuk jam Unë Zoti juaj?” Ata u përgjigjën: “Po, dëshmojmë se Ti je.” Kështu bëri Ai, në mënyrë që ju (o njerëz) të mos thoni në Ditën e Kiametit: “Këtë nuk e kishim ditur” (7:172).

31 Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Modern World* (New York: Harper Collins, 2010), kap.3.

32 Po aty.

vetëdijshme me të, siç thotë edhe Schuon: Sipas përkufizimit, veprimi e manifeston Zotin dhe ... në këtë mënyrë, krijesa nuk mund të veprojë në asgjë që nuk e bën atë ta pohojë Zotin.”³³

Natyra e thellë e punës në këndvështrimin islam gjen paraqitje të jashtme edhe në qytetet tradicionale islame, organizimi i të cilave pasqyron ritmet e jetës së tyre. Ndërkohë që në shoqëritë laike, lutja i përket sferës private, në shoqëritë islame, ajo është një realitet gjithëpërfshirës; puna dhe koha e lirë organizohen rreth namazit dhe jo anasjelltas.

Në lidhje me këtë, Nasri sérish shprehet:

Vetë arkitektura e qytetit tradicional është e organizuar në mënyrë të atillë, që hapësirat për adhurim, punë, arsim, aktivitete kulturore dhe të tjera, të jenë të ndërlidhura në mënyrë harmonike dhe të integruara sipas një uniteti organik. Vetë fakti që në një qytet tradicional islam, njerëzit lëvizin lehtësisht nga hapësira e xhamisë për në vendin e punës dhe në shtëpinë e tyre, dhe i ndërpresin orët e punës rregullisht për të kryer namazet e përditshme si dhe për të pushuar, ndikon thellë në kuptimin e vetë punës. Si hapësira, ashtu edhe koha brenda të cilave zhvillohet puna, transformohen nga lutjet islame, e në këtë mënyrë edhe vetë puna përfton një natyrë fetare, e cila përcakton domethënien etike të saj në kontekstin islam.³⁴

Është sikur lutjet vendosin një ritëm për punën, jetën shoqërore dhe familjare dhe japin melodinë, duke prodhuar një harmoni përmes së cilës njeriu merr pjesë në mirësinë dhe bukurinë e krijimtarisë hyjnore. Dhe janë pikërisht këto cilësi hyjnore të mirësisë dhe bukurisë, që në fund vënë bazat e dimensionit etik të punës nga pikëpamja islame.

Lidhur me përpjekjen e garantimit të etikës në veprimtarinë ekonomike, shoqëritë tradicionale muslimane zbatuan disa

33 Frithjof Schuon, *The Eye of the Heart* (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1997), f. 15.

34 Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Modern World* (Neë York: Harper Collins, 2010), kap. 3.

strategji. Në nivelin e jashtëm, *muhtasib*-i (kontrolluesi) mbikëqyrte si prodhimin, ashtu edhe shkëmbimin për t'u siguruar se po plotësoheshin kërkesat etike të punës.³⁵

Kurani dhe Hadithi³⁶, jo vetëm që parashetrojnë parimet e përgjithshme që përcaktojnë dimensionin etik të punës, por përmbajnë edhe mësimet specifike që lidhen me shitblerjen, të cilat përfshijnë domosdoshmërinë e peshave dhe masave të drejta, si dhe ndershmërinë në lidhje me cilësinë e mallrave. Në një nivel më delikat, etika ruhej përmes pranisë së autoriteteve fetare në vendet e punës dhe tregtisë, si dhe përmes përzierjes së natyrshme të jetës së pazarit me atë të xhamisë.³⁷ Sipas Nasrit: "Garancia më e rëndësishme në këtë rast, ishte dhe vazhdon të mbetet ndërgjegjia e individëve muslimanë dhe vlerat fetare të ngulitura tek ata."³⁸

Me fjalë të tjera, që tregjet të ekzistojnë, duhet që në radhë të parë, individi të ketë parime morale që përfshijnë një xhihad (luftë ose përpjekje), të brendshëm d.m.th. parimin e drejtësisë, apo respektimin e të drejtave të pronës, parimin e kontratës, apo respektimin e saj.³⁹ Edhe pse këto parime u përkasin kushteve të jashtme të punës, ata në fund i referohen realitetit të Zotit, nga i Cili rrjedh legjitimiteti dhe domethënia më e thellë e tyre, që do të thotë se në Islam, ato kanë një bazë më të lartë krijimi, dhe nuk janë thjesht parime shoqërore.

Në shoqërinë tradicionale islame, esnafët i transmetuan doktrinat dhe praktikatat islame mbi ndarjen e punës, prodhimin

35 Në përputhje me mësimet specifike të Kuranit, funksionet e *muhtasib*-it përfshinin kujdesin "që peshat dhe masat e përdorura në blerjen dhe shitjen e artikujve, të testoheshin me kujdes, që cilësia e materialit të shitur të përputhej me standardin e pretenduar nga shitësi, e kështu me radhë". Seyyed Hossein Nasr, *Islam in the Modern World: Challenged by the West, Threatened by Fundamentalism, Keeping Faith with Tradition* (San Francisco: HarperOne, 2012), f. 58.

36 Këto janë thënie të profetit të Islamit.

37 Po aty.

38 Po aty

39 Fred Wilson, *Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 1990), f. 4.

dhe shkëmbimit të tregut, të cilat i mundësuan njeriut të jetonte në harmoni me veten, me të ngjashmit e tij dhe me natyrën.⁴⁰

Ne nuk po sugjerojmë një rikthim të praktikave specifike të historisë së ekonomisë islame. Por kjo histori mund të shërbejë si burim frymëzimi për të kuptuar se si zbatoheshin më parë parimet ekonomike islame dhe si mund t'i zbatojmë ato sot për të forcuar etikën e praktikave bashkëkohore ekonomike. Edhe pse vlerat që dalin nga zbatimi i mirëfilltë i këtyre parimeve, nuk ekzistojnë më në mënyrë të përhapur në shumë pjesë të botës islame, kjo ndodh kryesisht për shkak të ndikimit të mënyrave laike të të menduarit dhe të të vepruarit në tokat islame.⁴¹

Para fundit të shekullit të nëntëmbëdhjetë, pothuajse e gjithë popullsia e pushtuar, që ishte krah pune në qytetet islame, ishin esnafë.⁴² Vetë ata e theksuan origjinën e tyre fetare, e cila lidhej ngushtë me bashkëpunimin ndërfitar:

... praktikisht, çdo esnaf identifikonte një profet ose shenjtor të caktuar si mbrojtës të zanatit të tij të veçantë, duke i dhënë kështu zanatit diçka nga karakteri i shenjtë i personazhit... Për shembull, marangozët morën si mbrojtës të tyre Profetin Nuh: duke qenë se ka ndërtuar varkën, ai konsiderohet si mjeshtër

40 Brian Keeble, *Art: For Whom and For What?* (Ipswich, UK: Golgonooza Press, 1998), f. 4.

41 Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Modern World* (New York: Harper Collins, 2010), kap. 3.

42 Gabriel Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times*. Në rastin e Kajros, Baer shpjegon: "Të organizuar në esnafa sipas zanateve të tyre nuk ishin vetëm artizanët dhe tregtarët, por edhe njerëzit që merreshin me transport (si gomarxhinjtë) dhe me shërbime (si tregimtarët dhe llojet e tjerë të argëtuesve). Sistemi i esnafit përfshiu pronarët e dyqaneve..., pronarët e punishteve si: niseshtepunuesit, prodhuesit e dyllit dhe të qirinjve, prodhuesit e ngjyrave, shisheve, qilimave, etj.; pronarët e dyqaneve të mëdha si: tregtarë kripe, misri, hekuri etj. Kishte edhe esnafa njerëzish që punonin në shtëpitë e tyre, si piktorët dhe ata që punonin me sqfur ("për shkak të erës së keqe"), si dhe të punëtorëve me rrogë (p.sh. në tregtinë e ndërtimit) dhe punonjëseve të qeverisë, të tillë si punonjësit e minierës.... Të pasurit dhe të varfërit kishin esnafët e tyre: tregtarët e misrit, kanalizuesit, samarxhinjtë si dhe prodhuesit e litarit. Po aty, f. 5-6. Madje edhe 'ulematë', ose dijetarët fetarë, kishin organizatën e tyre që nuk ishte e ndryshme nga esnafët." Po aty, f. 47.

shembullor i zdrukthëtarisë. Virgjëresha Mari u mor nga endësit si mbrojtësja e tyre: ishte ajo që thurte pelena për fëmijën Jezus. Shoku pers i Profetit, Selman al-Farisi, duke qenë berber i Profetit, ishte mbrojtësi i esnafit të berberëve... Kalifi Omer kishte thënë se do ta kishte marrë si profesion parfumerinë: nëse nuk do të nxirrte fitim, të paktën do të mbante gjithmonë aromë të mirë – prandaj ai u mor nga parfumerët si mbrojtësi i tyre.⁴³

Në fakt, lidhja ndërmjet profetëve e inkurajoi ekzistencën e esnafeve ndërfetare (me anëtarë muslimanë, të krishterë dhe hebrej), si dhe promovimin e harmonisë midis tyre në qytetërimin tradicional islam.⁴⁴ Pra, ekzistonte një lidhje midis anëtarëve brenda një esnafi të caktuar, si dhe midis esnafeve të ndryshme, për shkak se të gjitha ato kishin një origjinë të përbashkët.

Kjo qasje ndaj prodhimit dhe organizimit shoqëror përfshinte një sistem të shkëmbimit personal, në të cilin koordinimi ndërmjet anëtarëve ishte i menaxhueshëm. Në fakt, zejtarët tradicionalë e pranuan detyrën për të furnizuar popullin me mallrat e tyre me çmime të drejta dhe të qëndrueshme, pasi ndarja e punës ishte detyrë, dhe jo thjesht një e drejtë.⁴⁵ Për shembull, për të shmangur ofertën e tepërt ose mungesën e saj në një kohë të caktuar, një mjeshtër mund të shtynte ose përshpejtonte marrjen e nxënësve shtesë.

Me pak fjalë, ekuilibri në ekonomitë islame ishte thelbësor, jo vetëm për të përmbushur nevojat fizike nëpërmjet punësimit

43 Yusuf Ibish, "Traditional Guilds in the Ottoman Empire: An Evaluation of their Spiritual Role and Social Function," *Islamic World Report*, 1999, f. 6-7. Ai shton: "Në këtë mënyrë, puna materiale dhe domethënia e shenjtë nuk u lejuan të ndryshonin asnjëherë; e shenjta u shfaq së jashtmi në vepër dhe kjo e fundit u fisnikërua nga prania e brendshme e së shenjtës".

44 Shih: Bernard Lewis, "The Islamic Guilds," *Economic History Review*, 1937, f. 20-37.

45 Shih vëllimet 17-19 mbi çmimet (*el-as'ar*; njëjës: *sí'r*) në: Ali Goma'a (ed.), *Takshif al-Turath al-Islami al-Iqtisadi* (Zbulimi i Trashëgimisë Ekonomike Islame), (Kajro, Egjipt: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam, 1997).

të besueshëm dhe të ardhurave të qëndrueshme, por edhe nevojat shpirtërore, në dritën e dimensioneve më të thella të punës. Siç thekson një ekonomist dhe filozof tradicional:

Nëse natyra e punës vlerësohet dhe zbatohet siç duhet, ajo do të ketë të njëjtën rëndësi, siç ka ushqimi për trupin. Puna e ushqen dhe e gjallëron njeriun në nivelin më të lartë, si dhe e nxit atë të bëjë më të mirën. Ajo e drejton vullnetin e lirë të njeriut në rrugën e duhur dhe e disiplinon instinktin kafshëror, që gjendet brenda tij drejt formave progresive. Ajo i mundëson njeriut të shfaqë shkallën e tij të vlerave dhe të zhvillojë personalitetin e tij.⁴⁶

Prandaj, motivimet janë të rëndësishme në sistemin e ekonomisë tradicionale islame, pasi integrojnë fuqishëm etikën me ekonominë. Edhe nëse esnafët u korrptuan në vende të tilla si Evropa Perëndimore pas Rilindjes, siç pohon Adam Smith, kjo nuk do të thotë se të gjithë esnafët ishin domosdoshmërisht të korrptuar në të gjitha vendet dhe në të gjitha kohët. Ndonëse historia e esnafëve evropiane nuk është pjesë e objektit të këtij punimi, mjafton të thuhet këtu se korrupsioni i esnafëve filloi me laicizimin e filozofisë, artit dhe shkencës në Perëndim.

Janë bërë shumë kërkime mbi institucionet ekonomike islame dhe vendin e tyre në kontekstet moderne, veçanërisht për proceset e shkëmbimit dhe rolin e etikës në to, por lidhjet ndërmjet shkencave intelektuale e prodhuese me Ligjin Islam, duhen eksploruar ende. Përfshirja e etikës në shkëmbim është sigurisht e rëndësishme, por një gjest i tillë kolektiv duhet të mbështetet në themelet e proceseve të vërteta islame të prodhimit.

Prandaj, hapi i parë në një program integral të zhvillimit islam, duhet të synojë rikuperimin e trashëgimisë intelektuale islame, duke i dhënë formë arsimit në përputhje me rrethanat, si

46 J. C. Kumarappa, i cituar në: E.F. Schumacher, *Small Is Beautiful* (New York: Harper & Row, 1973), f. 59.

dhe ngritjen e shkencës dhe teknologjisë islame.⁴⁷ Arsimi është me të vërtetë “burimi më i madh”, sepse ai formëson ofertën dhe kërkesën sipas parimeve islame. Nga njëra anë, sistemi arsimor bashkëkohor islam duhet të integrojë gjetjet e shkencës moderne natyrore në nivelet më të larta të njohurive, të bazuara në shkencat tradicionale të natyrës, dhe nga ana tjetër, shkencat bashkëkohore prodhuese islame duhet të integrojnë teknologji që nuk e dehumanizojnë punën në bërje të gjërave, të bazuar në parimet tradicionale metafizike.

E. F. Schumacher sugjeron tri objektiva të punës që lidhen me këtë hierarki të nevojave shpirtërore dhe nevojave të tjera, në çdo qasje fetare ndaj ekonomisë:

- Së pari, objektivi për të ofruar të mira dhe shërbime të nevojshme e të dobishme.
- Së dyti, objektivi për t’i mundësuar secilit prej nesh që të përdorë dhe të përsosë talentet e tij.
- Së treti, objektivi për ta bërë këtë në shërbim dhe në bashkëpunim me të tjerët, në mënyrë që të çlirohemi nga interesi ynë vetjak.⁴⁸

Në Islam, të tri objektivat janë forma të xhihadit ekonomik ose mbrojtjes së besimit, të zbatueshme mbi atë çka njeriu bën dhe prodhon⁴⁹, dhe që të trija janë të nevojshme për të ruajtur lidhjet ndërmjet etikës dhe ekonomisë. Ligji ekonomik islam

47 Siç argumenton Schumacher: bota moderne “është formësuar nga metafizika e saj, e cila në vetvete ka formësuar edukimin e saj, që nga ana tjetër ka sjellë shkencën dhe teknologjinë e saj”. E.F. Schumacher, *Small Is Beautiful*, f. 120.

48 E. F. Schumacher, *Good Work* (New York: Harper & Roë, 1979), f. 3-4. Është e rëndësishme të theksohet se Schumacher u ndikua shumë nga disa mendimtarë muslimanë. Shih: Waleed El-Ansary (ed.), *Not by Bread Alone: E.F. Schumacher and the Perennial Philosophy* (Bloomington: World Wisdom, forthcoming).

49 Siç thekson Nasr-i në një ese mbi etikën islame të punës: “Puna e kryer në përputhje me Sheriatin është një formë e xhihadit dhe e pandashme nga rëndësia fetare dhe shpirtërore e lidhur me të”. Seyyed Hossein Nasr, *Islam in the Modern World: Challenged by the West, Threatened by Fundamentalism, Keeping Faith with Tradition* (San Francisco: HarperOne, 2012), f. 51.

është i rëndësishëm për të trija objektivat, në kuptimin që ai i përcakton mallrat dhe shërbimet e nevojshme dhe të dobishme në objektivin e parë, duke përjashtuar “tregjet e dëmshme”, të tilla si: pornografia dhe lojërat e fatit (ose spekulimet). Po ashtu, ai vendos kushtet e jashtme për përmbushjen e objektivit të dytë dhe të tretë. Por dimensionet intelektuale dhe ato për një rreth më të gjerë të Islamit janë gjithashtu të nevojshme për të realizuar objektivat e fundit, duke i perfeksionuar talentet tona si kujdestarë, dhe duke bashkëpunuar për të çliruar veten nga interesi ynë vetjak (siç do të shohim më tutje, proceset islame të prodhimit janë të nevojshme edhe në planin afatgjatë për institucionet ekonomike të bazuara në ligjin islam).

Prandaj është e rëndësishme të pranohet se aktiviteti ekonomik ka dy aspekte: aspektin kalimtar (ose objektiv) dhe atë jokalimtar (ose personal). Puna është kalimtare, sepse ajo drejtohet dhe e transformon një objekt ose një shërbim në botën e jashtme (objektivi i parë i punës). Në të njëjtën kohë, puna është jokalimtare për faktin se kontribuon në formimin e karakterit të punëtorit (objektivi i dytë dhe i tretë i punës).

2. Pasojat e ndarjes së Etikës dhe Ekonomisë

Në pjesën e trajtuar më sipër u prezantua mundësia reale e integritit të etikës dhe ekonomisë si dhe fakti që tradita islame ofron një shembull të kuadrit tërësor për një mundësi të tillë. A është i nevojshëm ky integrim për të adresuar probleme të tilla si: kriza mjedisore, stabiliteti ekonomik, dhe çështjet e mirëqenies së njeriut? Për t’iu përgjigjur kësaj, ne do të analizojmë legjitimitetin e objektivës së dytë dhe të tretë të punës së Schumacher-it, të cilat u përshkruan më lart. Siç do të shohim, përgjigjet për pyetjen e ngritur varen nga qasja tërësore apo mekanike që individi ka ndaj shkencave humane dhe atyre natyrore.

Mirëqenia e individit

Të gjithë ekonomistët e trajtojnë objektivin e parë, ose aspektin kalimtar të punës, kur flasin për sigurimin e të mirave dhe shërbimeve për mirëqenien e njeriut. Disa ekonomistë si Adam Smith e njohin deri në njëfarë mase aspektin jokalimtar që lidhet me *Objektivin e dytë dhe të Tretë të punës* së Schumacher-it, duke pranuar faktin se lloje të ndryshme të punës kanë efekte të ndryshme mbi njeriun. Por ekonomistë të tjerë si David Ricardo dhe James Mill, babai i John Stuart Mill, në kuadër të botëkuptimit të tyre mekanik, e kundërshtuan këtë pikëpamje, duke mohuar ekzistencën e efekteve të dëmshme dhe shprehën sigurinë e tyre në faktin, se të gjitha llojet e punës janë homogjene në ndikimin që kanë mbi zhvillimin e njeriut.⁵⁰ Gjithashtu, si pasojë e një antropologjie që vinte theksin mbi hedonizmin psikologjik, këta mendimtarë e mohonin mundësinë e çlirimit nga egocentrizmi, duke pranuar kështu vetëm objektivin e parë të punës në fushën e ekonomisë.⁵¹

Por nga pikëpamja fetare, ne nuk jemi thjesht qenie “poseduese” dhe “bërëse”, por jemi qenie “njerëzore”.⁵² Duke shpërfillur çështjet e kuptimit të brendshëm të punës dhe të bashkëpunimit produktiv shpirtëror, rezultati na çon jo vetëm në një fryrje të aspekteve të jashtme të prodhimit dhe shkëmbimit, por edhe në shtembërime të aspekteve më të larta të karakterit njerëzor. Për këtë arsye, shqetësimi jo i shëndetshëm me fokus pasurinë është vetëshkatërrues, duke e shndërruar këtë proces në një lloj mjerimi, pasi gjithmonë do të jetë dikush tjetër që do të ketë më shumë.

50 Për një studim të shkëlqyer të qasjeve klasike dhe neoklasike të punës në historinë e mendimit ekonomik, shih: Ugo Pagano, *Work and Welfare in Economic Theory* (Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1985).

51 Teoria se motivi i vetëm që qëndron në themel të veprimit njerëzor, është dëshira për të përjetuar kënaqësi dhe për të shmangur dhimbjen.

52 Ram Nidumolu, *Two Birds in a Tree: Timeless Indian Wisdom for Business Leaders* (San Francisco, CA: Berrett-Koehler Publishers, 2013), f. 1-16.

Kjo u bë veçanërisht e qartë për E. F. Schumacher në vitin 1955, kur ai u ftua në Birmani si Këshilltar për Zhvillimin pranë qeverisë birmaneze. Në atë kohë, Birmania ishte një nga vendet më të varfra në botë, me një GDP për banor prej 50 dollarësh. Prandaj, ai priste të gjente varfëri dhe mjerim të rëndë, duke pasur parasysh supozimin e tij të njohur se pasuria, të ardhurat dhe lumturia janë të ndërlidhura ngushtazi me njëra-tjetrën. Por në vend të asaj që priste, ai gjeti diçka tjetër:

Gjeta njerëzit më të lumtur që kam takuar ndonjëherë. Ishin të ushqyer mirë, visheshin bukur dhe jetonin në shtëpi që i përshtateshin klimës. Dhe më e çuditshmja, ata kishin kohë! Ata nuk kishin makineri për kursimin e krahut të punës, por kishin shumë kohë, e cila u jepte mundësi të pushonin dhe të ishin të lumtur. Nuk dukej se kishte ndonjë krizë në Birmani. Njerëzit atje ishin më të gëzuarit që mund të hasje dhe ata e jetonin jetën siç duhet jetuar.⁵³

Prandaj ai e sfidoi nocionin se lumturia ishte e lidhur me të ardhurat, duke vënë në dukje dallimet potencialisht të thella ndërmjet varfërisë urbane dhe asaj rurale:

Shpejt e kuptova se shuma e madhe e parave që fiton një individ në një vit, nuk tregon domosdoshmërisht se sa i lumtur është ai. Gjatë Depresionit të Madh, për shembull, pashë punëtorë të papunë në Angli, ecja e të cilëve tregonte se ishin burra të thyer. E megjithatë, të ardhurat që merrnin nga siguracioni i papunësisë ishin më shumë sesa të ardhurat e një fshatari spanjoll, të cilit i shkëlqenin sytë nga burrëria dhe të përshëndeste krahëhapur, duke të ftuar në strehën e tij për të ndarë me ty gjithçka kishte.⁵⁴

Pas udhëtimeve të tij, të cilat e bënë të kishte një këndvështrim të ri për varfërinë, Schumacher sugjeroi se ekzistonin katër nivele bazë të të ardhurave:

53 E. F. Schumacher, "Interview with Dr. E. F. Schumacher: Author of the Book 'Small Is Beautiful,'" *Mother Earth News*, Dhjetor 1976, <http://www.motherearthnews.com/nature-andenvironment/dr-efschumacher-zmaz76ndztak.asx>.

54 Po aty.

Përfundimisht kuptova se niveli i fundit absolut i ekzistencës - ku nuk ke mjaftueshëm as sa për të filluar të mbash trupin dhe shpirtin bashkë - duhet quajtur mjerim. Niveli tjetër mbi këtë - ku njerëzit mund të arrijnë plotësinë e njerëzillëkut, por në një mënyrë modeste dhe pa pasur mundësi për të kursyer apo për ndonjë rezervë - ky, në të vërtetë, duhet të njihet si varfëri. Pastaj vjen mjaftueshmëria . . . ku ke diçka për të kursyer. Kjo ishte gjendja normale e Evropës Perëndimore për shekuj me radhë gjatë gjysmës së dytë të mesjetës, kohë kur, siç e dimë, u ndërtuan katedrale të mëdha dhe u bënë shumë përparime në fushën e artit dhe të shkencës. Dhe së fundi, ka një tepri. . . e cila është e pakufishme.⁵⁵

Kjo është kategoria e fundit për të cilën njeriu modern ka aspiruar gjatë kërkimit të tij për mirëqenie dhe lumturi. Lidhja e mirëqenies me bollëkun material në kurriz të spiritualitetit ka çuar në një “filozofi të të kërkuarit për më shumë”, e cila e lë njeriun në pakënaqësi të vazhdueshme. Teksa “boshti kryesor” i ekzistencës përfundon me Zotin, që është niveli më i lartë i përmbushjes njerëzore, “boshti horizontal” shtrihet pafundësisht, pra karakterizohet nga një horizont që shtyhet pafundësisht. Për aq sa një bashkësi njerëzore tenton ta bazojë jetën publike, - e cila përfshin sferën ekonomike, - vetëm në dimensionin horizontal, ajo e dënon veten të përballët me mënyra jetese që nxjerrin pengesa, në vend që të shërbejnë si mbështetje për jetën shpirtërore, e si rrjedhim për kënaqësinë e vërtetë.

Nga pikëpamja tradicionale fetare, neglizhenca e çështjeve të punës dhe bashkëpunimit për të kapërcyer egocentrizmin, rezulton në mënyrë të pashmangshme në shkëputjen e etikës nga ekonomia; dhe është pikërisht kjo shkëputje që i karakterizon thelbësisht proceset moderne të prodhimit:

Industrializmi si i tillë, pavarësisht nga forma e tij sociale...
e kufizon personalitetin... duke e bërë shumicën e formave

55 Po aty.

të punës – qofshin ato manuale apo jo manuale – krejtësisht joiinteresante dhe të pakuptimta. Duke qenë mekanik, artificial, i ndarë nga natyra dhe duke shfrytëzuar vetëm pjesën më të vogël të aftësive potenciale të njeriut, ai e dënon shumicën dërrmuese të punëtorëve që të kalojnë jetën e tyre të punës në një mënyrë që nuk përmban asnjë sfidë të denjë, asnjë stimul për vetëpërsosje, asnjë mundësi zhvillimi, asnjë element të së bukurës, të së vërtetës apo të mirësisë. Qëllimi themelor i industrializmit modern nuk është që ta bëjë punën një proces që të kënaq, por të rrisë produktivitetin; arritja e tij më e madhe është kursimi i fuqisë punëtore, ku kjo e fundit është e vulosur me shenjën e padëshirueshmërisë. Por ajo që është e padëshirueshme, nuk mund të japë dinjitet; kështu që jeta e punës së një punëtori, është një jetë pa dinjitet. Dhe nuk është çudi që rezultati të çojë në ekzistencën e frymës së papërgjegjshmërisë, që refuzon të zbutet nga paga më të larta, por që shpesh stimulohet vetëm prej tyre.⁵⁶

Kritikë të tjerë tregojnë në mënyrë të ngjashme se si tregjet industriale e paaftësojnë punën në mënyrë sistematike⁵⁷, duke argumentuar se “vetëm kur trupi dhe shpirti i individit përfshihen në punën e tij – çka nuk ndodh kurrë në një fabrikë – mund të zbatohet plotësisht parimi [tradicional] *laborare est orare* [të punosh do të thotë të lutesh].”⁵⁸

Në dallim nga hedonizmi psikologjik i David Ricardo dhe James Mill-it, teoria thelbësisht fetare e mirëqenies merr

56 E. F. Schumacher, *Good Work*, f. 27-28.

57 Shih: Ugo Pagano, *Work and Welfare in Economic Theory* (Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1985), veçanërisht kap. 1. Për një studim të dobishëm të kundër-argumenteve neoklasike dhe kundërshtimet përkatëse, shih: Louis Putterman, *Division of Labor and Welfare: An Introduction to Economic Systems* (Oxford: Oxford University Press, 1990), kap. 4.

58 Rama Coomaraswamy, “Traditional Economics and Liberation Theology,” *In Quest of the Sacred*, Seyyed Hossein Nasr (ed.) (Oakton: The Foundation for Traditional Studies, 1987). Roger Sworder ofron gjithashtu një pasqyrë të jashtëzakonshme të kritikës tradicionale të proceseve të prodhimit industrial. Shih: Sworder, “The Desacralization of Work,” në Harry Oldmeadow (ed.), *The Betrayal of Tradition: Economic Health, Division of Labor, and the Three Dimensions of Essays on the Spiritual Crisis of Modernity* (Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc. 2005), f. 183-216.

parasysh nevojën e pashmangshme të njeriut për të Pafundmen. Nëse është e vërtetë se njeriu mund të gjejë përmbushje të plotë vetëm në realitetin e pakufizuar të Zotit, atëherë kërkimi i të Pafundmes në të fundmen mund të rezultojë vetëm në një zhgënjim të thellë, dhimbja e të cilit shpesh i çon njerëzit drejt sjelljeve shkatërruese. Me fjalë të tjera, përpjekja për të zëvendësuar objektin hyjnor me objektet e dëshirës, të çon në një rreth vicioz.

Sipas një thënieje të Profetit në *Şaḥīḥ Muslim*, të përcjellë nga Imam Muslimi, në Librin e Zekatit (Kitāb al-Zakāh) (duke iu referuar nefs al-ammārah ose “vetvetja e ulët”): “Nëse i biri i Ademit do të zotëronte dy lugina me pasuri, ai do të dëshironte një të tretë. Dhe stomaku i birit të Ademit nuk mbushej vetëm se me pluhur.”

Në të vërtetë, kërkimi i keqdrejtuar për të Pafundmen ka ngjallur orekse që janë të pashueshme e që tashmë po gllabërojnë bukurinë e botës natyrore. Humbja e vizionit të thellë të njeriut dhe vendit të tij në kozmos, ka bërë që një pjesë e madhe e njerëzimit të largohet nga shtigjet që të çojnë drejt ndjenjës së Bukurisë së shenjtë ose transhendente, e cila i përmbush individët e bazuar në traditën e gjallë fetare. Siç ka shpjeguar Frithjof Schuon, “bukuritë e ndjeshme ndodhen jashtë shpirtit dhe takimi i tyre me të është pak a shumë i rastësishëm; nëse shpirti dëshiron të jetë i lumtur në një mënyrë të pakushtëzuar dhe të përhershme, ai duhet ta mbajë të bukurën brenda vetes.”⁵⁹ Shembulli i mbushjes së boshllëkut të krijuar nga mungesa e bukurisë së brendshme⁶⁰ nëpërmjet konsumimit të pakujdesshëm, mund të krahasohet me shuarjen e etjes duke pirë ujë të kripur – kjo, vetëm se do të na bëjë më të etur. Është pikërisht një cikël i tillë, që ka çuar në krizën aktuale mjedisore, të cilën do ta trajtojmë në vijim.

59 Frithjof Schuon, *Esotericism as Principle and Way*, f. 94.

60 Një bukuri e tillë nuk është gjë tjetër veçse bukuria e Zotit që shfaqet brenda nesh, nëpërmjet një kombinimi të përpjekjes individuale dhe hirit hyjnor.

Kriza mjedisore

Një koncept kyç në mendimin konvencional ekonomik në lidhje me krizën mjedisore, është ai i “pasojave negative”, i cili u referohet efekteve të këqija të aktiviteteve të imponuara ndaj palëve të treta të mënyrë të pavullnetshme. Shembulli klasik që e ilustron këtë është ai i një fabrike që ndot një lagje të afërt, duke u imponuar kosto fqinjëve të saj, që janë “të jashtme/anësore” për ndotësin, pasi ai nuk ngarkohet me përgjegjësi sociale dhe mjedisore.

Në situata që përfshijnë pasoja negative, ekonomistët pohojnë se të mirat (si p.sh ajri i pastër në këtë rast) janë “nën çmim” (ose mbi çmim, në rastin e pasojave pozitive, të tilla si edukimi). Efekti në rritje i kësaj është ky “dështim tregu”, ose mbipërdorimi (ose nënpërdorimi) i të mirave në raport me kostot e tyre të vërteta, duke çuar kështu në përdorimin joefikas të burimeve. Sipas Gus Speth:

Ne jetojmë në një ekonomi tregu, ku çmimet janë një sinjal kryesor për drejtimin e aktivitetit ekonomik. Kur çmimet i pasqyrojnë vlerat mjedisore aq keq sa ç’e bëjnë çmimet e sotme, sistemi funksionon pa kontrolle thelbësore... Tregu i sotëm është vërtet i çuditshëm. Në thelb të ekonomisë është një mekanizëm që nuk e njeh gjënë më themelore nga të gjitha, botën e gjallë, natyrore dhe mbajtëse, në të cilën funksionon ekonomia. Dukshëm, tregut i mungojnë mekanizmat shqisore, që do ta lejonin të kuptonte dhe të përshtatej me këtë botë natyrore. Është si një fluturim i verbër.⁶¹

Rrjedhimisht, tregjet mund të mos marrin në konsideratë një mori kërcënimesh mjedisore, duke përfshirë humbjet detare, shpyllëzimin, shkretëtirëzimin, dobësimin e sistemit të ujit

61 James Gustave Speth, *The Bridge at the End of the World: Capitalism, the Environment, and Crossing from Crisis to Sustainability* (New Haven: Yale University Press, 2008), f. 54.

të pijshëm, humbjen e biodiversitetit, përhapjen e ndotësve toksikë, shiun acid, tepricat e azotit në fekondim, e kështu me radhë.⁶² Në këtë mënyrë, prania e pasojave e përmbys pretendimin e njohur të Adam Smithit, sipas të cilit, individi që ndjek interesin e tij do të:

...udhëhiqet nga një *dorë e padukshme*, që të shkojë drejt një fundi, i cili nuk ishte pjesë e qëllimit të tij. Duke u përpjekur të arrijë interesin e tij, shpesh ai promovon interesin e shoqërisë, madje në një mënyrë edhe më efektive nga sa ç'mund ta mendonte.

Nëse pasojat shoqëruese janë të shumta, duke pasur parasysh natyrën sociale të prodhimit, konsumimit dhe shkëmbimit, atëherë “dora e padukshme” mund të degjenerojë në një “këmbë të padukshme”, me të cilën çdokush ndjek vetëm të mirën e tij vetjake:

... (*Në këtë mënyrë, individi*) do të luajë automatikisht dhe me efikasitet, rolin e tij në maksimizimin e mjerimit të përgjithshëm publik... Për të parafrazuar pararendësin e mirënjohur të kësaj teorie [Adam Smith]: Çdo individ punon domosdoshmërisht për t'i rritur sa të mundet kostot e jashtme vjetore të shoqërisë. Në të vërtetë, ai në përgjithësi as nuk synon të promovojë mjerimin publik, dhe as nuk e di masën në të cilën po e promovon këtë mjerim. Ai synon vetëm përfitimin e tij vetjak, dhe në këtë situatë, si dhe në shumë raste të tjera, ai udhëhiqet nga këmbë të padukshme për të promovuar një përfundim që nuk ishte pjesë e qëllimit të tij. Duke u përpjekur të arrijë interesin e tij, shpesh ai promovon interesin e shoqërisë, madje në një mënyrë edhe më efektive nga sa ç'mund ta mendonte.⁶³

Dështimi i tregut dhe argumenti i këmbës së padukshme nënkuptojnë nevojën për një rregullore, veçanërisht si përgjigje

62 Shih: Charles HRH The Prince of Wales, *Harmony: A New Way of Looking at Our World* (New York: HarperCollins, 2010), kap. 2.

63 E.K. Hunt and Mark Lautzenheiser, *History of Economic Thought: A Critical Perspective* (London: M.E. Sharpe, 2011), f. xiii.

ndaj moskujdesit që e trajton kapitalin mjedisor (dhe social) si të ishte një e ardhur. Por procesi politik mund të dështojë gjithashtu për shkak të ndikimit korruptues të interesave të veçanta, të bazuara në një botëkuptim mekanik, duke na kujtuar edhe një herë nevojën për virtytin dhe mospajtimin me tezën e ndarjes së sferave. Nga ky këndvështrim, pashmangshmëria e ekuilibrit të virtytit ekonomik *vis-à-vis* mund të përmbliidhet në pyetjen e Juvenal: *Quis custodiet ipsos custodes?* (“Kush do t’i ruajë vetë rojet?”).

Literatura e zgjedhjes së publikut në ekonomi, e cila ekzaminon mënyrën se si bëhen zgjedhjet e publikut⁶⁴, tregon se interesat e veçanta dalin në skenë thjesht ngaqë grupe të vogla kanë më shumë stimuj për t’u organizuar dhe për të lobuar, në krahasim me grupet e mëdha, pasi pjesa e të mirave të një individi zvogëlohet me rritjen e numrit të aksionerëve (dhjetë vetë kanë një nxitje më të madhe për t’u dakordësuar mbi mënyrën se si t’i ndajnë një milion dollarë, sesa një milion vetë). Dhe për sa kohë që këto interesa të ngushta e për pasojë edhe parazite, shtohen, rritet edhe rreziku i një “vdekjeje ekonomike me mijëra shkurtime”. Siç shpjegon Speth:

Dështimi politik e përjetëson, në të vërtetë e zmadhon, këtë dështim të tregut. Politikat e qeverisë mund të zbatohen për të korrigjuar dështimin e tregut dhe ta bëjnë këtë të fundit të funksionojë për interes të mjedisit dhe jo kundër tij. Por interesat e fuqishme ekonomike dhe politike zakonisht arrijnë të fitojnë pa i bërë korrigjimet e duhura, ose korrigjimi që bëhet është vetëm i pjesshëm.⁶⁵

Dhe siç e dëshmon literatura e zgjedhjes së publikut, problemi i interesave të veçanta vetëm përkeqësohet me kalimin e kohës, pasi sa më gjatë që gjërat mbeten të qëndrueshme, ose të

64 Shih: James M. Buchanan and Robert D. Tollison (eds.), *The Theory of Public Choice* (Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1984).

65 Op. cit., f. 53.

paktën relativisht të tilla, aq më shumë kohë kanë ato për t'u organizuar.⁶⁶

Shkurtimisht, orientimi etik dhe angazhimi i nevojshëm për të shmangur degradimin e njerëzve dhe të mjedisit, në përgjithësi mungon nga të dyja sferat ekonomike dhe politike në kontekstet moderne industriale. Në këto të fundit, puna është e varfër nga kuptimi shpirtëror, duke gjeneruar përpjekje që janë "shumë pak ose shumë vonë." Problemi nuk ka të bëjë thjesht me të mirat nën (ose mbi) kosto, por me një sistem ekonomik që gjeneron dhe mban çmime false, të bazuara në botëkuptimin mekanik, i cili promovon një të kuptuar të rremë të vetes dhe të botës. Në të kundërt, një ekonomi e bazuar në një botëkuptim tërësor gjeneron dhe mbështet çmimet e vërteta, duke nxitur kuptimin shpirtëror në punë, dhe kërkon nga individit vendimmarrës të marrë në konsideratë mirëqenien e së tërës.

Nga ky këndvështrim, megjithëse teoria konvencionale ekonomike mund të tregojë se kemi një dështim politik dhe dështim të tregut, ajo identifikon në mënyrë të gabuar burimin e këtyre problemeve si probleme të natyrës njerëzore, në vend që t'i etiketojë ato si probleme që lidhen me *Weltanschauung* dhe me shkencën, teknologjinë dhe proceset e prodhimit të saj.⁶⁷

Kështu, teoria ekonomike konvencionale nuk është e gabuar në vlerësimin e simptomave të situatës aktuale, por në diagnostikimin që u bën shkaqeve rrënjësore dhe porosive për t'i adresuar ato, të cilat shtrihen përtej mundësive të saj, për shkak të kufizimeve të vetë-imponuara metodologjike. Këto kufizime çojnë në parashikime të rreme të supozimeve fillestare, siç është argumenti i sferave të ndara, si dhe në përpjekjet për të

66 Shih veprën klasike të Mancur Olson, *The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities* (New Haven: Yale University Press, 1984). Teoria e zgjedhjes publike i referohet aplikimit të teorisë ekonomike në problemet e shkencës politike, veçanërisht proceseve të zgjedhjes kolektive.

67 Natyrisht, dikush mund të argumentojë se problemi është i rrënjësor në të metat e natyrës njerëzore, por kjo është një natyrë njerëzore e pakufizuar nga të kuptuarit e njeriut si i nënshtruar ndaj realiteteve më të larta, dhe ndaj kufizimeve etike që ndërthrin përgjegjësia përpara Zotit.

zëvendësuar zgjidhjet teknike të tregut me debat real të moralit. Edhe pse errësimi i natyrës njerëzore, ose “norma fillestare” (el-fitrah), që vjen nga gjendja e rënë e njeriut, përkeqësohet në shoqëritë industriale, duke kontribuar në ciklin e reagimit negativ dhe ciklin e rënies së përmendur më lart, njeriu modern nuk përkon me këtë nivel të kërkuar (ku manifestohet natyra e tij “më e lartë sesa engjëjt”). Problemet e modernitetit burojnë nga humbja e vetëdijes së njerëzimit ndaj botëkuptimit që nxit sjelljen etike. Por për të adresuar problemin, njeriu modern duhet të konsultohet me “njeriun fillestar/primordial”, që do të thotë se ai duhet të kthehet te Zoti.

Prandaj është e përshtatshme që të ketë një debat të shtuar mbi faktin nëse paradigma laike, - e cila ka krijuar në mënyrë indirekte proceset e prodhimit industrial (të diskutuara në këtë pjesë), - mund të gjenerojë teknologji të reja, mjaftueshmërisht të shpejta, sa për të zgjidhur krizat shoqëruese që lidhen me mjedisin, shterrimin e burimeve të parinovueshme, adhurimin e idhujve të hedonizmit, ikjes nga realiteti dhe egocentrizmin. Nuk ka dyshim se teknologjia duhet të ndryshojë. Gjithashtu, duhet të ndryshojë edhe paradigma brenda së cilës është zhvilluar ajo.⁶⁸

Nëse paradigma aktuale nuk korrespondon me natyrën e realitetit (siç u diskutua në pjesën I dhe siç do të diskutojmë më tej në dy pjesët në vijim), atëherë përpjekja për të gjetur një “rregullim” teknologjik brenda saj, do të na çojë në mënyrë të pashmangshme në një rreth vicioz teknologjish me efekte anësore katastrofike, ku çdo “kurë shëruese” shkakton edhe më shumë “efekte anësore” të kundërta.

Kjo pikë mund të ilustruhet me historinë e vërtetë të një njeriu që vuante nga artriti në një nga nyjet e gishtave dhe,

68 Shih: Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996). Gjithashtu: Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Penang, Malaysia: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991), and *Islamic Civilization and the Modern World* (Bandar Seri Begawan: UBD Press, 2014).

për ta kuruar këtë problem, mjeku i dha tableta që i shkaktuan ulçer në stomak.⁶⁹ Një operacion i mëpasshëm për ulçerën, i ndërthurur edhe me antibiotikët e fortë, ndikuan aq shumë në sistemin e tij kardiovaskular, sa që mjekut iu desh të kryente disa operacione të tjera të vogla për të zgjidhur problemin. Më pas, komplikacionet nga këto operacione kërkuan ndërhyrjen e një specialisti të zembrës, dhe në këtë gjendje të dobësuar, pacienti mori edhe një infeksion në mushkëri. Pacienti vdiq brenda dy javësh pas operacioneve, pavarësisht kujdesit të vazhdueshëm të tre mjekëve dhe personelit të spitalit.⁷⁰

Një reduksionizëm i tillë, me të gjitha pasojat që sjell mbi vetë shëndetin tonë fizik, shtrihet edhe në metodat bujqësore dhe në zakonet dietike, që janë karakteristikë e shoqërive moderne laike. Këto të fundit janë përgjegjëse në një masë të gjerë për shumë nga çështjet e lidhura me shëndetin, për të cilat mjekësia moderne vlerësohet (me apo pa të drejtë) se i adreson me shpejtësi.⁷¹

Shkurtimisht, nëse shkenca dhe teknologjia bazohen në supozime filozofike, që nuk korrespondojnë me natyrën e realitetit, atëherë do të ketë pasoja të paqëllimshme serioze si për njeriun, ashtu edhe për natyrën. Zgjidhja qëndron në njohjen e presupozimeve të gabuara, në vështirimin e fragmentuar të njeriut dhe natyrës dhe në përvijëzimin e përfundimeve të

69 Ezra J. Mishan, *Economic Myths and the Mythology of Economics* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1986), f. 174–75.

70 Një shembull i tillë i pamjaftueshmërisë së mjekësisë së laicizuar (një filozofi dhe praktikë e mjekësisë që e pastron në masë të madhe mirëqenien nga dimensionet e saj psiko-shpirtërore, ose të paktën e braktis holizmin nëpërmjet ndarjes) nuk është parashtruar me qëllim të mohimit të meritave të teknologjive mjekësore moderne. Ky shembull synon të nënvizojë faktin se përparime të tilla përbëjnë shpesh një progres shumë relativ, kur merren në kontekstin e tyre më të gjerë dhe kur konsiderohen në dritën e kostove të tyre. Është interesante të vërehet rritja e mjekësisë “së integruar”, e cila kombinon atë që është efikase në mjekësinë alopate, me metodat tradicionale dhe “alternative” në një kontekst holistik.

71 T. Colin Campbell, *Whole: Rethinking the Science of Nutrition* (Dallas, TX: BenBella Books, Inc., 2013), f. 17.

sakta.⁷² Megjithatë, kjo nuk do të thotë se nuk duhet të ndiqen rrugët teknologjike për zbutjen e dëmit ose ngadalësimin e rënies. Thjesht duhet tërhequr vëmendja ndaj kufizimeve të shkencës, në mënyrë që të qëndrohet brenda tyre. Meqenëse natyra është një sistem i hapur dhe kompleks, shkenca është e paaftë ta modelojë atë në çfarëdo mënyre gjithëpërfshirëse dhe për më tepër ta kontrollojë atë, një fakt ky, që vetë shkenca, për shembull, e pranon në formën e “problemit të shumë trupave” në fizikë. Tarik Quadir shkruan me shumë urtësi për këtë çështje, kur diskuton pikëpamjen e Seyyed Hossein Nasr-it për krizën mjedisore:

Nasr-i argumenton se shkenca moderne e ka të pamundur të dijë se si elementët e panumërt në ekologjinë reale ndërveprojnë me njëri-tjetrin, madje dhe në nivel material. Për shembull, Nasr thekson se, teksa ne mund të llogarisim lehtë forcën e gravitetit ndërmjet dy objekteve të izoluar hipotetiki, një përlllogaritje e tillë në prani të një objekti të tretë është jashtëzakonisht e komplikuar, dhe përlllogaritja në prani të një objekti të katërt, është pothuajse e pamundur. ...Nëse shkenca moderne nuk arrin të identifikojë marrëdhëniet aktuale midis ndryshimeve të panumërta në natyrë, nuk kemi arsye të besojmë se ajo mund të ofrojë një zgjidhje teknologjike, qoftë dhe në një të ardhme të largët.⁷³

Pra, situata e njerëzve në lidhje me mjedisin e tyre karakterizohet nga një pasiguri e pakthyeshme.⁷⁴ Prandaj ata që shprehin për një rregullim teknologjik brenda paradigmeve aktuale reduksioniste, po zëvendësojnë besimin laik me atë tradicional (kjo është plotësisht e vërtetë nën dritën e historisë së nocionit

72 Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (Chicago: Kazi Publications, 2001), f. 4.

73 Quadir, Tarik M. (2013-09-16). *Traditional Islamic Environmentalism: The Vision of Seyyed Hossein Nasr* (Kindle Locations 412-414). UPA. Kindle Edition.

74 Pavarësisht ndryshimeve cilësore shumë reale, të cilat i dallojnë konceptet e rrezikut, sigurisë dhe pasigurisë nga njëri-tjetri, ekonomia e përgjithshme përpiqet të përcaktojë sasinë e tyre, në mënyrë që të ofrojë zgjidhje të tregut për problemet që dalin, probleme të cilat në fakt nuk mund të zgjidhen në këtë mënyrë. Situatat e pasigurisë (si kriza mjedisore) kërkojnë përgjigje njerëzore, të cilave tregu nuk mund t’iu përafrohet.

të progresit).⁷⁵ Problemi këtu është se këto çështje përfshijnë pyetje që ekonomisti nuk mund t'u përgjigjet: ky debat duhet çuar deri në nivelin filozofik të cilit i takon. Në fakt, ekonomia fillimisht u kuptua si një degë e filozofisë (duke na kthyer te dimensionet intelektuale dhe ezoterike të Islamit).⁷⁶

Por për shkak se argumente të tilla mund të shtrohen në terma filozofikë, të cilat shumë ekonomistë nuk i njohin, dhe për shkak se pjesë të ndryshme të këtyre argumenteve gjenden në punime të ndryshme që jo gjithmonë i nxjerrin në mënyrë eksplicite pasojat e tyre për ekonominë, pak ekonomistë mund të jenë të vetëdijshëm ose mund të kuptojnë ndërlikimet e një qasjeje të tillë ndërdisiplinore. Prandaj, është e nevojshme që argumente të tilla të sqarohen (ashtu siç është e rëndësishme të sqarohen disa detaje të ekonomisë neoklasike për studiuesit e fesë dhe për mendimtarë të tjerë).

A mund të ofrojë komunizmi diçka më të mirë?

Dikush mund të mendojë se një sistem social-ekonomik që bazohet në udhëheqjen qendrore e që apelon haptazi për ideale bashkëpunuese, apo për “dorën e dukshme” të shtetit në vend të dorës “së padukshme” të tregut, do të ishte më i aftë që të neutralizonte efektet negative në krahasim me sistemet, të cilave u mungojnë këto karakteristika. Por, në fakt, e kundërta rezulton të jetë e vërtetë, siç dëshmohet nga të dhënat e zymta mjedisore të vendeve komuniste.

Joseph Dellapenna shkon më larg dhe argumenton se shkak u përfundimtar i rënies së komunizmit nuk ishte dëshira e përmendur rëndom për demokraci, për të drejtat e njeriut dhe për një standard më të lartë jetese, - të cilat kishin ekzistuar qysh më parë, - por disonanca e mjerueshme e komunizmit

75 Për shembull, kulti pozitivist i Saint-Simon, i cili “parashikoi një asamble të 'njëzet e një të zgjedhurve të njerëzimit' që do të quhej Këshilli i Njutonit”, mori “të gjitha mjetet e Kishës - himnet, altarët, priftërinjtë dhe kalendarin e vet, me muajt e emërtuar sipas Arkimedit, Gutenbergut, Dekartit dhe shenjtorëve të tjerë racionalistë.” John Gray, *Al Qaeda and What It Means to Be Modern* (New York: The NewPress, 2003), f. 30-34.

76 Shih: M.I. Finley on Aristotle.

ndaj mjedisit, e cila kristalizonte ndjenjën se regjimet duhet të përmbyseshin.⁷⁷

Në të vërtetë, komunizmi përpiket të arrijë bashkëpunimin e gjerë nëpërmjet planifikimit qendror nga njëra anë, teksa shkatërron bazën për bashkëpunim në paaftësimin sistematik të punës dhe botëkuptimit mekanik nga ana tjetër, duke injoruar kështu lidhjet e brendshme ndërmjet objektivit të dytë dhe të tretë të punës (përkatësisht, punën kuptimplotë dhe bashkëpunimin produktiv shpirtëror). Interesat e veçanta mund të marrin forma edhe më vdekjeprurëse në komunizmin industrial, në krahasim me kapitalizmin, pasi “burokratët piren të ngatërrojnë interesat e tyre dhe interesat e burokracisë së tyre, me interesat e shoqërisë në tërësi.”⁷⁸ Nga ky këndvështrim, mungesa e plotë e çdo dimensionit shpirtëror në teorinë politike komuniste, e vënë në praktikë, do të rezultojë si në dështim të tregut masiv, ashtu dhe në dështim politik. Duket sikur komunizmi përpiket ta arrijë shpirtbutësinë e krishterë pa Krishtin⁷⁹, një përpjekje të cilës i mungon thelbi.⁸⁰ Siç shpjegon Schumacher:

77 Shih: Joseph W. Dellapenna “Behind the Red Curtain: Environmental Concerns and the End of Communism,” Villanova University School of Law Working Paper Series, 2010, no. 152. E disponueshme në adresën elektronike: <http://digitalcommons.law.villanova.edu/wps/art152/>. Dhe siç shprehet Speth: “Sistemi autoritar politik i tij [komunizmit] dhe planifikimi ekonomik shumë i centralizuar prodhoi fatkeqësi mjedisore njëra pas tjetrës”. Op. cit., f. 58.

78 John Medaille, korrespondencë private.

79 Megjithëse disa komentues kanë argumentuar se Karl Marksi, për shembull, u përmbajt nga diskutimi i realiteteve politike në dritën e idealeve etike, - si pasojë e leximit të tij materialist të historisë, - të tjerë e kanë kundërshtuar këtë qëndrim (shih hyrjen për Marksin në *Stanford Encyclopedia of Philosophy*). Siç ka shkruar Bertell Ollman: “Një karakteristikë tjetër kryesore e shoqërisë komuniste, është shkalla e lartë e bashkëpunimit dhe e shqetësimit të ndërsjellë që dallohet në shumicën e aktiviteteve njerëzore” (në: “Marx’s Vision of Communism,” http://www.nyu.edu/projects/ollman/docs/vision_of_communism.php). Gjithashtu, vlen të përmendet se kohët e fundit, ideja e “bamirësisë së krishterë pa Krishtin” ka marrë një vëmendje të dukshme filozofike (shih “*Religion without God*” të Ronald Dworkin).

80 Alisdair MacIntyre pohon se etika filozofike kufizohet në njërin prej dy opsioneve: “rruga e Aristotelit”, që përfshin vlera objektive të bazuara në natyrën e gjërave, e cila është në përputhje me qasjen fetare ndaj ligjit dhe etikës, dhe “rruga e Niçes” që përfshin një “vullnet për pushtet” subjektiv, i cili e mohon natyrën e gjërave. MacIntyre argumenton se nuk ka ndonjë qëndrim të mesëm që është i mbështetur intelektualisht (Shih librin e tij: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, veçanërisht kapitullin 9).

Ti, ose beson në Zot, e më pas do të ndjekësh politikën 'duke qenë i vetëdijshëm për fatin e përjetshëm të njeriut dhe të vërtetave të Ungjillit'; ose beson se nuk ka detyrime më të larta, e më pas nuk mund t'i rezistosh tërheqjes ndaj Makiavelizmit - politikës si art i përfuturit dhe ruajtjes së pushtetit, në mënyrë që ti dhe miqtë e tu të mund ta qeverisni botën si të doni. Nuk ka rrugë të mesme.⁸¹

Prandaj komunizmi dhe kapitalizmi industrial kanë më shumë të përbashkëta se ç'pranojnë përkrahësit e tyre: të dy e neglizhojnë objektivin e dytë dhe të tretë të Schumacher-it për punën dhe humbja pasuese e kuptimit të brendshëm në proceset e prodhimit dhe të shkëmbimit nxit më shumë konflikt sesa bashkëpunim ndërmjet punëtorëve, pronarëve (qofshin individë apo shtete, siç e dëshmojnë historitë e kapitalizmit dhe komunizmit⁸²) dhe konsumatorëve. Edhe pse komunizmi i kundërshton vlerat shpirtërore shumë më drejtpërdrejt sesa kapitalizmi industrial, erozioni i tyre duket të jetë i pashmangshëm në nivel kolektiv në të dyja sistemet. Reforma personale brenda një sistemi bëhet më pas e pafuqishme për ta reformuar vetë sistemin:

Kjo është e një rëndësie vendimtare. Ajo tregon se apelet për sjellje të mirë dhe për mësimin e parimeve etike apo shpirtërore qëndrojnë të pandryshueshme brenda sistemit dhe janë të pafuqishme për ta ndryshuar atë: përveç nëse, apo derisa predikimi të çojë në lloje të reja të rëndësishme të punës në botën fizike.⁸³

Marksistët gjithashtu argumentojnë se kapitalizmi është më pak efikas se komunizmi në terma afatshkurtër, për shkak të mungesës së planifikimit në koordinimin e aktivitetit ekonomik. Barbara Wootton e ilustron këtë pikë si më poshtë:

81 Shënime (1960) të cituara në: Barbara Wood, *E.F. Schumacher: His Life and Thought* (Neë York: Harper & Row, 1984), f. 264.

82 Shih: Louis Putterman, *Division of Labor and Welfare: An Introduction to Economic Systems* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

83 E. F. Schumacher, *Age of Plenty: A Christian View* (Edinburgh, UK: St. Andrew Press, 1974), f. 12.

Nëse përgjatë një periudhe të caktuar ka konsumatorë të gatshëm për të blerë dy milionë paundë patate me dy peni për një gjysmë kilogrami, dhe dy peni është çmimi minimal që do të nxitë kultivuesit e patates që të kultivojnë dy milionë paundë patate, atëherë, sipas leximeve të mekanizmit të çmimeve, duhet të nxirret prodhimi e kësaj sasive dhe jo më shumë. Megjithatë, nëse unë jam i kënaqur me rezultatet e kultivimit të patateve në dy peni për gjysmë kileje, dhe mendoj ta rris prodhimin tim me dhjetë mijë paundë, jam i prirur të harroj se mund të marr sërish dy peni, për sa kohë që disa nga konkurrentët e mi të bëjnë një reduktim në programet e tyre; gjë që, në një industri të paorganizuar dhe të paplanifikuar, ka shumë pak gjasa që ta bëjnë, sepse edhe ata do të jenë të etur si unë për të pasur të mbjella fitimprurëse, dhe do të përpiqen të marrin klientët e mi, siç unë përpiqem të marr të tyret. Si rrjedhojë, efektet e kësaj do të jenë që: ne do të prodhojmë shumë më tepër sesa dy milionë paundë, e për pasojë do t'i lodhim konsumatorët që janë të përgatitur për të paguar dy peni për gjysmë kileje; çmimi për produktin tonë, pritshmëria për të cilin ishte bazë e të gjitha llogaritjeve tona, nuk do të realizohet, dhe fitimet tona do të shndërrohen në humbje dhe gëzimi ynë në mërzë e vërë. Dhe sërish, pasi situata të jetë qartësuar, ne do të jemi të prirur të bëjmë të njëjtin gabim përsëri...⁸⁴

Frank H. Knight, një ekonomist i rëndësishëm i shekullit të kaluar, mendonte se problemi i koordinimit të tregut, i cili shkaktohet nga “vonesa” në përgjigje të një efekti ndaj shkakut të tij... është në mënyrë abstrakte një argument për planifikimin dhe kontrollin qendror – *nëse* do të mund të udhëhiqej nga largpamësia e plotë dhe të ishte e lirë nga të këqijta e vetvetes.⁸⁵

Por humbja e objektivit të dytë dhe të tretë të punës në planifikimin qendror e përjashton mundësinë e liritimit nga të këqijta të tilla, siç dhe i kemi parë. Shkurtimisht, ideja e planifikimit qendror nuk është më pak e gabuar sesa ideja se koordinimi i

84 Barbara Wootton, *Plan or No Plan* (London: V. Gollancz, 1934), f. 151-152.

85 Frank Knight, “Economic History” në: Philip P. Weiner, ed., *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. 2 (New York: Charles Scribner & Sons, 1973), f. 57-58.

duhur mund të sigurohet si një pasojë e paqëllimshme e ndjekjes së interesit vetjak - domethënë nëpërmjet zhvillimit të egos në dritën e laicizimit të proceseve të prodhimit dhe shkëmbimit.

Schumacher argumenton se është e mundur të integrohen si liria, ashtu edhe planifikimi, vetëm duke përbushur të tre objektivat e punës, duke prodhuar një ekuilibër ekonomik afatshkurtër dhe afatgjatë dhe duke tejkaluar kundërshtimet konvencionale:

Problemet e vërteta të jetesës - në politikë, ekonomi, arsim, martesë, etj. - janë gjithmonë probleme të kapërcimit ose pajtimit të të kundërtave. Ato janë probleme të kundërta dhe nuk kanë zgjidhje në kuptimin e zakonshëm të fjalës. Ato kërkojnë nga njeriu jo vetëm përdorimin e fuqisë së tij arsyetuese, por dhe angazhimin e personalitetit të tij të plotë. Natyrisht, gjithmonë serviren zgjidhje të rreme me anë të një formule të zgjuar; por ato nuk zgjasin kurrë për një kohë të gjatë, sepse neglizhojnë njërën nga dy të kundërtat, e kështu e humbasin cilësinë e vërtetë të jetës njerëzore. Në ekonomi, zgjidhja e ofruar mund të sigurojë liri, por jo planifikim, ose anasjelltas.⁸⁶

86 E. F. Schumacher, *Small Is Beautiful*, f. 104. Më tej, ai shpjegon: "I gjithë thelbi i jetës ekonomike në veçanti - dhe i jetës në përgjithësi - është se ajo kërkon vazhdimisht pajtimin e të kundërtave, të cilat, sipas një logjike të rreptë, janë të papajtueshme. Në makroekonomi (menaxhimi i shoqërive të tëra) është gjithmonë e nevojshme që të ketë edhe planifikim, edhe liri - jo nëpërmjet një kompromisi të dobët dhe të pajetë, por nëpërmjet njohjes së lirë të legjitimitetit dhe të nevojës për të dyja. E njëjta gjë vlen edhe në mikroekonomi (menaxhimi i sipërmarrjeve individuale): nga njëra anë, është thelbësore që të ketë përgjegjësi dhe autoritet të plotë menaxhimi; nga ana tjetër, është po aq e rëndësishme që të ketë edhe një pjesëmarrje demokratike dhe të lirë të punonjësve në vendimet e menaxhimit. Sërisht, nuk bëhet fjalë për zbutjen e kundërshtimit të këtyre dy nevojave me ndonjë kompromis të vakët që nuk përbush asnjërin prej tyre, por për t'i harmonizuar të dyja ato. Përqendrimi ekskluziv në njërin nga të kundërtat - e zëmë për shembull, në planifikim, - prodhon stalinizëm; ndërsa përqendrimi ekskluziv në tjetrën, prodhon kaos. Përgjigjja normale për secilën prej tyre është lëkundja e lavjerrësit në ekstremin tjetër. E megjithatë, një përgjigje e tillë nuk është e vetmja e mundshme. Një përpjekje intelektuale bujare - e kundërta e kritikës bezdisëse dhe keqdashëse - mund t'i mundësojë një shoqërie, të paktën për një periudhë të caktuar, që të gjejë një rrugë të mesme e cila i pajton të kundërtat, pa i degraduar ato."

Vetëm aftësitë më të larta të qenieve njerëzore e kanë fuqinë sintetike për të integruar lirinë dhe rendin, ndërsa aftësitë më të ulëta janë të burgosura në një lojë veprimi dhe reagimi, që është e fokusuar ekskluzivisht në interesin vetjak. Mund të thuhet se vetëm leja për të vepruar i kundërvihet rendit, teksa liria e vërtetë e presupozon atë, çka është edhe arsyeja se pse pajtimi në një nivel mbi atë të paradoksit të dukshëm, është i mundur. Nga ky këndvështrim, si teoritë ekonomike komuniste, ashtu edhe ato konvencionale kanë qasje mekanike dhe jo tërësore për arritjen e ekuilibrit.

Prandaj shkëmbimi është një problem moralisht sfidues, ashtu siç është dhe çështja e punës. Nëse mbështetja në pasojat e padëshiruara të ndërveprimeve të tregut për të ndikuar mbi bashkërendimin, e pengon stabilitetin ekonomik, atëherë pretendimi se fusha ekonomike është e pavarur nga çështjet e etikës ose metafizikës bie poshtë, sepse ekuilibri presupozon rendin (rregullin). Zgjidhja e shkëmbimit si një problem moral, kërkon së pari zgjidhjen e punës si një problem po i tillë, sepse përmbushja e nevojës sonë për të ofruar shërbim dhe bashkëpunim me njëri-tjetrin, presupozon faktin që puna na ndihmon të përsosim dhuntitë tona si kujdestarë.

Çështjen e ndërlikëve midis tre objektivave të punës mund ta përmbledhim përmes analogjisë mjekësore në vijim. Nëse një simptomë e mundshme e sëmundjes së zemrës është qarkullimi i dobët, dhe nëse nga ana tjetër simptomat e këtij të fundit më shpesh shfaqen në gjymtyrët e trupit, është e qartë se simptoma të tilla i pengojnë përpjekjet për të eliminuar shkakun e tyre, pasi dëmtimi i gjymtyrëve e pengon ushtrimin që mund të ndihmojë në rikthimin e shëndetit në zemër. Po kështu, nëse laicizimi i proceseve të prodhimit çon në degradimin e punëtorit, gjë që nga ana tjetër pengon përpjekjet për të bashkëpunuar në mënyrë kuptimplotë, atëherë zbërthimi pasues i strukturave sociale do të kompromentojë përfundimisht nivelin bazë

të koordinimit, që është aq i nevojshëm për funksionimin e prodhimit. E teksa në terma afatshkurtër, reagime të tilla mund të vetëmanifestohen si një paqëndrueshmëri e padëshirueshme, asgjë nuk do ta parandalojë këtë situatë që të shkaktojë një kolaps të plotë në rast se lihet e pakontrolluar, ashtu si dhe në shembullin e mësipërm ku problemet e zemrës mund të çojnë në vdekje.

Laicizimi i mekanizmave të bashkërendimit ekonomik dhe humbja e stabilitetit

Përveç problemit të koordinimit për stabilitet ekonomik në kapitalizmin industrial, një problem tjetër është situata e grupeve të interesit, të cilat e shtrembërojnë gjithnjë e më shumë shpërndarjen e të ardhurave, duke rritur në këtë mënyrë si padrejtësinë ekonomike, ashtu edhe destabilitetin.⁸⁷

Kërkesa e pamjaftueshme është rezultat i pashmangshëm i një shpërndarjeje të padrejtë të të ardhurave, duke bërë që shpërndarja e arsyeshme dhe e barabartë e tyre të jetë thelbësore për stabilitetin ekonomik.⁸⁸ Por pasi qëllimi i bashkëpunimit për të kapërcyer kolektivisht egocentrizmin shpërfillet ose humbet, atëherë bëhet e pashmangshme që fatat e kapitalizmit të mbillen së bashku me laicizimin e proceseve të prodhimit. Duke punuar në shërbim dhe në bashkëpunim me të tjerët për të kapërcyer egocentrizmin (objektivi i tretë i punës), bëhet edhe më kritike ruajtja e një shpërndarjeje të barabartë e të ardhurave dhe të stabilitetit ekonomik. Por një gjë e tillë bëhet gjithnjë e më e vështirë, duke pasur parasysh tendencën e grupeve të interesit për të shkaktuar gradualisht “vdekjen ekonomike me njëqind plagë”. (Për më tepër, ekziston një debat i flaktë midis ekonomistëve të rrymës së përgjithshme

87 Shih: *Mancur Olson's classic, The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities* (New Haven: Yale University Press, 1984).

88 Shih: John D. Mueller, *Redeeming Economics: Rediscovering the Missing Element* (Wilmington, Delaware: ISI Books, 2010).

dhe “heterodoksëve” në lidhje me përshtatshmërinë e kërkesës për stabilitet ekonomik, pavarësisht nga grupet e interesit).⁸⁹

Nga ky këndvështrim, ekonomitë e tregut janë të prekura nga një paqëndrueshmëri që i ka rrënjët në mungesën e bashkërendimit, si dhe në shpërndarjen e shtrembër e të ardhurave. Me fjalë të tjera, është natyra joetike e vetë sistemit, që përbën shkakun themelor të brishtësisë së tij. Përkundrazi, një sistem i virtytshëm mund të quhet “antifragil”, për të përdorur termin e nxjerrë nga Nassim Nicholas Taleb⁹⁰, në të cilin sistemet zotërojnë attribute përtej elasticitetit ose qëndrueshmërisë që i lejojnë ato të përmirësohen cilësisht përballë çdo goditjeje që marrin.⁹¹ Janë pikërisht këto attribute, të cilat humbasin në përprjekjen për të ulur rëndësinë e jetës njerëzore në ndërveprimet e tregut. Pakësimi i institucioneve jo-tregtare, që është i nevojshëm për integrimin e etikës dhe ekonomisë, jo vetëm që pengon përmbushjen e nevojave shpirtërore të njeriut, por bën që mirëqenia materiale e njerëzimit të jetë e brishtë, përtej kërcënimeve të vetë natyrës. Sipas Michael Perelman:

Meqenëse faktori vendimtar mund të jetë i parëndësishëm, çdo lloj shkak mund të çojë në përplasje. Do të ishte më mirë t'i hidhnim një sy konfigurimit të mëparshëm të ekonomisë, të balancuar në buzë të greminës, sesa të kërkojmë forcën e vogël që e përmbysi përfundimisht ekonominë. Në fakt, në vend që të pyesim se çfarë e shkakton një depresion, do të bënim mirë të merrnim në konsideratë se si ekonomia e tregut arrin të shmangë krizat për periudha afatgjata.⁹²

89 Shih: John Medaille, *Toward a Truly Free Market* (Wilmington, Delaware: ISI Books, 2010).

90 Shih: Nassim Taleb, *Antifragile: Things That Gain from Disorder* (New York: Random House, 2012). Megjithatë, supozimet ose aksiomat e tij filozofike nuk janë në përputhje me perspektivën islame mbi shkencën dhe teknologjinë, ashtu sikurse ato të shumicës së ekonomistëve konvencionalë.

91 Në sferën individuale, janë njerëzit e shenjtë, ata që mund të përballojnë vuajtjet e padrejtësisë, ndërsa atyre që janë të pushtuar nga vesi dhe papastërtia, vuajtja vetëm sa ua përforcon këto cilësi, ose u ndez egon, si të thuash, duke ua përkeqësuar kështu brishtësinë e tyre shpirtërore.

92 Michael Perelman, *The Natural Instability of Markets: Expectations, Increasing Returns, and the Collapse of Capitalism* (New York: St. Martin's Press, 1999), f. 58-59.

Nga ky këndvështrim, janë institucionet jo-tregtare, ato që mbajnë përgjegjësi për stabilitetin ndërmjet periudhave të krizave, duke e rilidhur etikën dhe ekonominë, çka e kundërshton idenë se këto janë (ose duhet të jenë) sfera plotësisht të ndara.

Për më tepër, Michael Sandel sugjeron se forcat e tregut bashkëkohor i gërryejnë gjithnjë e më shumë vlerat jo-tregtare, duke çuar në “zgjerimin e tregjeve dhe të vlerave të tregut, në sferat e jetës që nuk u përkasin. Mendoni për shembull, shtimin e shkollave, spitaleve dhe burgjeve fitimprurëse, dhe transferimin e procesit të luftës te kompanitë private të sigurisë (Në Irak dhe Afganistan, kontraktorët privatë ishin më të shumtë sesa trupat ushtarake të SHBA-së.) ... [ose] eklipsimin e forcave të policisë publike nga firmat private të sigurisë – veçanërisht në Shtetet e Bashkuara dhe në Britani, ku numri i rojeve private është më shumë se dyfishi i numrit të punonjësve të policisë publike. ... [ose] tregtimin e egër të barnave me recetë për konsumatorët e vendeve të pasura nga kompanitë farmaceutike (Nëse keni parë ndonjëherë reklamën televizive në edicionin e lajmeve të mbrëmjes në Shtetet e Bashkuara, mund t’ju falet po të mendoni se kriza më e madhe shëndetësore në botë nuk është malaria apo ndonjë sëmundje tjetër, por një epidemi e pakontrolluar e disfunkcionit erektil.) ... [ose] shtrirjen e reklamave komerciale në shkollat publike; shitjen e “të drejtave të emërtimit” të parqeve dhe hapësirave publike; marketingun e vezëve dhe

Perelman pohon se “tregu qëndron gjithmonë i vendosur në buzë të një gremine, [kështu që] edhe një forcë e vogël mund të mjaftojë për ta rrëzuar atë prej aty” dhe thotë se “stabiliteti në dukje midis periudhave të krizave, u detyrohet më shumë forcave jashtë tregut, sesa disa forcave ekonomike që mund të tentojnë të krijojnë stabilitet”. Kjo sepse konkurrenca në proceset e prodhimit industrial me kosto të larta fikse, është vetëshkatërruese, duke përmbysur kështu argumentin neoklasik mbi autonominë e plotë të tregut nga njëra anë, ndërsa pranon pamundësinë e planifikimit socialist dhe nënshtrimin e plotë të tregut, nga ana tjetër. Prandaj ai propozon zgjidhje për problemin e koordinimit brenda industrive specifike, e cila është e ndryshme nga qasja tërësore socialiste. Megjithatë, Perelman nuk arrin të trajtojë rolin e proceseve të prodhimit industrial në formësimin e motiveve, gjë që e minon zgjidhjen e tij nga pikëpamja islame. Gjithsesi, për një studim të vlefshëm të sistemeve të tilla të përziera ekonomike, shih: Louis Putterman, Division of Labor and Welfare, kap. 3-5.

spermës për riprodhim të asistuar; kontraktimin e jashtëm të shtatzënisë tek nënat surrogate që vijnë nga vendet në zhvillim; blerjen dhe shitjen, nga kompanitë dhe vendet e së drejtës për të ndotur; sistemin e financimit të fushatës, që i afrohet lejimit të blerjes dhe shitjes së zgjedhjeve.

Këto përdorime të tregjeve për të shpërndarë shëndetin, arsimin, sigurinë publike, sigurinë kombëtare, drejtësinë penale, mbrojtjen e mjedisit, rekreacionin, riprodhimin, dhe të mira të tjera shoqërore, kanë qenë të padëgjua tridhjet vjet më parë. Sot, ne i marrim ato si të mirëqena.”⁹³

Elizabeth Anderson pohon se një degradim i tillë ekonomik përfshin trajtimin e diçkaje “në përputhje me një mënyrë vlerësimi më të ulët sesa ajo që i përshtatet. Ne i vlerësojmë gjërat jo vetëm sipas sasisë, por edhe sipas cilësisë. Të duash ose të respektosh dikë, do të thotë ta vlerësosh atë në një nivel më të lartë se ç’do të bëje nëse do ta përdorje atë.”⁹⁴

Ligji Islam, nga ana tjetër, kërkon ngritjen e tregjeve që funksionojnë në mënyrë etike, për të mbrojtur interesin publik, duke ndikuar në mënyrë dramatike në mënyrën sesi shikëmbehen të mirat dhe shërbimet e nevojshme dhe të dobishme. Për shembull, Ligji Islam e ndalon tregtimin ku përfshihet rreziku, i cili mund të çojë në pasoja serioze negative për ekonominë (një shembull i kësaj është kriza financiare e vitit 2007), si dhe në pasoja negative morale (duke përfshirë forma të ndryshme të lojërave të fatit). Në vend të kësaj, Ligji Ekonomik Islam inkurajon ndarjen e rrezikut në tregti, menaxhimin e rreziqeve ekonomike pa pasoja negative ekonomike dhe morale, duke ruajtur kështu virtytin dhe komunitetin.

Sandel me të drejtë thekson se kur “çdo gjë është në shitje”, “maja e pabarazisë” është shumë më e mprehtë dhe korrupton e degradon të mirat që janë në shitje.

93 Michael Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2013), f. 7-8.

94 Elizabeth S. Anderson, “Is Women’s Labor a Commodity?” *Philosophy and Public Affairs* 19 (Winter 1990), f. 77, cituar në: Michael Sandel, *Justice*, f. 95.

Kjo, për shkak se tregjet nuk shpërndajnë vetëm mallra; ato gjithashtu shprehin dhe promovojnë qëndrime të caktuara ndaj mallrave që shkëmbehen. Të paguarit e fëmijëve për të lexuar, i bën ata të lexojnë më shumë, por edhe u mëson ta konsiderojnë leximin si një punë të përditshme, dhe jo si një burim kënaqësie të brendshme. Nxjerrja në ankand e vendeve në vitin e parë në universitet me ofertën më të lartë, mund të rrisë të ardhurat, por gërryen gjithashtu edhe integritetin e kolegjit dhe vlerën e diplomës së tij. Punësimi i mercenarëve të huaj për të bërë luftërat tona mund të kursejë jetën e qytetarëve tanë, por prish kuptimin e nënshtetësisë.⁹⁵

Laicizimi i proceseve të prodhimit e shndërron ekonominë e tregut në një shoqëri tregu, gjë që është e pashmangshme nga pikëpamja islame. Për këtë arsye, është me shumë rëndësi zhvillimi i një debati filozofik mbi vendin që u takon tregjeve në shoqëri dhe lidhjen e tyre me qasjet mekanike dhe holistike të prodhimit. Fatkeqësisht, pyetje të tilla, veçanërisht ato që kanë të bëjnë me shkencën dhe teknologjinë laike, nuk ngrihen shpesh. Edhe adresimi i krizës mjedisore është anashkaluar shumë për shkak të një logjike të gabuar që i sheh krizat e stabilitetit (rëniët, për shembull) si më primare ndaj krizave të mjedisit, pavarësisht se ato burojnë nga të njëjtat shkaqe. Prandaj, neglizhenca e përsëritur ndaj burimeve dhe mjedisit, thjesht mbjell farat e krizave të reja të stabilitetit. Me pak fjalë, nuk ka arsye për vonesë. Përballja me situatën aktuale pa iluzione, kërkon që ne të trajtojmë njëkohësisht si simptomat, ashtu edhe rrënjët e tyre, nëse duam që të arrihet progres.

3. Përfundim

Në Islam, ekonomia është mbi të gjitha një kod moral që rregullon mënyrat e prodhimit, tregtinë dhe shkëmbimin, të cilat ndihmojnë të mirën kolektive të shoqërisë. Nuk ka asnjë “dorë

95 Po aty, f. 9.

të padukshme” që i drejton aktivitetet ekonomike të individëve drejt një të mire më të lartë kolektive, përveç Dorës së Zotit, që i udhëzon ata që besojnë në Të. Ekonomia islame nuk njih dallim mes arteve dhe zanateve. Shpërblimi i punës nuk përmban vetëm pagesën me monedha për blerjen e të mirave dhe shërbimeve, por edhe kënaqësinë e ofrimit të produkteve dhe shërbimeve që janë vepra artistike bukurie dhe përsosmërie. Një ekonomi që nuk i ofron një kënaqësi të tillë të gjithë punëtorëve, menaxherëve dhe profesionistëve të saj, nuk mund të përmbushë nevojat e tyre bazike shpirtërore. Ekonomia laike shkatërron cilësinë e jetës që plotëson aspiratat më të larta të natyrës njerëzore. Ankthi dhe anomalia në shoqëritë moderne perëndimore (dhe të perëndimizuara) fillojnë me deshenjtërimin e punës (laicizimi i proceseve të prodhimit). Kur punëtori privohet nga kënaqësia e krenarisë në punën e tij, shkaktohet zemërim, zhgënjim e madje edhe kaos. Gjithashtu, atij i mungon shpresa për të ardhura të sigurta dhe të përshtatshme.

Kështu, çështja e proceseve të prodhimit islam është thelbësore për të gjitha hallkat e tjera të ekonomisë islame dhe lidhet ngushtë me financat islame, ligjet e partneritetit dhe me aspekte të tjera të ligjit ekonomik islam. Praktika dhe institucione të tilla ekonomike nuk mund të bashkëjetojnë në terma afatgjatë me proceset e laicizuara të prodhimit, ashtu siç nuk mund të bashkëjetojë etika islame me një pikëpamje laike të shkencës. Trashëgimia intelektuale dhe ezoterike islame është e rëndësishme për bazat e teorisë dhe praktikës ekonomike islame. Teoria ekonomike nuk mund të mos përmbajë vlera, sepse çdo teori presupozon një pikëpamje të njeriut dhe natyrës që ka nevojë për metafizikë (qoftë e nënkuptuar apo eksplicite) dhe epistemologji.

Përpjekja për ta bërë ekonominë një “shkencë” sipas rendit të fizikës [moderne] - pra një shkencë pa një *telos* human - nuk e ka bërë disiplinën në fjalë më shumë shkencore, por vetëm më

ideologjike. Pretendimi për të qenë një shkencë “neutrale ndaj vlerës”, nuk nënkupton asnjësinë ndaj saj, por faktin që vlerat shprehen me terma që tingëllojnë neutralë, si p.sh. termi “rritje”. Përgjigja për këtë problem nuk është që të kërkohen terma më neutralë, por të ekspozohen vlerat e natyrshme, apo të kërkohen terma që janë më në përputhje me vlerat njerëzore.⁹⁶

Me pak fjalë, ekonomia nuk mund të jetë amorale, pa u bërë imorale.

96 John Medaille, korrespondencë personale.



6.

Puna dhe veprat e mira

Richard J. Jones

TEMA: Amerikanët e vlerësojnë punën. Ne sëmuremi nëse nuk punojmë. Bibla e përshkruan punën e bërë nga njeriu si diçka të mirë në botën e paracaktuar nga Perëndia, si një mundim dhe rraskapitje (ndonjëherë edhe e këndshme) në botën e shtrembëruar nga mosbindja njerëzore, derisa përfundimisht del jashtë përdorimi nga një botë e re, aty ku prehemi te Perëndia. Kompetenca dhe puna njerëzore këtu dhe tani mund t'i pëlqejë Zotit, nëse punëtorët mbajnë parasysh drejtësinë e Tij, bukurinë e Tij dhe plotninë e Tij.

Që në vendbanimin e parë anglez në Jamestown në Virxhinia e deri më sot, amerikanët kanë qenë të prirur të pranojnë thënieën: “Ai që nuk punon, nuk do të hajë”. Veprimtarinë e punës e kemi parë si një të mirë në vetvete, ndërkohë që kemi debatuar për cilësinë dhe vlerën e punës së kryer. Ia vlen të mendohet thellë se çfarë e përbën një punë të mirë. Megjithatë, përtej vlerësimit njerëzor të punës sonë, për besimtarët shtrohet pyetja se cilat janë vepra të mira në sytë e Perëndisë.

Në vitin 1972, një gazetar i Çikagos, Studs Terkel, botoi intervista 3-vjeçare të njerëzve që punonin, që nga pastruesit e

banjove e deri te avokatët. Subjektet e Terkelit folën për punën që bënin me krahë, me mendje, vetëm dhe në ambiente të mëdha me të tjerë, punën si shpërndarës gazetash dhe si stjuardesa të linjave ajrore. Për t'i përmbledhur ndjesitë rreth punës, që shprehu mostra i tij joshkencore, Terkel zgjodhi të citonte disa fjalë nga një proklamata presidenciale e Richard M. Nixon: "Etika e punës" thotë se puna është e mirë në vetvete; se një burrë ose një grua bëhet një njeri më i mirë në sajë të punës. Fryma konkurruese e Amerikës, pra 'etika e punës' së këtij populli, është e gjallë dhe e jetësuar në Ditën e Punës, 1971.¹

Teksa shkëmbejmë mallra dhe shërbime sot, e teksa grumbullojmë kapital dhe negociojmë për kushtet e punës, ne nuk shqetësohemi më mbi çështjen e punës së skllëvërve kundrejt punës së lirë. Nuk dua as të trajtoj ato zona të errëta të punës në burg, të punës ushtarake dhe punës së detyruar të grave, fëmijëve dhe emigrantëve të paligjshëm. Unë do të kufizohem vetëm në listën më të mirë të profesioneve, nga të cilat mund të zgjedhim kur plotësojmë deklaratën tonë vjetore të tatimit mbi të ardhurat personale të Shërbimit të të Ardhurave të Brendshme. (Formulari im me numër 1040 është i vetmi vend ku e identifikoj veten si teolog.)

Këtu, në këtë listë rutinë të tatimit mbi të ardhurat e aktiviteteve njerëzore që llogariten si punë, gjendet një deduksion i rëndësishëm. Për qëllime të taksimit të të ardhurave nga paga, Kodi i të Ardhurave të Brendshme e kufizon vëmendjen te puna e paguar. Ai përjashton qëllimisht të gjithë punën e dobishme dhe të kënaqshme të kryer nga nënat në shtëpi, nga vullnetarët në komunitet dhe nga ata individë krijues dhe të disiplinuar që i përkushtohen sportit, artit dhe hobeve - për qejf, dhe jo për pagesë. Kur reflektojmë për punën dhe veprat e mira, unë preferoj t'i përfshij të gjitha këto forma të punës së rëndësishme të papaguar, së bashku me punën që bëjmë për përfitime financiare.

1 Studs Terkel, *Working: People Talk about What They Do All Day and How they Feel About What They Do* (New York: Random House, 1972), f. 9.

E pranoj se amerikanët në veçanti, dhe trashëgimtarët e qytetërimit të krishterë të Perëndimit në përgjithësi, mendojnë se puna, e paguar apo e papaguar, është thelbësore. Studenti francez i zhvillimit të fëmijëve, Jean Piaget, e konsideroi punën si kategori paraprake shpjeguese dhe themelore kur tha: “Loja është puna e fëmijës”. Të rriturit e njohin punën; ata duhet t’i kushtojnë rëndësi të njëjtë asaj, ashtu siç bëjnë fëmijët.

Një pasojë negative e vlerësimit tonë të thellë ndaj punës, është se përvoja e të qenit pa punë na shterron vetëbesimin dhe shpresën. Ne mund të lodhemi duke punuar, por mund të sëmuremi nëse nuk punojmë. Në këtë tremujor të parë të 2012-ës, jemi në vitin e katërt radhazi, kur afërsisht 9% e fuqisë punëtore në SHBA është në kërkim të punës, por nuk është e punësuar.. Përtej këtij 9%-i, ekziston një pjesë e panumëruar e forcës sonë të punës, që janë të dekurajuar, që nuk kërkojnë më punë, apo që janë të keqpaguar. Shkrimtarit krijues, i cili po përjeton atë bllokimin që e karakterizon herë pas here, apo prindërve të çliruar nga ngarkesat, për shkak se fëmijët e tyre janë shpërngulur dhe shtëpia ka rënë në qetësi, ... të dyja këtyre kategorive u mungon puna, ashtu si edhe shumë të tjerëve u mungon paga. Thellë brenda nesh ekziston ndjenja se të punosh për pagë dhe për shpërblime të tjera, është gjë e mirë.

Dijetarët e lashtë hebrej i kanë parashikuar si dëshirën tonë për të punuar, ashtu edhe shqetësimin për papunësinë. Njëri prej tyre, i njohur si Predikuesi, është ankuar duke thënë: “E çfarë përfitojnë të vdekshmit nga e gjithë lodhja dhe rraskapitja e të munduarit nën diell? Të gjitha ditët e tyre janë të mbushura me dhimbje dhe puna që bëjnë është një ankth i vërtetë; mendjet e tyre nuk pushojnë as natën. Edhe kjo [tha predikuesi] është një kotësi.”²

Megjithatë, as tradita e krishterë dhe as ajo islame nuk e pranojnë lodhjen në këtë botë si fjalë të fundit. Si Bibla, ashtu

2 *The Harper Collins Study Bible*, ed. Harold W. Attridge (New York: Harper Collins, 2006), Ecclesiastes 2: 22-23.

edhe Kurani i shohin qeniet njerëzore si të krijuara nga Zoti dhe të pajisura me aftësi për të kryer punë të nevojshme në tokë. Të dy komunitetet, duke jetuar sipas librave të tyre përkatës, e kuptojnë se puna njerëzore ka kuptim. Puna ka rëndësi për qeniet njerëzore dhe për Zotin. Në Kuran thuhet: “Pasuria dhe fëmijët janë stoli e jetës së kësaj bote, por veprat e mira që mbeten përherë, janë më të mira te Zoti yt sa i përket shpërblimit, dhe janë më të mira sa i përket shpresës (për shpëtim).”³ Ekziston njëfarë lidhjeje mes punës sonë këtu dhe shpresës për botën tjetër.

Kenneth Cragg, një përkthyes i krishterë i Kuranit, tërheq vëmendjen ndaj një fraze që profeti Salih i drejton fisit të tij Themud për të përshkruar qeniet njerëzore: “Ai ju vendosi në tokë dhe ju bëri kujdestarë (ista’marakum fihā) atje” (11:61), (Përkthimi i Jusuf Ali: “Është Ai që ju krijoi nga toka dhe ju vendosi në të...”). Sipas Cragg, ky varg na mëson ta shohim njerëzimin në të njëjtën kohë si qiramarrës dhe si zotërues këtu në tokë. Ai sheh në të një përligjeje të “përgjegjësisë sonë mbi natyrën”.⁴

Shtatë shekuj përpara Cragg-ut, mësuesi Ibn Khaldun e vëzhgoi punën njerëzore dhe shkoi një hap më tej. Ibn Khalduni ishte i përgatitur ta dallonte punën e nevojshme nga puna fisnike. “Të nevojshme (zanatet)”, tha Khalduni, “janë bujqësia, arkitektura, rrobaqepësia, zdrukhtaria dhe endja. Zanatet fisnike, për shkak të objektit të tyre, janë: profesioni i mamisë, arti i të shkruarit, botimi i librave, të kënduarit dhe mjekësia.”⁵ Shoh disa ngjashmëri midis këtyre kategorive të Ibn Khaldunit dhe dallimit tonë ndërmjet punës me pagesë dhe punës për qejf. Unë konstatoj se vlerësimi i Biblës për punën njerëzore ka

3 *The Qur’an*, trans. M. A. S. Abdel Haleem (New York: Oxford University Press, 2010), Surah al-Kahf, 18:46.

4 Kenneth Cragg, *Mosque Sermons: A Listener for the Preacher* (London: Melisende, 2008), f. 4, përkthim i sures Hud, 11:61

5 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: an Introduction to History* (Princeton: Princeton University Press, 2005), f. 319.

një trajektore në formë U-je. Në fillim, në botën e sapokrijuar, puna ishte një gjë e mirë. Zoti i vendosi burrin dhe gruan në një kopsht, për t'u kujdesur për të dhe për ta gëzuar. Pastaj mosbindja dhe dëbimi ynë e prishi punën dhe e ktheu punën e mirë në atë mundimin tonë të orëve të pikut: "Toka është e mallkuar për shkakun tuaj; me mundim do të hash prej saj gjatë gjithë ditëve të jetës sate... Me djersën e fytyrës do të hash bukë, deri sa të kthehesh në tokë, sepse prej saj je nxjerrë; ti je pluhur dhe në pluhur do të kthehesh."⁶

Pavarësisht kësaj trajektoreje në rënie të kënaqësisë së punës, Zoti me durimin dhe mëshirën e Tij, i jep njerëzimit shanse për të rilidhur mundin me qëllimet, për të cilat jemi krijuar: krahu për bujqësinë, aftësia për të krijuar me inxhinierinë, syri ynë estetik me njohjen e bukurisë së hapësirës sonë në univers. Edhe këtu, në këtë vend pune me të meta tokësore, pavarësisht mundimit dhe padrejtësisë, pavarësisht dështimeve dhe zemërthyerjes, pavarësisht mendjemadhësisë njerëzore, Zoti ka krijuar një hapësirë dhe një kohë kur ne mund të gëzojmë disa nga shpërblimet e drejta që Ai cakton për punën tonë.

Ne mund ta falënderojmë Zotin për "detyrat që na kërkojnë të japim më të mirën nga vetja, dhe që na çon drejt arritjeve të kënaqshme". Me këto shijime paraprake, ne po përgatitemi për të parë vendin përtej vdekjes, atë vend "ku nuk ka më pikëllim dhe dhimbje, as psherëtimë, por vetëm jetë të përjetshme".⁷

Pushimi dhe gëzimi i përjetshëm gjenden në skajin e djathtë, në degëzën e sipërme të kurbës U. Puna e mirë ndodhet në fillimin e sipërm majtas të U-së. Përgjatë rrugëtimit, pra nga mesi i U-së, ne hasemi me lodhjen, nëpunësimin, krijimtarinë, shpikjen e dobishme dhe me periudhat më të mira, në të cilat çdokush pushon nën hijen e një hardhie që ka mbjellë, në një shtëpi që e ka ndërtuar me duart e veta, dhe askush nuk

6 Zanafilla 3: 17-19.

7 *The Book of Common Prayer* (New York: Church Publishing, 1979), "A General Thanksgiving", f. 836; "The Burial of the Dead", f. 499.

do ta trembë. Ky është përshkrimi biblik i jetës dhe i punës njerëzore, duke kaluar nga një botë e nisur nga Zoti, në një botë të shtrembëruar, e pastaj në një botë tjetër ku vendoset rendi, drejtësia dhe bukuria dhe ku ne pushojmë në Zotin. Gjatë kësaj periudhe të përkohshme, duke jetuar në zonën midis dy pikave të larta, si do të punojmë atëherë? Dhe si duhet të mendojmë për punën apo mungesën e saj?

Një parim që na ndihmon të mendojmë për jetën tonë të punës, është parimi i kërkimit të qëllimeve, për të cilat jemi destinuar. I krishteri francez i shekullit të gjashtëmbëdhjetë, John Calvin, pati thënë: “Përdorimi i dhuratave të Zotit nuk është i gabuar, për sa kohë që respektohet qëllimi për të cilin Ai i krijoi ato, domethënë për të mirën, dhe jo për shkatërrimin tonë...”⁸

Për mua, kjo thënie ka kuptimin se po bëjmë gjënë e duhur kur aftësitë tona i përdorim për çfarëdo pune që ndihmon në shëndetin, zhvillimin, maturinë dhe përmbushjen e njeriut.

Të gjithë ne kemi aftësitë tona. Familja dhe miqtë na i shohin. Trajnerët dhe mësuesit tanë na ndihmojnë për t’i kultivuar më tej. Këshilltari profesional na i vë në dukje.

Autori i Psalmeve i thotë Zotit:

Çfarë është njeriu që duhet ta kesh parasysh?

Djali i njeriut që duhet ta kërkoni?

Ti e ke bërë atë vetëm pak më të ulët se engjëjt;

Ti e stolis me lavdi dhe nder;

Ti i jep atij zotërim mbi veprat e duarve të tua;

Ti i vendos të gjitha gjërat nën këmbët e tij.⁹

Nëse ne kemi kaq shumë kapacitet, ai na është dhënë për ta përdorur, për ta ruajtur mjedisin në të cilin jemi vendosur dhe për t’u kujdesur për njerëzit e tjerë, në mënyrë që ata të mund të arrijnë ta vlerësojnë Krijuesin e tyre dhe ta falënderojnë Atë.

8 John Calvin, *Instruction in Christianity*, ed. Joseph Pitts Wiles, (Redhill, Surrey: Sovereign Grace Union, 1966), f. 173.

9 Psalmet 8, Libri i lutjes së përgjithshme, f. 592.

Çdo punë, që në çfarëdolloj mënyre kujdeset për krijimin ose për qeniet njerëzore, është një punë e mirë. Ne mund të përdorim çdo mjet që u shërben këtyre qëllimeve. Mund të punojmë me duar dhe me shpinë; mund të punojmë edhe në ambiente të freskëta e të rehatshme.

Mund të organizohemi në shoqëri të thjeshta mbijetese, ose mund të punojmë në burokraci, ku ndihemi si elektroni më i vogël në një pllakë amë, me impulse elektronike të pallogaritshme. Disa prej nesh mund të jenë koka dhe zëri i dukshëm, që vendos tonin dhe i jep kohezion një sipërmarrjeje ose supershteti që qarkullon globin.

Kudo që gjendemi në fuqinë punëtore të botës, puna jonë individuale mund të jetë e mirë për ne dhe e mirë në sytë e Zotit, nëse ajo kontribuon disi në zhvillimin njerëzor.

Të krishterët protestantë në Evropën e shekullit të 16-të e rizbuluan këtë mirësi të të gjitha formave të punës. Bindja e tyre shprehej në imazhin e një personi që i përgjigjej një kërkesë, një ftese ose një thirrjeje nga Zoti. Leximi i të dhënave biblike nga ana e tyre, i bindi se Zoti mund të thërrasë një individ për çdo lloj pune. Lëvizja protestante doli kundër iluzionit se sakrificat tona, veprimet e devotshmërisë dhe të bamirësisë, mund të ishin mjaftueshmërisht të mira për të fituar favorizimin e Zotit. Në të njëjtën kohë, lëvizja protestoi kundër gjykimit të Kishës se një jetë monastike ose priftërore e betuar për varfëri, dëlirësi dhe bindje, është më e dashur për Zotin sesa një jetë e jetuar në ekonomi shtëpiake, bujqësi, manifakturë dhe tregti.

Martin Luteri e kuptoi vlerën e madhe të zbatimit të bindjeve të tij. Ai dhe Catherine von Bora hoqën dorë nga betimet e tyre monastike dhe u martuan. Për të mbështetur mendimin e tij se Zoti mund ta thërrasë një të krishterë në çdo linjë pune që i sjell dobi shoqërisë, Luteri pohoi se edhe xhelati mund ta kryente detyrën e tij për lavdinë e Zotit. Po ashtu, më kanë thënë se ka një epitaf në një varrezë angleze, që përkujton dikë të quajtur

Uilliam Smith, i cili për shtatëdhjetë e pesë vjet ndreqi këpucë për lavdinë e Zotit.

Drejtuesit e sotëm marrin në konsideratë kompleksitetin e shoqërive tona të mëdha. Mundet që sot, automatizimi dhe koha e lirë në vendet e pasura, janë çështje të lidhura me punën, të cilat na shqetësojnë, ashtu siç i shqetësonite puna e skllëvërve, shfuqizuesit e shekullit të nëntëmbëdhjetë. Por kur vihet fokusi në vetë punën, një i krishterë do të ngrejë pyetjen: “A është kjo e dobishme për shoqërinë?” Drejtuesit e krishterë do të pyesin nëse ndonjë praktikë e veçantë, si p.sh. rrjetet sociale, ose imunizimet, ose parandalimi bërthamor, e rrisin të mirën e përbashkët universale. Çdo formë e punës mund të vihet në diskutim në mënyrën e duhur.

Ata nga mesi ynë, që do të zgjohen nesër në mëngjes dhe do të shkojnë në punë, duan të dinë: “Ku hyn puna ime në planin që Zoti ka dhe në të mirat që Ai synon për krijesat e Tij? Si lidhet puna ime me lavdinë e Tij?”

Motivimi ynë në punë do të ndikohet nga mënyra se si e lidhim ne punën që bëjmë me Zotin. Disa të krishterë duket se e kryejnë punën e tyre me frikë në zemër dhe të mërzhitur. Ata duken të pasigurt nëse puna që bëjnë është ecaktuar për ta nga Zoti dhe kanë dyshime nëse jeta e tyre është e duhura në sytë e Perëndisë. Një burrë i mirë, i quajtur Albert Saliba kishte një dyqan mobiljesh në Dothan të Alabamës. Çdo të dielë, ai këmbëngulte që të ma paguante mëngjesin në sallën e famullisë, pas lutjeve të mëngjesit. Alberti më tha: “Ti je sigurimi im nga zjarri.” Ai ishte mendjemprehtë, por unë zbulova se një pjesë e motivimit për punën e tij të mirë të ushqyerjes së klerit, mund të ishte frika.

Përveç frikës, ekziston edhe nevoja. Kam takuar shumë të krishterë, të cilët nuk kanë dëgjuar apo parë asnjë udhëzim nga Zoti, në lidhje me detyrat e tyre të përditshme në këtë botë. Çfarë e motivon atëherë punën e tyre? Ata punojnë për

të ngrënë. Punojnë për të mbajtur dhe veshur familjet e tyre. Punojnë sepse nga ata pritët punë. Puna që mund të kishte qenë e mirë, është bërë për ta një mundim. Ata punojnë nën presion. Ose punojnë sepse nuk mund të gjejnë asnjë vend tjetër, ku puna e tyre mund të kërkohet.

Për të krishterët e rënduar nga mundi apo të dëshpëruar nga papunësia, kleriku anglez i shekullit të 17-të, Xhorxh Herbert shkroi një lutje. Ndonjëherë, ne e lexojmë këtë lutje në kishë:

*Më mëso, Zoti dhe Mbreti im,
në të gjitha gjërat që të shoh;
Dhe çdo gjë, ta bëj si për Ty.
Të gjithë mund të marrin nga Ti;
Asgjë nuk mund të jetë kaq e keqe,
sa të mos bëhet e ndritshme dhe e pastër
me këtë nuancë 'për hirin Tënd'.
Një shërbëtor me këtë qëllim,
e bën angarinë të duket hyjnore:
Kush fshin një dhomë për të vendosur rregullin Tënd,
e bën të mirë atë dhe veprën e tij.¹⁰*

Të krishterët duhet të kuptojnë se hirit të Zotit mund t'i kushtojmë jo vetëm ndërtesa dhe objekte rituale, por edhe udhëtime, kërkime, projekte të punës dhe pastrimin e dhomave.

Të imagjinuarit se po punojmë për Zotin, nuk do të thotë se ne po i shtojmë Atij diçka që i mungon. Ajo çka ne japim, nuk ndikon te Zoti. Zoti ekziston në lavdi. Lavdia vizualizohet si një dritë e paarritshme. Ajo është mbretëria ku Zoti ekziston në vetvete. Toka e reflekton lavdinë e Tij. Në të njëjtën mënyrë, edhe puna jonë mund të reflektojë, sugjerojë, apo të nënkuptojë vetveten me anë të hirit të Tij. Puna jonë do të testohet, provohet dhe gjykohet nga ky shkëlqim i pafundëm. Sigurisht, ajo punë nuk do të jetë pa të meta. Megjithatë, me mëshirën e Tij, është e mundur që disa elementë të veprave tona të jenë të pranueshme

10 Himni (1940) i Kishës Peshkopale Protestante në Shtetet e Bashkuara, f. 476.

në botën e ripërtërirë, që Zoti po formëson për krijimin e Tij, teksa ne punojmë drejt pikës së lartë djathtas në kurbën e punës.

Duke marrë hirin e Zotit nëpërmjet derdhjes së Frymës së Shenjtë, kolektivisht dhe individualisht, ne vazhdojmë në kryerjen e veprave të mira. Çfarë do të na mbajë me shpresë teksa punojmë? Ne vazhdojmë të punojmë sepse, siç thotë Xhon Calvin, “Zoti, Fryma e Shenjtë, i bën vullnetet tona të konceptojnë dashurinë për të drejtën, i prin ato për ta dëshiruar të drejtën, i nxit ato për ta ndjekur atë”. Kështu, “zgjedhja, dëshira dhe përpjekja jonë nuk dështojnë, por zbatohen... vetëm falë vullnetit të Zotit, ne vazhdojmë në vepra të mira dhe ngulmojmë në to deri në fund”.¹¹

Kalvini gjithashtu na mësoi rreth punës dhe drejtësisë. Nga thellimi i tij gjatë një jete në Ligjin e Zotit, në Profetët dhe Ungjijtë,

11 Calvin, f. 89. Një shënim rreth sjelljes së përshkruar në ligjërimin amerikan si “etika jonë e punës”: Falë Max Weberit, teorianit të shkëlqyer gjerman të shoqërisë dhe muzikës së shekullit të 19-të, dhe historianit anglez R. H. Tawney, është bërë shumë në historinë e kapitalizmit për atë që quhet “etikë protestante”. Kur ata hulumtuan mbi misterin e vullnetit të lirë dhe përgjegjësisë njerëzore, krahas me fuqinë dhe dijen e plotë të Zotit, Krijuesit të këtij universi, disa të krishterë e kishin me merak të siguroheshin se besimi i tyre në Zot ishte i mjaftueshëm. Një shqetësim i tillë shprehet në pyetjen e prerë: “A do të shpëtohem?” Një përgjigje për të krishterët e shqetësuar ishte ftesa për të parë për shenja në jetën e tyre individuale, që tregonin se Perëndia mund t’i kishte paracaktuar me të vërtetë për shpëtimin e përjetshëm. Ata u inkurajuan që të shihnin përtej shfaqjeve verbale dhe riteve të dukshme të besimit. Disa teologë u shprehën se prosperiteti personal në këtë jetë, mund të jetë një shenjë se Perëndia, thjesht nga hiri i tij dhe jo nga merita, u jep atyre individëve të begatë dhuratën shtesë të jetës së përjetshme. Weber dhe Tawney thanë se dëshira për këto garanci të dukshme të shpëtimit në të ardhmen, shkaktoi gërryerjen e vlerës së krishterë, - të vendosur për një kohë të gjatë, - të varfërisë vullnetare. Në vend të saj, të krishterët u mësuan të vlerësonin kërkimin e pagave të larta, fitimeve të mëdha dhe interesit për borxhet. Kështu, Weber dhe Tawney shpjeguan ngritjen e sistemit bankar perëndimor dhe akumulimin e kapitalit, duke përgatitur rrugën e një ekonomie industriale. Një vështrim më i vëmendshëm i mendimeve të John Calvin, studiuesit biblik francez dhe udhëheqësit të Reformës Protestante në Gjenevë, hedh dyshime mbi teorinë e Weber dhe Tawney për gjenezën e kapitalizmit modern. Në fakt, Calvin nuk ishte i mendimit se prosperiteti personal mund të merret si një shenjë se dikush është paracaktuar për shpëtim prej hirit të Perëndisë. Shih: Eric Fuchs, *La Morale selon Calvin* (Paris: Les Edition du Cerf, 1986).

ai u bind se Zoti i ka pajisur qeniet njerëzore me aftësinë për të qenë të vetëdijshëm se gjendja aktuale e shoqërisë njerëzore, nuk përkon me drejtësinë që Zoti synon që të mbizotërojë në mbretërinë njerëzore.

Zoti ka bërë një sërë premtimesh që na mundësojnë të dimë se si ngjan drejtësia e Tij. Rendi i drejtë që Ai dëshiron për shoqërinë njerëzore ka një dimension social: jeta njerëzore është përcaktuar të jetohej në një mal të shenjtë, mbi të cilin luani do të strehohet pranë qengjit, ujku do të hajë bar me kaun, dhe askush nuk do të jetë i frikësuar. Kjo pamje e vullnetit të Perëndisë për paqen në qiell, na udhëzon për të bërë paqe tani në tokë.

Ky urdhër i drejtë që Zoti dëshiron për shoqërinë njerëzore ka edhe një dimension ekonomik. Bëhet fjalë për një botë në të cilën çdo njeri ulet nën hijen e hardhisë që ka mbjellë dhe strehës së shtëpisë që ka ndërtuar.

Në majën e djathtë të kurbës së punës në formë U-je, kjo botë në fund do të shkrihet, derisa Krijuesi dhe Punëdhënësi i drejtë i të gjithëve do të jetë Zoti Vetë dhe puna jonë nuk do të kërkohet më.

Ndërkohë, teksa ora e pikut në Uashington arrin kulmin, këtu në këtë botë të përditshme, ne jemi të kursyer nga nevoja për ta provuar veten në jemi të denjë për të qenë këtu. Ne nuk duhet ta bindim veten se veprat tona kanë qenë mjaft të mira, sa mjaftojnë për të shpëtuar botën, apo për të na bërë të pranueshëm nga Zoti, apo për të na dhënë vlerë. Në vend të kësaj, ne punojmë nën vëzhgimin e një Punëdhënësi, lirisht, me modesti, duke bërë punën që Ai na vë përpara për të bërë. Motivimi ynë për të punuar, është thjesht se jemi të vetëdijshëm që detyrat tona vijnë nga Ai. Ai na ka bërë të vetëdijshëm për veten e Tij. Na ka krijuar të aftë për të kuptuar qëllimin e Tij për të pasur krijesa që jetojnë në barazi, shëndet dhe bukuri.

Të kujdesemi për kopshtin e Zotit, të ndërtojmë një botë të drejtë, të shëndetshme dhe të bukur - kjo është puna jonë

si krijesa. Ka shumë pak rëndësi se çfarë aftësie apo detyre të veçantë ndjekim. E gjithë kompetenca dhe puna njerëzore mund t'i pëlqejë Zotit nëse punëtori mban parasysh drejtësinë, bukurinë dhe plotësinë e Tij.

Duke u kthyer nga ky ekskursion i lartë teologjik për në orën e sotme të pikut dhe ditën e nesërme të punës, a kemi ndonjë gjë për t'u thënë atyre që janë të punësuar në pozicione më të ulëta sesa aftësitë e tyre, ose të papunëve, ose të pamundurve për t'u punësuar në ekonominë amerikane sot?

Jezusi është për të krishterët një profet, dhe më shumë se një profet. Kur ai udhëzon, ne i vëmë veshin. Ne jetojmë sipas përmbledhjes që ai na tregoi në lidhje me vullnetin e Perëndisë për ne. Na tregoi se duhet ta duam Zotin me gjithë zemrën tonë, me gjithë mendjen tonë dhe me gjithë forcën tonë. Në këtë kuadër të shërbimit ndaj Zotit me të gjithë qenien tonë, Jezusi na udhëzon t'i shërbejmë edhe fqinjit tonë, njerëzve që Ai ka vendosur këtu në tokën e Tij, për të ndarë kohën dhe hapësirën me ne. Ai na ka udhëzuar që t'i duam ata, ashtu siç duam veten.

Deri ku na kërkon të shkojmë ky ligj i dashurisë? Jezusi na përshkruan koston e dashurisë ndaj fqinjit: "Nuk ka dashuri më të madhe për njeriun, sesa të japë jetën për mikun e tij".

Nuk ka dashuri më të madhe për ne, sesa kur udhëzojmë punëtorët – punëtorët e vjetër, ata që janë më pak të kualifikuar, punëtorët që rrinë pezull në derën e punësimit dhe kandidatët më të rinj për punëtorë, kur udhëzojmë ndonjërin nga këta për në punë që kërkojnë përpjekjet e tyre më të mira dhe që i lejojnë të japin veten për të mirën e përbashkët.

Një akt i fundit dashurie do të jetë kur ne t'u japim këtyre punëtorëve ende të papunësuar plotësisht, hapësirën e mjaftueshme për të gjetur punët e tyre. Ne mund të guxojmë të dalim nga forca e punës kur të vijë koha. Mund të guxojmë të tërhiqemi, sepse besojmë se Zoti na vlerëson ndryshe nga tregu i punës. Ne mund të guxojmë të tërhiqemi, sepse besojmë

se Zoti na vlerëson ndryshe nga ata që varen nga prestigji i një pozicioni shoqëror të përcaktuar nga puna. Mund të guxojmë të heqim dorë nga statusi ynë si njerëz të përcaktuar nga puna, sepse gjatë jetës që na ka dhënë Zoti, i kemi përdorur dhuratat e Tij dhe kemi bërë çdo punë për hir të Tij. Ne besojmë që Zoti, do të kryejë, - me mjete të tjera, duke përfshirë edhe punëtorë të tjerë, - veprat e mira që kemi lënë të pakryera.

I japim Zotit lavdërimin që meriton për çdo punë të mirë të kryer. Çdo e mirë që kemi arritur pasqyron mirësinë e Atij që na krijoi, rivendosi dhe na fuqizoi për të bërë atë që është e pëlqyer në sytë e Tij. Ne besojmë se, me mëshirën e Tij të madhe, Ai fal atë që ka bërë keq.

Në të gjitha veprat tona që fillojnë, vazhdojnë dhe përfundojnë me Zotin, ne madhërojmë vetëm Atë.



7. Ligji Islam dhe Ligji i vendit

Azizah Y. el-Hibri

TEMA: Një dijetar që vlerësoi mendimet e Taha Jabir al-Alwanit mbi pajtueshmërinë e muslimanëve me ligjin amerikan, argumenton se, larg nga të qenit i huaj apo i papajtueshëm me ligjin amerikan, Sheriati Islam mund të jetë një udhëzues i mirë i organeve të arbitrazhit në zgjidhjen e mosmarrëveshjeve ndërmjet muslimanëve amerikanë, të cilët vullnetarisht u drejtohen atyre, pasi organe të tilla të jenë plotësuar me gjykatës të kualifikuar. Muslimanët amerikanë duhet të shfrytëzojnë rastin për të nxjerrë në pah ato anë të modelit profetik që më parë janë lënë pas dore, të tilla si zgjidhja e mosmarrëveshjeve, të drejtat e grave, madje edhe të drejtat e kafshëve e shqetësimet mjedisore.

Jam i nderuar që me zërin tim të ndihmoj në një bisedë që e nderon mikun tim shumë të mirë dhe dijetarin e shquar, Dr. Taha Jabir al-Alwani.

Më lejoni të filloj me një thënie të përsëritur shpesh, domethënë: “Sheriati Islam merret me të gjitha anët e jetës njerëzore”. Kjo thënie zakonisht bëhet për të mbështetur dy pretendime të ndërlidhura: (1) se ky përshkrim është i veçantë

për Sheriatin Islam, dhe (2) se Sheriati Islam është i detyruar të bjerë ndesh me ligjet e një vendi laik ose jomusliman. Të dy pretendimet janë të rreme.

Sheriati islam nuk ndryshon sa i përket përhapjes së tij në jetën e besimtarëve, krahasuar me shariatën e krishterë apo hebre. (Rastësisht, kuptimi i thjeshtë i “Sheriatit” është “paketë ligjesh”). Për shembull, Sheriati i Krishterë vendos rregulla për shkëmbimet tregtare, sikurse është ndalimi i kamatës. Kjo, meqë ra fjala, shpjegon neverinë tonë ligjore ndaj fitimeve të papritura. Për më tepër, Sheriati i krishterë trajton anë të ndryshme të jetës bashkëshortore me hollësi, që ndryshojnë midis sekteve të ndryshme.

Sheriati hebre gjithashtu trajton një fushë të gjerë çështjesh, fakt i cili ka bërë të nevojshme themelimin e *Bet Dins* në Shtetet e Bashkuara. Këto janë gjykata fetare hebreje, të cilat vendosin për çështje që variojnë nga ato vetjaket, e shkojnë deri tek ato tregtare.

Ndryshmi në lidhje me Sheriatin islam nuk është përhapja e tij në jetën e muslimanëve, por është më tepër pikëpamja se ai është i ndryshëm, ndoshta edhe i çuditshëm. Kjo pikëpamje e bën përhapjen e tij shumë më të dukshme në një shoqëri më zemërgjerë ndaj traditave hebreo-kristiane. Kjo çuditshmëri është bërë më e dukshme si pasojë e valëve të fundit të mërgimtarëve muslimanë nga vendet e shkatërruara nga lufta dhe zonat e luftimit. Këta mërgimtarë zakonisht kërkojnë pak kohë përpara se të përshtaten plotësisht me vlerat kulturore dhe kushtetuese të SHBA-së.

Përshtatja ndërlikohet më tej nga fakti se shumë prej këtyre mërgimtarëve vijnë nga vende që nuk kanë qenë të sunduara në mënyrë demokratike. Pra, ata nuk i njohin mjetet e ndryshme demokratike për t’u këshilluar dhe për të sjellë ndryshim. Rrjedhimisht, ata në fillim mund të ndihen të shtypur ose të pashpresë si pasojë e këtij mjedisi. Ata madje mund të mos i besojnë procesit të votimit.

Vite më parë, hasa në një rast kur një imam mërgimtar i tha bashkësisë të tij se votimi në një shtet laik ishte i ndaluar nga feja e tyre. Fatkeqësisht, disa muslimanë nuk kanë njohuri të stërholluara për fenë e tyre, veçanërisht për çështje të tilla. Si pasojë, shprehje të tilla të gabuara mund të kenë ndikim te besimtarët. Në të vërtetë, në dekadat e mëparshme, disa muslimanë nuk i lejonin fëmijët e tyre të ndiqnin shkollën juridike, ngaqë ligji ynë amerikan është laik.

Më kujtohet në vitet 1990 kur ligjëroja në xhami dhe qendra islame, tek iu lutesha familjeve që të dërgonin disa nga fëmijët e tyre në shkollën juridike. Sot, ka shumë juristë muslimanë dhe studentë të drejtësisë që janë pjesëmarrës të zellshëm në këtë zana, veçanërisht në lëvizjen për të drejtat civile. Disa kanë kandiduar gjithashtu për detyra të rëndësishme, kanë punuar në qeverinë amerikane dhe në gjykatat e SHBA-së.

Pra, ecuria e përshtatjes dhe përfshirjes së muslimanëve amerikanë tashmë po ndodh. Në fakt, ne jemi në mes të kësaj ecurie. Pas disa dekadash, amerikanëve do t'u duket e çuditshme që pyetje të tilla rreth përputhshmërisë së Sheriatit Islam dhe ligjit amerikan të përbëjë një çështje që vlen të përmendet. Kjo është veçanërisht e vërtetë, duke pasur parasysh ngjashmërinë e qartë të Islamit me Krishterimin dhe Hebreizmin, dy fe amerikane, përputhshmëria e të cilave me kulturën dhe vlerat amerikane nuk u vunë në dyshim në mënyrë të ngjashme.

Natyrisht, ka një arsye tjetër kryesore për këto pyetje, domethënë tjetërsimi i rëndësishëm dhe formulimi mohues i muslimanëve në kulturën tonë. Kjo është bërë veçanërisht e vërtetë pas tragjedisë së 11 shtatorit. Më parë, marrëdhëniet ndërfaqetare po përparonin shumë bukur dhe studiuesit e veprimtarët muslimanë ishin të mirëpritur në tryezën kombëtare. Por pas 11 shtatorit, një breshëri përcaktimesh mohuese mbuluan vendin dhe amerikanët e zakonshëm filluan t'i shihnin muslimanët si terroristë.

Ky ishte një zhvillim mjaft i rëndësishëm, me të cilin muslimanëve u është dashur të jetojnë përgjatë dekadës së fundit. Ndërsa sot vazhdojnë të dalin zëra më të arsyeshëm, fëmijët tanë muslimanë në këto çaste po ngacmohen në shkollat e tyre dhe po quhen “terroristë”, rrethanë e cila ka shkaktuar shqetësime dhe dëmtime të thella emocionale. Më tej, ata nuk ankohen më te zyrtarët e shkollës, sepse nuk besojnë se ankesa të tilla do të ndryshojnë diçka.

Fakti që Muslimanët mërgimtarë priren të jenë tradicionale dhe si rrjedhim patriarkalë, e ndërlikon edhe më shumë këtë gjendje. Një qasje më e barazpeshuar e shoqërisë sonë shqetëson dhe ngatërron shumë prej tyre. Disa madje jetojnë në mohim. Ky është rasti i mërgimtarit maroken në Nju Xhersi, i cili dhunoi rëndë gruan e tij dhe përfundoi në gjykatë. Ai u mbështet nga një imam, që pohoi (gabimisht) si dëshmitar ekspert se sjellja e burrit ndaj gruas së tij ishte e ligjëruar fetarisht. Gjykatësi, duke iu përkulur kulturës, vendosi të përkrahë bashkëshortin. Ai gaboi qartë dhe gjykata e apelit e ndryshoi vendimin.

Fatkeqësisht, ajo që ndodhi nxiti një lëvizje anti-sheriatit në të gjithë vendin, e cila solli shumë ligje shtetërore antikushtetuese ose të tepërta. Dhe ç’është më e rëndësishmja, ajo ia doli të forconte në mendjet e popullatës tjetërsinë e Sheriatit Islam dhe rreziqet që mbart për sistemin tonë amerikan. Të gjithë e dimë se ligji amerikan është më kryesori. Është ligji i vendit. Nuk ka asnjë rrezik që ai të nëpërkëmbet nga ndonjë organ tjetër ligjor, madje as ligji i Bashkimit Europian. Kur ligjet e tjera pranohen në gjykatë, kjo ndodh për shkak të konsideratave të ndryshme brenda sistemit tonë themelor ligjor, siç është sjellja e njerëzishme ose ligji i marrëveshjes.

Ligji islamik hyn në gjykatat amerikane, kryesisht përmes rasteve të ndarjeve martesore. Meqenëse këto raste zakonisht përfshijnë një marrëveshje martesore, këtu hyn ligji i marrëveshjes dhe rasti shqyrtohet nga gjykata. Marrëveshje

të tilla zakonisht përfshijnë konceptin *mahr*, ose dhuratën martesore, me të cilën gjykatësit nuk janë të njohur. Për të kuptuar këtë koncept ata u drejtohen njohësve të fushës. Fatkeqësisht, ndonjëherë burrat që duan të shmangin pagesën *mahr* të vonuar, gjejnë ekspertë që nuk janë të mirëinformuar për këto çështje. Ata përfundojnë duke mashtruar gjykatën me dëshminë e tyre të gabuar ose jo të plotë. Disa dëshmi ishin aq të paqarta saqë përkufizimi i *mahr* bie ndesh me vlerat amerikane, për të mos i përmendur ato islame.

Për shembull, një dëshmi e përkufizoi *mahr*-in si “çmimi i nuses”. Kjo është krejtësisht e gabuar nga pikëpamja islame. Por dëshmitari nuk e kishte idenë se sa gabim e kishte, sepse ky ishte mirëkuptimi kulturor në vendin e tij. Me fjalë të tjera, ky ishte përkufizimi kulturor, jo fetar, por njerëzit shpesh i ngatërrojnë të dyja.

Duke pasur një dëshmi të tillë, është e kuptueshme që disa gjykatës amerikanë e kundërshtuan zbatimin e pagesës “*mahr*”. Nga ana tjetër, në rastet kur “*mahr*” ishte përcaktuar siç duhet, gjykatësit prireshin të zbatonin dhënien dhe pagesën sipas ligjit amerikan të marrëveshjeve.

Ajo që tregon ky shembull nuk është tjetërsia e Sheriatit Islam, por mungesa e njohurive të këtij ligjinë mesin e shumë muslimanëve amerikanë dhe mungesa e institucioneve akademike muslimane që mund të këshillojnë dhe zgjidhin çështjet brenda bashkësisë apo edhe të ofrojnë dëshmi ekspertësh të besueshëm në gjykatat civile.

Më të vërtetë është e nevojshme që muslimanët të kenë *Bet Dins*-at e tyre. Palët mund të zgjedhin t'i nënshtrohen ligjeve të këtyre organeve gjykimi, vendimet e të cilave më pas zbatohen nga sistemi ynë gjyqësor. Çdo palë mund të zgjedhë të mos shkojë në këto *Bet Dins* muslimane dhe në vend të kësaj të zgjedhë të përdorë sistemin gjyqësor të vendit. Por prania e *Bet Dins* do të asgjësonte nevojën për dëshmi ekspertësh, që

mund të keqinformojë gjykatën duke çuar kështu në krijimin e shembujve të këqij.

Megjithatë, kjo nuk është ende një thirrje për themelimin e *Bet Dins* muslimane, thjesht ngaqë parakushtet për një gjë të tillë nuk janë pjekur ende. Ne presim krijimin e institucioneve islame, që diplomojnë klasa të kualifikuara gjykatësish të mundshëm. Këta gjykatës do të rëndoheshin nga sqarimet kulturore patriarkale të fesë që i dallojnë gratë.

Kjo më çon te një element përfundimtar në ecurinë e tjetërsimit të Sheriatit islam, përkatësisht te kuptimi i gabuar i sheriatit prej shumë muslimanëve. Sheriati shpesh ngatërrohet nga muslimanët, me praktikat dhe vlerat e tyre kulturore, disa prej të cilave janë shumë të qortueshme.

Më lejoni të jem i qartë. Në Islam, përdhunimi është mëkat ndaj gruas, kështu që nuk mund të dënohet viktima. Duket të ndëshkohet autori. Në Islam, nuk gjendet diçka e tillë si “vrasje për nder”. Një burrë që fajëson gruan e tij se shkon me një burrë tjetër duhet ta çojë çështjen në gjykatë, gruaja do të ketë mundësi të barabarta për të mohuar fajësinë dhe çështja do të përfundojë me ndarje, jo me vdekje.

Dhuna në familje nuk është gjë e mirë. Një grua mund të ndahet nga burri i saj nëse ai e dhunon atë, qoftë edhe verbalisht. (Dëshmi e ligjeve të Jordanisë dhe Kuvajtit.) Një grua muslimane ka të drejtën e ndarjes të ngjashme me atë të burrit. Kjo quhet *khul*.

Një grua muslimane ka gjithashtu të drejtën e plotë të arsimimit. Ajo ka të drejtë të punojë dhe të ketë zotërim të plotë mbi financat e saj. Një grua muslimane nuk mund të detyrohet të martohet. Pëlqimi i saj i lirë është thelbësor për vlefshmërinë e vetë marrëveshjes martesore. Pasi është martuar, ajo nuk është e detyruar të bëjë punët e shtëpisë apo të kujdeset për fëmijën e saj, etj..., etj... Por pak burra dhe gra muslimane i dinë të gjitha këto.

Kjo është arsyeja pse ne, muslimanët amerikanë kemi një mundësi të rendit botëror për të udhëhequr muslimanët në mbarë botën, duke zhvilluar një paketë ligjesh islame që është me të vërtetë islame, por e përshtatshme për një shoqëri moderne, siç është e jona, si dhe për shekullin e njëzet e një. Ne mund të nxjerrim në plan të parë ligjet e modelit profetik, që më parë janë lënë pas dore, të tilla si zgjidhja e ngatërresave, të drejtat e grave, madje edhe të drejtat e kafshëve dhe shqetësimet mjedisore.

Ne mund të shkëputemi nga zakonet shtypëse kulturore të së kaluarës dhe të gëzojmë praninë tonë në këtë tokë, duke rizbuluar Islamin si fe bashkëkohore, ashtu sikurse është në të vërtetë. Dhe nëse na thuhet se Islami dhe demokracia janë të papajtueshme, ose Islami është një teokraci dhe si rrjedhim bie ndesh me parimin themelor kushtetues në këtë vend të ndarjes së kishës nga shteti, unë thjesht do t'i drejtoj ata tek artikujt e mi për këto çështje, në faqen e internetit të Karamah.¹

Muslimanët kanë qenë në Amerikë edhe para se të lindnin Shtetet e Bashkuara. Ne kemi ndihmuar në ndërtimin e këtij vendi, kemi ndihmuar në lindjen e lëvizjes për të drejtat civile. Ne jemi mjekë, avokatë, burra tregtarë dhe gra tregtare, inxhinierë dhe profesorë. Ne do të vazhdojmë në përpjekjet tona.

Dhe sa i përket përpjekjes për të na tjetërsuar, kam një përgjigje të thjeshtë amerikane: Ne do ta kapërcejmë atë pengesë.

1 Vizitoni www.karamah.org. Karamah është: Gratë Muslimane Juriste për të Drejtat e Njeriut. Shih për shembull, te Artikuj, "Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy," në Fred Dallmayr, ed., *Border Crossings: Towards A Comparative Political Theory* (Lexington Books, 1999), fq. 61-87. Një më parë versioni u botua në *Case Western Reserve Journal of International Law*, 24:1 (1992) dhe *Ligji Kushtetues Islamik dhe Amerikan: Mundësitë e Huamarrjes ose një histori e Huamarrjes*, *Journal of Constitutional Law* 492 (1999).



8.

Ligji fetar dhe ligji civil i martesës në Shtetet e Bashkuara të Amerikës

Richard J. Jones

TEMA: Shumë amerikanë sot po vënë në pikëpyetje drejtësinë e disa anëve të tilla të ligjit amerikan si: dënimi, sjellja e policisë dhe përdorimi i fuqisë për të taksuar. Përtej çështjes së ngushtë të gjendjes së ligjit islam në gjykatat civile, ne po ndjejmë nevojën për të kuptuar më mirë “Pse-në?”, ndjekur nga “çfarë?” të ligjeve tona. Teologët e krishterë dhe muslimanë të synimeve themelore të ligjit, edhe nëse nuk mund të bindin njëri-tjetrin për natyrën e eprorit përfundimtar që qëndron pas gjithë ligjit, duhet të ofrojnë përpara qytetarëve parimet udhëzuese që ne besojmë se e bëjnë ligjin të vërtetë.

Unë banoj në krahinën Fairfax të Virxhinias dhe paguaj taksën e pronës në atë qark. Megjithatë, Shërbimi Postar i SHBA-së e përcakton adresën time si Aleksandri, Virxhinia - një qytet i përjashtuar nga pushteti i Qarkut të Fairfax-it. Dy adresa të caktuara, nga dy eprorë - megjithatë unë jam një tatimpagues dhe një klient i postës, që jetoj në të njëjtën shtëpi. Kjo adresë e dyfishtë nuk krijon vështirësi apo ndonjë çorëditje të tanishme.

Është më shumë një mangësi zbavitëse, dy përgjigje të ndryshme të së njëjtës problemë. Megjithatë, për shumë njerëz në botën tonë, të jetuarit nën pushtete të mbivendosura dhe zotërime të njëkohshme ka qenë një burim ndemje dhe çoroditje. Jezusi i Nazaretit u provua një herë me një përfshirje të tillë mbivendosje. “A është e ligjshme që ne t’i paguajmë taksa Çezarit?”, e pyetën një herë disa nga bashkëqytetarët e tij hebrenj në krahinën romake të Sirisë. Ai u përgjigj: “Më trego monedhën. Ngjasimi i kujt është në monedhë?” Ata i thanë: “I Çezarit”. Jezusi u tha: “I jepni Çezarit atë që është e Çezarit, dhe Perëndisë atë që është e Perëndisë”.¹

Ndërsa të krishterët sot i peshojnë kërkesat ndaj nesh për pjesëmarrje, nga sfera shoqërore si dhe vetjake, kërkesat e ligjeve të bashkësive tona fetare dhe ligjeve të vendit, ne vazhdojmë të pyesim veten: “Çfarë donte të thoshte Jezusi?” Në Shtetet e Bashkuara lindin mosmarrëveshje midis ligjeve të vendit dhe ligjeve të bashkësive të veçanta fetare. Konsideroni disa raste të kaluara:

- Paqësorët e krishterë, duke përfshirë vëllezërit dhe Kuakët, nuk iu binden ligjit i cili kërkonte që burrat e një moshe të caktuar të regjistroheshin për shërbim ushtarak. Përfundimisht ligji u përshtat për të lejuar kundërshtarët e ndërgjegjshëm të luftës, që të kryenin shërbime të ndryshme.
- Dëshmitarët e Jehovahit kanë këmbëngulur në gjykatë se nuk do të betohen për besnikëri ndaj flamurit të Shteteve të Bashkuara.
- Ligji Mormon fillimisht ligjëronte martesat me disa gra, në kundërshtim me ligjin shtetëror që ndalonte martesat të tilla. Ky ligj përfundimisht u përshtat me ligjin shtetëror.

1 Ungjilli sipas Shën Mateut, kap. 22, përkth. Eugene H. Peterson, *Mesazhi: Bibla në gjuhën bashkëkohore* (Colorado Springs: NavPress, 2002), f. 1789.

- Priftërinjtë e krishterë kanë kërkuar mbrojtje nga dhënia e dëshmisë në gjykatë për atë që kanë dëgjuar nga të penduarit, të cilët po rrëfenin vetë mëkatet e tyre.

Pra, ne nuk jemi krejtësisht të befashuar që tani po vijnë raste para gjykatave shtetërore, në të cilat ligji islam i martesës dhe ndarjes mendohet se bie ndesh me disa elementë në ligjin familjar të një shteti të Shteteve të Bashkuara. Palët në një mosmarrëveshje mund të mos pajtohen se kush mund të nxisë një padi ose provat e pranueshme apo arsyet për ndarje dhe parimet, për ndarjen e drejtë të pasurisë dhe kujdestarinë e fëmijëve. Mund të ketë dallime se cilën paketë ligjore do të zbatojë gjykatësi.

Çfarë mund të themi për rrethanat kur ligji fetar dhe ligji shtetëror parashikojnë detyrat, përfitimet dhe mjetet ligjore që na jep gjendja jonë vetjake, por përshkrimet e tyre nuk përputhen? Ligjvënësit në disa shtete, së fundmi janë përgjigjur duke i ndaluar gjykatësit të marrin parasysh ligjin e organeve fetare, duke synuar në veçanti ligjin islam. A është e vetëkuptueshme që në rast të veprimeve apo përgatitjeve kundërshtuese të mbizotërojë e drejta shtetërore, thjesht sepse shteti ka fuqi shtrënguese?

Apo ka të ngjarë që shteti në kohën tonë të ketë aq nevojë për ligjërim dhe besnikëri, sa që vetë shteti duhet të dëgjojë përsëri burimet e njohura të eprorëve të fesë, duke përfshirë edhe fenë e një pakice? Shumë amerikanë sot po vënë në pikëpyetje drejtësinë e dënimit, sjelljen e policisë dhe madje edhe përdorimin e drejtë të fuqisë tatimore. Këto sfida ndaj parimeve, që qëndrojnë në themel të administrimit të tanishëm të drejtësisë amerikane më thonë se, përtej çështjes së ngushtë të gjendjes së ligjit islam në gjykatat civile, ne po ndjejmë nevojën për një kuptim më të mirë të "Pse-së?", e ndjekur

nga “çfarë?” për ligjet tona. Mund të jetë koha që qytetarët të dëgjojnë teologët e ligjit.

*Ndryshimi i dështuar “Të shpëtojmë shtetin”
në Kushtetutën e Oklahomas, 2011.*

Në vitin 2010, ligjvënësit e shtetit Oklahoma këshilluan që votuesit të miratonin një ndryshim në kushtetutë. Pas një jehone të gjatë, ky vendim mori miratimin e shtatëdhjetë për qind të votuesve. Qëllimi i ndryshimit ishte të ndalonte gjykatësit e shtetit që të “merrnin parasysh ligje të huaja ose Sheriatin” në rastet kur vendosnin për çdo çështje që u vihej përpara. Një senator shtetëror, i quajtur Anthony Sykes, sponsori i ndryshimit të propozuar kushtetues, u përmend të kishte shpjeguar se ai synonte të ndalonte gjykatat të merrnin parasysh të gjitha ligjet fetare dhe se Sheriati përdorej vetëm si shembull.

Veprimi i Oklahomas shkaktoi shqetësim në mesin e muslimanëve. Dukej si një pararendës i keqtrajtimit të mëvonshëm. Muneer Awad, drejtori i sektorit të Oklahomas në Këshillit për Marrëdhëniet Islamo-Amerikane, ngriti një padi dhe kërkoi lehtësime. Ai pretendoi disa dëme: veçimin e fesë së tij me qëllim që të mohohej trajtimi, damkosja e tij dhe e muslimanëve të tjerë, pamundësinmi i një gjykate për ballafaqimin dhe vërtetimin e amanetit dhe testamentit të tij të fundit (i cili përmend ligjin e Sheriatit), kufizimi i lehtësimit që muslimanët mund të marrin nga gjykatat e shtetit të Oklahomas dhe nxitja e ngatërresës së tepruar midis qeverisë dhe fesë së tij.

Prokurori i Përgjithshëm i Shteteve të Bashkuara njoftoi se do ta sfidonte vendimin e Oklahomas, si diçka që është në kundërshtim me Kushtetutën e Shteteve të Bashkuara. Në janar 2011, Gjykata e Apelit të Qarkut në Denver miratoi një urdhër të Gjykatës së Qarkut të SHBA-së, që parandalonte hyrjen në fuqi të ndryshimit të Oklahomas. Në mendjen e gjyqtarëve të apelit,

ndryshimi ishte dështim i qartë ngaqë bënte dallime midis feve. Pra, nuk i trajtonte të gjitha fetë njësoj. Trajtimi asnjëherë i feve, na kujtoi Gjykata e Apelit, “është urdhërimi më i qartë i nenit themeltar” në Kushtetutën e SHBA-së. Ky nen thotë se Kongresi nuk do të nxjerrë asnjë ligj në lidhje me themelimin e ndonjë feje.

Unë vërej dy elemente veçanërisht tërheqës në këtë rast.

Shikoj një mospërputhje të dukshme midis dy prej dëmeve kur z. Awad tha se po kërkonte lehtësim. Një dëm ishte “ngatërimi i tepruar midis qeverisë dhe fesë së tij”. Tjetri dëm kufizonte lehtësimin gjyqësor që ai mund të dëshironte të kërkonte në të ardhmen nga gjykatat e shtetit të Oklahomas. A është kjo gjë e zakonshme në padi, përmendja e dëmeve të shumta, duke shpresuar se gjyqtari do të pranojë të paktën njërin prej tyre? A është gjithashtu e mundur që të ketë një mëdyshje shumë njerëzore, te zoti Awad, si dhe në bashkësinë më të gjerë muslimano-amerikane, midis dëshirës për të mbetur vetëm dhe dëshirës për të pasur qeverinë në krah kur kemi nevojë?

Një pjesë e vendimit të Gjykatës së Apelit iu kthye, për çudi, përdorimit të fjalës “tjetër” në vendimin e Oklahomas. Ndryshimi kushtetues i propozuar do t’i kishte ndaluar gjykatat të shikonin “parimet e kombeve apo kulturave të tjera”. (Më pas u shtua si vijon: “Veçanërisht gjykatat nuk do të marrin parasysh ligjin ndërkombëtar ose sheriatin”).

Gjykata e Apelit vërejti se fjala “tjetër” nënkuptonte se, cilado kulturë, duke përfshirë fetë, të cilat ligjëvënisi i konsideronte si pjesë e kulturës së brendshme ose kulturës së Oklahomas nuk do të ndaloheshin të merrnin parasysh rregullat e tyre ligjore. Vetëm kulturave të tjera do t’u ndalohej ushtrimi i rregullat të tyre ligjore. Gjyqtarët e apelit arsyetuan në bazë të gramatikës. Të flasësh për “kombe dhe “kultura të tjera”, thanë ata, në thelb nënkuptonte dallimin e tyre nga një kulturë apo komb i njohur, më i afërt, vendas, mbizotërues. “Tjetër” nënkupton jashtë, jo brenda; larg, jo në dorë; e jotja, jo e imja; e tyre, jo e jona.

Ma merr mendja se vigjilenca e gjyqtarëve ndaj kësaj fjale dalluese “tjetër” mund të jetë zmadhuar nga një brez i teorisë së shkencës shoqërore që trajton vetveten, por që ka marrë formë në lidhje me vetët e tjerë. “Të tjerët” ka hyrë në fjalorin e predikuesve dhe përkrahësve të larmisë ku jetoj. Unë mendoj se “të tjerët” tani shihet si një veprim i gabuar. Kjo çështje e njëjtësisë është shumë e madhe. A jam unë ai që thonë të tjerët se jam, apo jam ai që thotë Zoti se jam?

Ne mund të shtrojmë një pyetje paralele për ligjet e vendit që kërkojnë besnikërinë tonë. A është ligji siç thonë ligjvënësit dhe gjykatësit se është, apo ligji është ashtu siç thotë Zoti?

Ndarjet dhe martesat islame në gjykatat familjare amerikane

Fusha kryesore e jetës, ku muslimanët amerikanë janë drejtuar për ndihmë ka qenë institucioni më themelor, martesat. Ligji i martesës është një fushë ku muslimanët e vërtetë kanë kërkuar nga gjykatat amerikane që të zbatojnë vendimet e eprorëve ligjorë islam, të caktuara brenda ose jashtë vendit. Dijetarët e Karamahut kanë përpiluar një përzgjedhje rastesh mjaft tërheqëse, në të cilat gjykatat shtetërore kanë shqyrtuar një marrëveshje paramartesore, një vendim ndarjeje ose një procesverbal martesë të lëshuar nga një autoritet ligjor islam. Në këto raste, gjykatave shtetërore u është dashur të vendosin nëse do ta zbatojnë, do ta kundërshtojnë, do ta shqyrtojnë, apo do ta sqarojnë ata vetë, veprimin juridik islam që u është paraqitur.

Disa raste janë shumë ndërkombëtare. Në një çështje të vendosur nga gjykata më e lartë e Maryland (Aleem kundër Aleem, 2011), një grua paraqiti në gjykatën civile kërkesën për ndarje ligjore. Burri ngriti një kundërpadi, dhe paraqiti një kërkesë për të rrëzuar ankesën e saj dhe katër muaj më vonë

shkoi në Ambasadën Pakistaneze në Uashington dhe bëri një deklaratë të trefishtë me shkrim për t'u ndarë nga gruaja. Njëzet vjet më parë, çifti ishte martuar në Karaçi, kështu që tani burri iu drejtua institucioneve të së drejtës familjare pakistaneze, duke kërkuar të ndahej nga gruaja e tij sipas kushteve islame, duke përfshirë mbrojtjen e pensionit të vet nga Banka Botërore prej gruas së tij. Në fakt, secila palë në këtë martesë po kërkonte të ndahej sipas një trupi ligjor të ndryshëm - ajo sipas ligjit të familjes Maryland, ai nën Bordin e Arbitrazhit në Karaçi, i cili ka pushtetin mbi martesat. Gruaja parapëlqeu zgjidhjen që mori përfundimisht nga gjykatat e Maryland-it, duke ndarë pasurinë bashkëshortore dhe duke e lejuar atë të prekte edhe në pensionin e burrit, të vlerësuar në një milion dollarë. Gjykata e Apelit në Maryland mbështeti gjykatën e shkallës së parë në Maryland në vendimin e saj për të mos lejuar bashkëshortin të paraqiste një dëshmitar ekspert mbi ligjin islam, të cilin ai e solli nga Londra. Gjykata e Apelit ishte e bindur se dinte mjaftueshëm për ligjin islam, p.sh., se vetëm burri ka të drejtë të pavarur për *talaq* (shkurorëzimin e nisur nga burri). Gjykata e Apelit nuk pranoi të merrte parasysh anën njerëzore të marrëveshjes martesore pakistaneze, e cila zakonisht merret parasysh sipas gjykimeve dhe ligjeve të kombeve të huaja. Maryland, mesa duket ka menduar se ligji i huaj bie ndesh me politikën themelore të Maryland-it dhe për këtë arsye nuk mund të merret parasysh.²

Në raste të tjera, gjykata shtetërore amerikane e pa të arsyeshme të zbatonte një marrëveshje martesore islame. Gjykata e Qarkut Fairfax, Virxhinia në vitin 2006 ngriti një çështje, përmes së cilës kërkonte marrjen në shqyrtim të një marrëveshje martesore islame të bërë në Virxhinia. E gjithë çështja sillej rreth grumbullimit të fakteve lidhur me dhuratën fillestare simbolike të martesës, që duhej të paguhej nga burri dhe pagesa e dhuratës së tij të mëvonshme, më e madhe, e

2 John H. Mansfield, "Martesa në Pakistan - Divorci në Maryland - Një vazhdim", uebsajti Karamah, aksesuar më 25 shkurt 2013.

detyruar në rast të vdekjes së burrit ose ndarjes së gruas. Njëra palë nuk pranoi që kjo kontratë të zbatohet nga gjykata sepse nuk kishte përcaktuar kohën kur do të duhej të bëhej pagesa e dytë. Gjykata vendosi që marrëveshja martesore “nuk ishte e vlefshme sa i përket paqartësisë dhe mungesës së shqyrtimit”.³

Në një çështje të vitit 1993, ndarje midis një burri dhe një gruaje muslimane, një gjykatë e shtetit të Nju Jorkut gjeti shembuj të mjaftueshëm për ta lejuar atë të zbatonte një marrëveshje martesore, që cilësonte edukimin fetar të fëmijës së tyre.⁴

I ndjeri Sherifa al-Khatib, i mirënjohur në Uashington, D.C., gjeti disa tema të përsëritura që mund të përcaktoheshin në marrëveshjet martesore midis muslimanëve. Të dhënat e grumbulluara përfshinin: të drejtën për nisjen e shkurorezimit, shumat e të hollave që duhen paguar menjëherë dhe detyrimet e shtyra, heqjen dorë nga e drejta për të marrë një grua të dytë, shpërblimin për punët e shtëpisë, lirinë për të punuar me pagesë jashtë shtëpisë, marrëveshjen e gruas për të hequr dorë nga universiteti ose puna pas lindjes së fëmijëve dhe përcaktimin e vendndodhjes dhe vendbanimit.

Dhjetë vjet më parë, Asifa Quraishi dhe Najeeba Syeed-Miller anketuan çështje të botuara, lidhur me ligjin amerikan për familjen dhe intervistuan avokatë muslimanë që punonin në terren. Ata zbuluan se gjykatat shtetërore po dëgjonin një numër në rritje të rasteve, në të cilat dy muslimanë kundërshtonin marrëveshjet e tyre paramartesore, duke pohuar se kërkesat për një martesë të vlefshme nuk ishin përmbushur. Ata kërkonin një përcaktim për kujdestarinë e fëmijës ose marrëveshje financiare: sipas rregullave islame për vejushën ose sipas rregullave amerikane të ndarjes së pasurisë dhe mbështetjes së arsyeshme financiare. Qaraishi dhe Syeed-Miller vunë re se: “Ndërsa popullsia e brezit të dytë dhe muslimanët vendas të

3 Abdallah kundër Sarsour, 2006 WL 1134034 (Va. Cir. Ct. Mar 20, 2006) Gjykata: Circuit Court of Virginia, Fairfax County, Karamah website, 25 shkurt 2013.

4 Jabri kundër Jabri, 193 C.E.2d (1993).

SHBA-së rriten dhe më shumë martesë muslimane përfundojnë në gjykatat amerikane për çështje gjyqësore, mund të vërehen më shumë raste ku tërësia ligjore e jetës bashkëshortore ndodh këtu në SHBA. Në ato raste, ana njerëzore e ligjit, e zbatuar nga kombësi të tjera nuk merret parasysh dhe gjykatësit amerikanë do të përballen me pyetjen se si të trajtojnë ligjin islam të familjes në rrethanat e palëve ndërgjyqësore të njëjës prej pakicave të tyre fetare vendase.”⁵

Kohët e fundit, Maha Alkhateeb, vajza e Sherifa al-Khatib, ka vënë re se marrëveshjet paramartesore ndërmjet muslimanëve shpesh mbahen në fuqi në gjykatat civile të SHBA-së si të detyrueshme, me kusht që ato të mos kërkojnë ta shtyjnë gjykatën drejt paragjykitimit kundër një feje te caktuar, p.sh., ndonjë vendim për edukimin fetar të fëmijëve, apo, të kundërtën ekstreme, të kërkojnë shkeljen e përjasjes qytetare të Shteteve të Bashkuara, fjala vjen, lejimin e martesës me disa gra. Rregullat në lidhje me rolet gjinore, kryerjen e detyrave shtëpiake dhe përmbushjen e dëshirave seksuale përgjithësisht shpërfillen nga gjykatat civile si ujdë shërbimesh, në vend të marrëveshjeve. Nenet më të zakonshme që kërkojnë zbatueshmëri nga gjykata civile kanë të bëjnë me *mahr* - një dhuratë e burrit, dhënë gruas, e pagueshme para martesës, menjëherë pas saj, për një periudhë të gjatë ose në fund të saj - veçanërisht kur shumica është e madhe.⁶

Qëllimet e kodit civil

Unë e adhuroj durimin, ngjashmëritë krijuese dhe qartësinë e avokatëve, që punojnë për t’i përshtatur konceptet dhe ecurinë ligjore islame në pësjtjellimin e ligjit civil amerikan.

5 Quraishi dhe Syeed-Miller, “No Altars: a Survey of Islam Family Law in the United States”, në Lynn Welchman, ed., Të drejtat e grave dhe Ligji Islamik i Familjes: Perspektiva mbi Reformën (Londër: Zed Books, 2004), f. 211.

6 Maha Alkhateeb, *Kontratat e Martesës Islame: Një Udhëzues për Profesionistët Ligjor, Mbrojtësit, Imamët dhe Komunitetet* (Projekti i Familjeve Paqësore, 2012).

Gjithashtu e vlerësoj atë që dikur më tha Dr. Sayyid Muhammad Syeed, se Sheriati përfshin edhe rregullat e mirësjelljes: Profeti Muhamed i mësoi popullit të tij të pinte ujë në tri glënjka, jo një glënjke, dhe të hynte në xhami me këmbën e djathtë, jo me të majtën. Unë e mirëpres parimin që kam dëgjuar nga bashkëmësuesi im, Dr. Mohamad Adam El-Sheikh, një anëtar i Këshillit *Fikh* të Amerikës së Veriut, se ligji islamik udhëheq zgjedhjet e muslimanëve amerikanë në ato fusha ku kodi civil nuk zbatohet dhe kodi penal e ndalon. Sheriati i udhëzon muslimanët në të gjithë hapsirën e madhe të zgjedhjeve, moralisht dhe estetikisht të lejuara, ku ne kemi nevojë për udhëzimin e Zotit.

Ajo që vlerësoj më shumë është reflektimi në vetvete i këtyre dijetarëve rreth fakteve të ndonjë ngurimi apo mosmarrëveshjeje ndërmjet palëve, ndaj qëndrimit të menduar si themelor të nënshtimit prej të gjitha palëve ndaj udhëzimit të Zotit. Nocioni i nënshtimit të mosmarrëveshjeve tona njerëzore ndaj vullnetit të Zotit më kthen në nevojën tonë për të besuar në ligjshmërinë e ligjit njerëzor – qoftë i bërë nga gjykatës, ligjvënës apo i zbatuar nga rregulloret ligjzbatuese.

Kur ligji duhet t'u mohojë njerëzve diçka që ata mendonin se u takon, njerëzit do të përgjigjen: “Kush e thotë këtë?”. Kur njerëzit bërtasin ose pëshpëritin: “Kush tha kështu?”, ata nuk pyesin vetëm: “Kush tha se është ligj?”. Ata gjithashtu pyesin: “Nga erdhi ky ligj?”. Dhe kjo i afrohet pyetjes: “A është i vërtetë ky ligj?”

Mund të duket e çuditshme të pyesësh: “A është ligji i vërtetë?” Megjithatë ne që jemi të gatshëm të udhëzohemi, pyesim. Nëse ligji do të jetë udhërrëfyesi ynë, ne duhet ta dimë që mund t'i besojmë udhërrëfyesit. Shteti që zbaton ligjet e vendit mund të ketë të drejtë në sytë e qytetarëve vetëm nëse qytetarët besojnë në zanafillën e këtij ligji.

Të gjithë të krishterët dhe muslimanët janë paralajmëruar kundër idhujtarisë. Nuk ka gjasa ta ngatërrojmë shtetin me

Perëndinë. Por ne duhet të besojmë se shteti dhe ligjet e tij, që ne u nënshtrohemi janë nga Zoti, ose të Zotit, ose të paktën të pranueshme nga Zoti.

Pikërisht këtu ligji përplasat me besimin. Nuk po mendojmë këtu për një takim të hapur në nivel të lejeve të ndërtimit për xhami apo marrëveshje paramartesore, që kërkojnë zbatim gjyqësor. Më tepër po mendoj për një takim në nivel themelor. E kam fjalën për themelet etike – që zakonisht nuk përmenden në sallën e gjyqit. Në nivelin nëntokësor të hamendësimeve tona të pathëna dhe besimit më të thellë, çdo gjë që ne mendojmë se e dimë për qëllimet e Zotit për këtë botë, varet nga autoriteti, fuqia e ligjshme shtrënguese e shtetit për të zbatuar ligjet e vendit.

Nëse besojmë se vullneti i Zotit është që të bëjmë hallall dhe t'i shmangemi haramit, atëherë duhet të jemi të sigurt se i njëjti Zot është i kënaqur me modelet e përcaktuara nga ligjet e shtetit për sjelljen tonë shoqërore. Në kodin civil, ashtu si dhe në ligjin islam, në kanunet kishtarë për martesën, si dhe në ligjin civil të martesës, është ligji që qëndron pas ligjeve për të cilin ne duhet të vazhdojmë të gërmojmë.

Isma'il R. al-Faruqi, Taha Jabir al-Alwani dhe pasardhësit e tyre të botuar nga Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam vazhdojnë të pyesin veten për qëllimet e ligjit. Zoti, i cili është i mëshirshëm, ka për qëllim mëshirën dhe jep udhëzime. Prandaj, ligjet e nxjerra nga Kurani dhe Suneti nuk janë të sajura atypëraty. Përkundrazi, ato duhet t'u shërbejnë qëllimeve të Perëndisë. Sipas Mohammad Hashim Kamali, një ish-profesor i së drejtës në Universitetin Islam Ndërkombëtar të Malajzisë, ligji islam kërkon të “vendosë drejtësinë, të asgjësojë paragjykimet dhe të lehtësojë vështirësitë” midis qenieve njerëzore. Kamali thotë se përfitimet e ligjit të Zotit, interesat thelbësore që ai siguron, mund të numërohen: “besimi, jeta, familja, intelekti dhe prona”. Shoqëria dhe individët mund të mbijetojnë nëse

mbijetojnë besimi, jeta, familja, intelekti dhe prona. Sjelljet e ndaluara kërcënojnë besimin, jetën, familjen, intelektin dhe pronën. Sjelljet e miratuara mbrojnë fenë, mbrojnë jetën, mbrojnë mirëqenien e familjes, mbrojnë njohuritë dhe mbrojnë pronën.⁷

Të tjerë mes nesh besojnë se vullneti i Perëndisë përmbledhet më së miri në urdhërimin e dyfishtë që ne duhet ta duam Zotin, Perëndinë tonë, me gjithë zemrën, mendjen dhe forcën tonë, dhe duhet ta duam të afërmin tonë si veten. Nëse Krishti kishte të drejtë kur na dha këtë përmbledhje të Ligjit të Moisiut, atëherë ne do ta sprovonim çdo veprim njerëzor të ligjërbërjes dhe zbatimit të ligjit sipas shkallës, në të cilën ai na ndihmon ta duam Perëndinë dhe ta duam të afërmin tonë. Në SHBA, si në vendet e tjera, nuk mjafton të mburremi me sundimin e ligjit nëse ai ligj thjesht shënjon kushtet e një armëpushimi midis interesave konkurruese. Nuk mjafton t'u thuash palëve ndërgjyqësore, kërkuesve dhe pronarëve të pronave: "Më falni, ata i patën votat. Ata bënë ligjin. Ky është vullneti i shumicës. Pëlqejeni ose urrejeni atë". Qytetarët duhet të binden se ligjet, që ne u nënshtrohemi nuk janë vetëm vullneti i shumicës dhe jo vetëm në përputhje me shembujt e mëparshëm. Ne duam të jemi të sigurt se ligji është gjithashtu në përputhje me vullnetin e Atij që ka mençuri të përsosur, ka autoritet përfundimtar dhe është dashuri e përsosur.

Natyrisht, ne kemi nevojë për ligje të detyrueshme për të ruajtur paqen midis interesave dhe besnikërive kundërshtuese. Unë vazhdoj të besoj se Kushtetuta e SHBA-së është e dobishme për të kufizuar shtetin në ushtrimin e nevojshëm të pushtetit shtrëngues; për të mbajtur rendin dhe për të mbrojtur qytetarët në aftësinë e tyre; për të ndjekur jetën e duhur si individualisht, ashtu dhe në shoqatat e tyre vullnetare. Si një i krishterë që e njeh vërtetësinë e mëkatit, mund të shtoj se ne gjithashtu kemi

7 Mohamad Hashim Kamali, *Maqāṣid al-Sharī'ah Made Simple* (Londër: Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam, 2008), f. 4.

nevojë për ligje në vendin tonë, për të mbajtur një pasqyrë të ndershme në mënyrë që të shohim gabimet tona. Dhe për të strukturuar jetën tonë në tokë, për të përshtatur jetesën me praninë e përvetshme të Perëndisë. Ne duam ligje që bëjnë më shumë sesa thjesht të ruajnë paqen. Nëse jeni një musliman amerikan, ndoshta do të dëshironi të na kujtoni në mënyrë të ngjashme se ligji i vendit duhet të parandalojë dëmtimin e besimit, jetës, familjes, intelektit dhe pronës. Ju do të shqyrtoni çdo kod civil ose penal për të parë nëse ai premtonte këto përfitime të shpresuara. Ju me të drejtë mund të sfidoni ose të kërkoni përjashtim nga çdo kod civil ose penal që ju duket se i dëmton këto qëllime.

Parimet e para të së drejtës civile

Tani po afrohem dikur me parimet e para. Dhe ne kurrë nuk mund ta bindim njëri-tjetrin plotësisht për parimet tona të para më të thella, të pamohueshme. Muslimanët mund të mbeten më të sigurt se ajo që Zoti na ka bërë më të qartë është vullneti i Tij dhe se në Kuran dhe Sunete ky vullnet i Zotit është folur dhe shpërfaqur, duke mos lënë asnjë arsye për pavendosmëri. Pjesa jonë është të nënshtrohemi me kënaqësi, të zgjedhim hallallin dhe t'i shmangemi haramit. Të krishterët mund të guxojnë të besojnë se Perëndia, Krijuesi ynë na ka treguar jo vetëm vullnetin e Tij, por edhe karakterin e Tij. Ne mund të besojmë se te Jezu Krishti kemi marrë jo vetëm shembullin e përsosur të jetës së shenjtë njerëzore, por gjithashtu kemi marrë sakrificën e bërë nga Perëndia, në mënyrë që të marrim aftësinë për t'u bërë të shenjtë dhe të pranueshëm.

Muslimanët, të krishterët dhe mendimtarët e tjerë fetarë nuk mund të bindin kurrë plotësisht njëri-tjetrin për natyrën e atij autoriteti përfundimtar që qëndron pas ligjit. Mund të na duhet të vazhdojmë studimin tonë të ligjit të Perëndisë në

seminare të veçanta. Por puna jonë paralele për nxjerrjen e parimeve nga organet tona përkatëse të ligjit mund të japë një ndihmesë të përbashkët në mënyrën se si zbatohen ligjet e shtetit. Gjyqtarët në gjykatat civile, pasi zbatojnë ligjin në rrethana dhe në dritën e njohurive të reja, duhet të gjejnë diku parimet udhëzuese. Më pëlqen hallka autoritative e parimeve ligjore si: “interesi më i mirë i fëmijës” ose “drejtësia e vonuar është drejtësi e mohuar”. Por nga vijnë parime të tilla? Ato nuk janë tërësisht të vetëkuptueshme. Doktrina të tilla në ligjin e vendit janë jehonë e diçkaje më të thellë, diçkaje më të vjetër. Unë mendoj që ata që shpallin doktrina të tilla ligjore janë, edhe nëse ky term mund t'i fyejë, teologë të ligjit.

Kur një teolog i ligjit amerikan u ndesh me një copëz ligjore si: “E drejta jote për shprehje të lirë ndalon në pikën ku grushti yt arrin në hundën time”, dyshoj shumë se ai mund ta ketë gjetur këtë në një minierë ose në një grumbull mbeturinash të punuar më parë nga teologët. Pjesa rreth hundës tingëllon shumë si disa fjalë të Moisiut dhe Jezusit: “Duaje të afërmin tënd si veten”. Në të njëjtën mënyrë, teologët muslimanë të ligjit janë zhytur thellë në hadithet voluminoze dhe valët poetike të Kuranit. Ata kanë nxjerrë dhe mbajnë *makāṣid al-Sharī'ah*, qëllimet e ligjit - copëza mëshire dhe udhëzimesh - ose të ruajtjes së besimit, jetës, familjes, intelektit dhe pronës. Me kalimin e kohës, një teolog i së drejtës amerikane, duke këqyrur tregun intelektual, mund të gjejë një nga këto gërmadha islamike. Është e mundshme që, pas shqyrtimit, ligji amerikan mund të miratojë një ose më shumë prej tyre për t'ja shtuar qëllimeve të ligjeve të grumbulluara më parë nga George Mason, James Madison ose John Marshall.

Secili prej nesh, musliman apo i krishterë në SHBA, sapo të ketë një mostër të çuditshme, një copëz që është e rëndësishme për një çështje që aktualisht shqetëson qytetarinë, nuk duhet ta grumbullojë atë në pjesë të veçanta të mendjes tonë. Pse të mos i nxirrni nga punishtja dhe t'i ekspozoni për inspektim publik?

Shfaqja e fundit e Dhjetë Urdhëresave në një pllakë graniti në gjykatën supreme shtetërore në Birmingham, Alabama mund të ketë qenë një shfaqje e ngathët. E vërteta e vjetër mund të shkojë më mirë nëse shprehet me thënie të reja - copëza të reja. Pse nuk është një institut mendimi në Uashington, ose ndonjë nga kampuset tona të universitetit ose seminarit, një treg më i mirë për teologët e ligjit fetar për të shkëmbyer parimet e para me teologët e ligjeve të vendit? Nëse ka çështje të reja sot, ku ligji islamik është neutral dhe ligji civil pengohet – për shembull, manipulimi gjenetik, mbikëqyrja elektronike, ose vdekja me dinjitet – lëreni publikun të dëgjojë se cilat ju besoni se janë ligjet e fshehta që tashmë ekzistojnë pas boshllëqeve në ligjin tonë të qartë.

Qendra e qytetit është një vend i zhurmshëm. Shumë shitës ambulante i akuzojnë qytetarët dhe vendimmarrësit sikur të ishim një popullsi e atomizuar e kërkuesve racionalë pas asgjëje tjetër, veç interesit vetjak. Teologët e krishterë dhe muslimanë të ligjit kanë diçka më të mirë për të ofruar. Si besimtarë në një Zot, ne kurrë nuk do të mbrojmë vetëm interesin vetjak dhe gjërat që secili zotëron. Udhëzimet tona nuk mund të shkojnë vetëm deri te nivelet e skajeve ose çmimeve financiare pas ndarjes bashkëshortore. Perëndia ka qëllime më të gjera për ligjet e vendit. Çfarëdo që kemi mundur të shohim sadopak në qëllimet më të thella të Perëndisë, qëllimet më të thella të ligjit, kjo gjithashtu duhet të dalë në shesh.



9. Kurani dhe Njerëzit e Librit

Seyed Amir Akrami

TEMA: Kur “ithtarët e shkrimeve të shenjta” (*ahl al-kitāb*), e quajnë Kuranin një pjesë të caktuar të njerëzimit, çfarë qëllimi kanë dhe si duhet shqyrtuar? Ndryshe nga komentuesit, të cilët e kanë shtrirë emertesën dhe kanë përfshirë shkrimet e shenjta të besimeve Hindu dhe Zoroastrian, ky lexim nga afër i vargjeve Kuranore, që përmbajnë emertesën *ahl al-kitāb* zbulon se ato nënkuptojnë vetëm hebrenjtë dhe të krishterët e Mekës dhe Medinës. Ndryshe nga komentuesit, që zbuluan se qëndrimi i Profetit ndaj hebrenjve dhe të krishterëve u zhvendos nga miratues dhe pajtues në Mekë, në mohues dhe të ashpër në Medinë. Ky lexim zbulon se kapitujt e mëparshëm dhe të mëvonshëm lavdërojnë disa anëtarë të të dy grupeve për vetëdijen e tyre ndaj Zotit dhe dënojnë anëtarët e tjerë të të dy grupeve për mosbindjen e tyre. Në kuptimin e tij më të gjerë, *kitāb* është udhëzimi i Zotit.

Në botën tonë të turbullt të dhunës fetare, kulturore dhe politike, mosbesimit dhe keqkuptimit, marrëdhëniet ndërfitare janë me rëndësi dhe vlerë të madhe dhe një nga detyrat e ngutshme dhe të spikatura të atyre që ëndërrojnë të lartësojnë paqen, pajtimin

dhe mirëkuptimin e ndërsjellë. Së bashku me anët e errëta të historive dhe teologjive tona fetare, ne kemi, për fat të mirë, burime të rëndësishme për të trajtuar në mënyra dobiprurëse dhe të shëndetshme shqetësimet dhe çështjet e ngutshme që ne të gjithë hasim. Në këtë kuptim, marrëdhëniet ndërmjet muslimanëve dhe pasuesve të traditave të tjera fetare zënë një vend vendimtar në formësimin e gjallërisë së marrëdhënieve ndërmjet pjesëve të ndryshme të rëndësishme të botës fetare dhe politike. Ndër përcaktimet më të rëndësishme të përdorura për të soditur, formuluar dhe formuar këto marrëdhënie, emërtimi “njerëzit e shkrimeve të shenjta” (*ahl al-kitāb*) është një përcaktim kryesor dhe i domosdoshëm, që duhet të merret seriozisht nga këndvështrimi islam. Rëndësia themelore që ka ky emërtim në përcaktimin se si bashkësitë islame mund ose duhet t’i formësojnë marrëdhëniet e tyre me jomuslimanët, theksohet nga përfshirja e këtij përcaktimi të rëndësishëm në të gjitha burimet kuptimplotë të shqyrtimeve ndërfitare, ku njëra anë e marrëdhënieve është Islami.

Ky kapitull ofron një studim të shkurtër të asaj se çfarë kuptimi ka *ahl al-kitāb* në Kuran dhe çfarë lloj qëndrimi pritet të mbajnë muslimanët ndaj atyre që përshkruhen në këtë mënyrë. Natyrisht, mund të pleqnohet për çështjen e *ahl al-kitāb*-it nga këndvështrimi i haditheve, ose të shkrimeve juridike të dijetarëve muslimanë, apo nga këndvështrime historike ose teologjike. Këto janë përjasje të tjera joshëse, që nuk përfshihen në qëllimin e këtij hetimi. Arsyeja më e dukshme për t’i dhënë rëndësi Kuranit, si burim nga i cili duhet ta përfitojmë kuptimin tonë për termin *ehl al-kitāb* është se Kurani zë vendin më epror midis burimeve të ndryshme të dijes dhe frymëzimit në Islam. Të gjitha burimet e tjera, nga hadithi te teologjia apo jurisprudenca, duhet të jenë, ashtu siç kuptohet, në dritën e shpalljeve të Kuranit. Për shembull, Profeti e ka përmendur vazhdimisht, duke thënë se çdo gjë që në Sunetin tim është në kundërshtim me Kuranin duhet “të përplaslet në mur”...

Kuptimi i fjalës *Kitāb*

Tani le t'i drejtohem pyetjeve kryesore se cilët janë "ithtarët e shkrimeve të shenja" në Kuran dhe çfarë lloj qëndrimi parashikohet që muslimanët të mbajnë në lidhje me njerëzit, të cilët janë shembuj ose pika përbashkimi të *ahl al-kitāb-it*. Gjëja e parë që duhet marrë parasysh këtu është të shohim se cili është kuptimi i fjalës 'kitāb' në Kuran. Emertesa "kitāb" ka si rrënjë k-t-b, që normalisht merret në kuptimin "të shkruash" dhe prandaj *kitāb*, si emër nga ajo rrënjë, do të thotë "shkrim". Megjithatë, një studim i shpejtë i vargjeve Kuranore, në të cilat përdoret kjo fjalë dhe të tjerat që rrjedhin prej saj na e rikujton se fjala nuk tregon domosdoshmërisht shkrimin në kuptimin klasik, i cili zakonisht kërkon përdorimin e diçkaje me të cilën të shkruhet, si një stilolaps ose laps, ose mbi të cilën të shkruhet, siç është letra. Një nga fjalët që përdoret zakonisht dhe shpesht herë në Kuran është urdhëresa. Për shembull, në 2:183 lexojmë: "O besimtarë, agjërimi është urdhër (*kutiba*) për ju, ashtu siç u ishte urdhëruar atyre që ishin para jush – ndoshta do të jeni të vetëdijshëm për Zotin."¹ Në një ajet tjetër. 3:53, Zotit i kërkohet përmes lujes: "Zoti ynë! Ne besojmë në atë që ke shpallur dhe e ndjekim të Dërguarin. Na shëno (*faktubna*) krahu atyre që dëshmojnë." Natyrisht, nuk pritet që Zoti të mbajë shënim. Ajo që nënkuptohet këtu është t'i kërkojmë Perëndisë që të na "bëjë" ose "të na përfshijë" në mesin e atyre që dëshmojnë. Gjithashtu në 3:181 'sanaktubu' vjen në përdorim nga rrënja *k-t-b*, e cila përsëri, pa dyshim nuk tregon shkrim, por më tepër "ruajtje". E njëjta gjë mund të gjendet në vargje të tjera si 4:81 dhe 7:156. Në një varg interesant, 58:22, Kurani flet për një grup besimtarësh, të cilët Zoti "e ka shkruar besimin në zemrat e tyre", që mund të nënkuptojë "rregullim" ose "fuqizim". Në disa vargje, në mënyrë tërheqëse, Zoti në Kuran flet për veten e Tij si "(*kataba*) e shkruar për veten e Tij si mëshirë" (6:12, 54).

1 Përkthimi i Kuranit i përdorur në këtë kapitull është Kurani nga M.A.S. Abdel Haleem (Oxford University Press, 2004).

Në 58:21 lexojmë: “Perëndia ka shkruar: ‘Jam Unë dhe të dërguarit e Mi ata që duhet të ngadhnjejnë’: Sigurisht që Zoti është i Plotfuqishëm, i Gjithëfuqishëm.” Është përsëri e qartë në këto raste se ‘kataba’ (e shkruar?) nuk duhet të merret fjalë për fjalë. Këto vëzhgime tregojnë se ka shumë nuanca në fjalën *kitāb* dhe fjalët që rrjedhin prej saj në Kuran, të cilat duhet të merren parasysh nëse duam të kemi një pasqyrë të qartë të asaj që thuhet në Kuran.

Më gjerësisht, Kurani e mendon veten së bashku me Torën dhe Ungjillin si një libër. Kjo është një temë e përsëritur, ndikimet e së cilës duhet t’i hulumtojmë për të kuptuar se çfarë do të thotë emertesa “ithtarët e shkrimeve të shenjta” në Kuran. Daniel Madigan ka bërë një studim të lavdërueshëm mbi “vetë-përfytyrimin Kuranor”² i cili mund të na ndihmojë këtu për të kuptuar më mirë se çfarë do të thotë *kitab* në Kuran. Përfundimi i tij i përgjithshëm i dalë nga një zberthim i hollësishëm i Kuranit është se “kitab është një simbol i dijes dhe epërsisë së Zotit, një shenjë e premtimit të udhëzimit të vazhdueshëm hyjnor”. Sipas tij, *kitab* në Kuran nënkupton ecuri më shumë sesa një frut, një emër foljor më shumë sesa një emër konkret.

Ky kuptim i emertesës *kitāb*, i cili i jep të drejtë përdorimeve shumëvalente të tij në Kuranin e sapo anketuar, ka ndikime të rëndësishme për kuptimin tonë të *ahl al-kitāb*. Theksi vihet në drejtimin e vazhdueshëm që Zoti i ka dhënë njerëzimit në çaste të ndryshme të historisë, në mënyra të ndryshme dhe jo në një kanun të caktuar ose përmbledhje të mbyllur. Sipas fjalëve të Madiganit, ky është ‘simboli i një ecurie të vazhdueshme të angazhimit hyjnor me qeniet njerëzore - një angazhim që është i pasur dhe i larmishëm, por aq i drejtpërdrejtë dhe i veçantë në adresën e tij sa që nuk mund të kuptohej kurrë në një kanun të caktuar dhe as të kufizohej midis dy kopertinave të një libri’.³

2 Daniel Madigan, *Vetë-imazhi i Kuranit: Shkrimi dhe autoriteti në Shkrimet e Shenjta Islame* (Princeton University Press, 2001), f. 191

3 Po aty, fq 178, 191.

Ne duhet ta sjellim këtë kuptim të *kitab-it* kur të arrijmë të reflektojmë se kush janë *ahl al-kitāb* sipas Kuranit. Ka rreth tridhjetë ajete, ku Kurani flet për 'ithtarët e shkrimeve të shenjta', rreth njëzet e pesë herë kur përmend 'ata që u është dhënë Libri' dhe nja dy vende ku përmenden 'ata të cilëve Libri u është lënë trashëgim'. Në disa ajete, ky depërtim themelor theksohet si: "Ne kemi dërguar mes jush një të Dërguar tuajin që t'ju lexojë shpalljet Tona, t'ju pastrojë dhe t'ju mësojë Shkrimet e shenjta, urtësinë dhe [të tjera] gjëra që nuk i dinit" (2:151, 3:48, 164). Në të gjitha këto raste është shumë më e kënaqshme, kuptimplotë dhe më e rëndësishme që '*kitāb*' të kuptohet si udhëzim dhe angazhim i vazhdueshëm i Zotit me njerëzit. Kështu, "ithtarët e shkrimeve të shenjta" në përgjithësi nënkupton çdo bashkësi që ka marrë udhëzim hyjnor nëpërmjet të dërguarve. Marrë në këtë kuptim të gjerë, ndoshta emertesa mund të përfshijë çdo bashkësi njerëzore, sepse sipas Kuranit "Çdo populli (i është çuar) një i dërguar" (10:47). Ose "Sepse Ne me të vërtetë e çuam në mesin e çdo populli një të dërguar (me urdhër): "Adhuroni Allahun dhe largohuni nga e keqja" (16:36).

Megjithatë, emertesa *ahl al-kitāb* ka filluar të nënkuptojë më konkretisht fetë e shpallura si më të vjetra, që kanë shkrime të shenjta, si: Herbu dhe Krishterimi. Përveç këtyre dy traditave, në Kuran përmendet edhe Majus (22:17), që nënkupton ithtarët e Zoroastrianizmit dhe Sabainëve (2:62, 22:17). Ka shqyrtime të shumta midis dijetarëve nëse këto dy tradita përfshihen apo jo në emertesën *ahl al-kitāb*. Duke pasur parasysh faktin historik se muslimanët kanë qenë të angazhuar me hebrenjtë dhe të krishterët, dhe marrëdhëniet ndërfitare zakonisht zhvillohen në botëkuptimin e feve abrahamike, ne duhet të përqendrojmë vëmendjen tonë në atë qëndrim që Kurani e përshkruan dhe të cilin muslimanët duhet të mbajnë ndaj njerëzve nga këto dy tradita të rëndësishme fetare. Pa dyshim, në Kuran ka vargje vërtetë pohuese për hebrenjtë dhe të krishterët, ashtu siç ka

ajete që i këshillojnë apo qortojnë ata. Në përgjithësi, përmendjet për mirë ndodhin më shumë në lidhje me të krishterët sesa me hebrenjtë. Vështrimi më i rëndësishëm i nxjerrë nga një studim i afërt i këtyre vargjeve tregon se nuk ka asnjë mohim ose pohim të plotë të besimeve dhe praktikave të traditave hebraike dhe të krishtera në Kuran. Kurani flet për bashkësi të ndryshme hebraike dhe të krishtera me pikëpamje të ndryshme doktrimore dhe prirje morale në kohë dhe rrethana të ndryshme, disa të lavdërueshme dhe disa të papranueshme. Asnjë pohim apo dënim i plotë Hebraik apo i Krishterë nuk mund t'i mveshet Kuranit.

Ajetet më të rëndësishme që përmbajnë

Duke pasur parasysh këtë pohim të gjerë, dëshiroj t'iu kushtoj vëmendje vargjeve më të rëndësishme të Kuranit në lidhje me *ahl al-kitāb*. Në këtë shqyrtim, jam kujdesur rreth rendit kronologjik, përmes të cilit vargjet përkatëse iu shpallën Profetit. Kjo për shkak se disa dijetarë kanë hedhur idenë se qëndrimi i Profetit ndaj hebrenjve dhe të krishterëve prirej të kalonte nga qëndrimi pohues dhe pajtues në Mekë, në një qëndrim mohues dhe të ashpër në Medinë. Me sa kam vërejtur unë, më duket që nuk ka një themel të qëndrueshëm për të ngritur një rast të tillë. Ndoshta vargu i parë gjendet në 28:51-55, ku lexojmë:

Ne kemi bërë që Fjala Jonë t'iu vijë atyre, kështu që ata të jenë të vetëdijshëm. Atyre, të cilëve ua kemi dhënë shkrimet e shenja më parë, besojnë në 'to, e kur u lexohen atyre, thonë: "Ne e besojmë atë, ajo është e vërteta e Zotit tonë. Ne i ishëm përkushtuar Atij para se të vinin." Atyre do t'iu jepet shpërblimi i tyre dy herë, sepse ata janë të qëndrueshëm, të keqen e largojnë me të mirë, u japin të tjerëve nga ajo që Ne u kemi dhënë dhe do të largohen sa herë që dëgjojnë fjalë të kota, duke thënë: "Ne i kemi veprat tona dhe ju keni tuajat. Paqja qoftë me ju! Ne nuk kërkojmë shoqërinë e njerëzve të marrë".

Ajo që adhurohet këtu nga Kurani është se në mesin e njerëzve të cilëve Zoti u dha udhëzim ka nga ata që besojnë në Kuran, e njohin atë si të vërtetë dhe e shohin veten si ata që i nënshtrohen ose i përkushtohen Zotit. Atyre u mveshen edhe shumë sjellje morale të adhurueshme. Gjëja tërheqëse në këtë ajet dhe shumë të ngjashme është se Kurani flet për ta, nga njëra anë, si “ithtarë të shkrimeve të shenjta” dhe nga ana tjetër, si “ata që në njëfarë mënyre e njohin të vërtetën” në Kuran ose në detyrën e Profetit.

Studimi i mrekullueshëm nga Jane Dammen McAuliffe mbi të Krishterët Kuranorë⁴ zbërthen se si komentues të ndryshëm muslimanë të shquar të Kuranit e kuptuan këtë varg dhe shtatë të tjerë, në të cilat Kurani duket se po lavdëron ithtarët e shkrimeve të shenjta në përgjithësi dhe të krishterët në veçanti. Prirja e përgjithshme në mesin e komentuesve është që këto thënje pohuese t’i shtjellojnë si lavdërime për ata që u kthyen në Islam, si Negus, ‘Abdullah bin Selām, ose Selman al-Fārsī. Megjithatë, një çështje shumë e qartë nuk trajtohet kurrë nga sqaruesit tanë: në qoftë se njerëzit e lavdëruar në këtë varg janë ata që u kthyen në Islam si një fe e re, përse Kurani ende flet për ta si “ithtarë të shkrimeve të shenjta”? Në këtë varg dhe në ato të ngjashme nuk ka absolutisht asnjë shenjë të shkruar për kthimin në Islam kundrejt një pagese. Ajetet 29:46-47 i ndalojnë muslimanët që të grinden me ithtarët e shkrimeve të shenjta, përveç se në mënyrën më të drejtë, përveç atyre që bëjnë padrejtësi. Ideja kryesore këtu duket se është bërja e një dallimi midis dy grupeve të *ahl al-kitāb*: atyre që janë moralisht të drejtë dhe atyre që shtypin me të padrejtë muslimanët. Pjesa tjetër e ajetit thotë si vijon: “Thuaj: Ne besojmë në atë që na është shpallur ne dhe në atë që të është shpallur ty; Zoti ynë dhe Zoti juaj janë një, ne jemi të përkushtuar ndaj Tij”. Edhe pse ky ajet u shpall në Mekë, ai ende bën dallimin brenda ithtarëve të shkrimeve të shenjta, duke i gjykuar disa prej tyre si të

4 Jane Dammen McAuliffe, *Të krishterët Kuranorë: Një analizë e sqarimeve shkencore klasike dhe moderne* (Cambridge University Press, 1991), f. 287.

drejtë dhe disa si shtypës. Kjo na bën të hedhim poshtë idenë e paraqitur nga disa dijetarë se Profeti kishte një qëndrim pohues ndaj hebrenjve dhe të krishterëve në Mekë dhe një qëndrim mohues ndaj tyre në Medine.

Siç do ta shohim, kjo pikëpamje hidhet në erë më tej nga i njëjti qëndrim mendjehollë që merr Kurani në vargjet Medinase. Vargu 2:62 është i mirënjohur për qëndrimin e tij jashtëzakonisht pluralist ndaj hebrenjve, të krishterëve dhe Semitëve të Sabës. Ai varg thotë: “Besimtarët, hebrenjtë, të krishterët dhe semitët - të gjithë ata që besojnë në Zotin dhe në Ditën e Fundit dhe bëjnë vepra të mira - do të kenë shpërblimin e tyre te Zoti i tyre. Nuk ka frikë për ta, as nuk do të pikëllohen.” Disa komentues muslimanë besojnë se ky varg u shfuqizua nga 3:85, ku Kurani thotë: “Nëse dikush kërkon fe tjetër përveç Islamit, nuk do t’i pranohet, ai do të jetë prej të humburve në botën tjetër.” Diku tjetër⁵ kam arsyetuar se nënkuptimi i këtij ajeti tregon qartë se fjala “islami” këtu (me të vogël) ka parasysh nënshtimin ndaj ndaj Zotit dhe jo fesë së veçantë të themeluar nga Profeti Muhamed në histori. Prandaj, për sa i përket besimtarëve të feve të tjera dhe gjithashtu Muslimanëve që i nënshtrohen Zotit, ata janë muslimanë (me m të vogël).

Për më tepër, dijetarët muslimanë përgjithësisht pohojnë se shfuqizimi zbatohet vetëm për çështjet juridike, dhe pyetja këtu nuk është ligjore. Ndoshta kjo mund të shpjegojë pse Allamah Tabataba’i nuk e shtjelloi aspak çështjen e shfuqizimit në arsyetimin rreth këtij ajeti dhe parapëlqen të theksojë se “kushti dhe arsyeja për fisnikërinë morale dhe lumturinë përfundimtare është besimi i vërtetë në Zotin dhe në Ditën e Fundit dhe veprat e mira... Asnjë prej këtyre emrave (përkatësive fetare) nuk u sjell dobi bartësve të tyre dhe asnjë cilësi nuk të shpie drejt shpëtimit, përveç pranisë së nënshtimit të përlur

5 Seyed Amir Akrami, "Veçantia dhe Tërësia në Kuran", nga David Marshall (ed.), *Komunikimi i Fjalës: Shpallja, Përkthimi dhe Interpretimi në Krishterim dhe Islam* (Georgetown University Press, 2011).

ndaj Zotit (*'ubūdīyyah*).” Për më tepër, vlefshmëria e feve të tjera të përmendura në 2:62 përforcohet përsëri qartësisht nga 5:69, të cilën asnjë komentues, me sa di unë, nuk e ka marrë si të shfuqizuar.

Ajetet 2:105 dhe 109 tregojnë për një mangësi të veçantë morale, d.m.th., xheloz, duke i shtyrë disa njerëz në mesin e *ahlal-kitāb*, përkatësisht ata që nuk janë besnikë, të mos e pëlqejnë çdo gjë të mirë që u dërgohet muslimanëve. Ajeti 2:109 përmend në mënyrë të veçantë se shumë nga ithtarët e shkrimeve të shenja dëshirojnë t’ju kthejnë juve (muslimanëve) në mosbesim, edhe pasi t’u jetë bërë e qartë e vërteta. Përsëri si 2:105, Kurani është i kujdesshëm që të mos përgjithësojë. Mosmiratimi u drejtohet atyre, të cilëve u është bërë e qartë e vërteta dhe të cilët ende përpiqen t’i kthejnë muslimanët në mosbesim. Në komentin e tij, Tabataba’i këtu flet për disa hebrenj në Medinë, të cilët nuk donin që muslimanëve t’u dërgohej ndonjë shpallje nga frika se mund të humbnin përfitimin e tyre e të pasurit një shkrim të shenjtë. Në disa vargje tërheqëse, Kurani e dënon përjashtimin e disa grupeve midis hebrenjve dhe të krishterëve të kohës së shpalljes. 2:111-113 thonë:

Ata gjithashtu thonë: “Askush nuk do të hyjë në Xhenet nëse nuk është hebre ose i krishterë.” Ky është mendimi i tyre i dëshiruar. [Profet], thuaj: “Sillni dëshminë tuaj, nëse thoni të vërtetën.” Në të vërtetë, kushdo që i drejtohet tërësisht Zotit dhe bën vepra të mira, do të ketë shpërblimin e vet te Zoti i tyre, pa frikë për ‘ta, dhe as pikëllim. Hebrenjtë thonë: “Të krishterët nuk kanë asnjë themel për të qëndruar”, dhe të krishterët thonë: “Hebrenjtë nuk kanë asnjë themel për të qëndruar”, megjithëse të dy lexojnë Shkrimet e shenja dhe ata që nuk kanë njohuri thonë të njëjtën gjë; Zoti do të gjykojë mes tyre në Ditën e Ringjalljes lidhur me mosmarrëveshjet e tyre.

Theksi vihet sërish qartë te përkushtimi ndaj Zotit dhe veprave të mira morale, si përbërësit kryesorë të një të ardhmeje të

premtuar dhe të sigurt. Për t'i penguar muslimanët që të mos mendojnë se ata mund të përjashtohen nga këshilla e përmendur në përgjigje të përjashtimit të disa njerëzve të shkrimeve të shenjta, Kurani menjëherë thekson në 4:122-125 se:

Ne do t'i pranojmë ata që besuan dhe bënë vepra të mira, në kopshte të zbukuruar me ujvara, ku do të mbeten përgjithmonë - premtim i vërtetë nga Zoti. Kush flet më vërtetë se Zoti? Nuk do të jetë sipas shpresave tuaja apo të ithtarëve të shkrimeve të shenjta: kushdo që bën keq do të ndëshkohet për këtë dhe nuk do të gjejë njeri që ta mbrojë apo ta ndihmojë kundër Zotit; kushdo, mashkull apo femër, që bën vepra të mira dhe është besimtar, do të hyjë në Parajsë dhe nuk do t'i bëhet padrejtësi aq sa fija e flokut. Kush mund të jetë më i mirë në fe se ai që i drejtohet tërësisht Zotit, bën mirë dhe ndjek fenë e Abrahamit, i cili ishte i vërtetë në besim? Zoti e mori Abrahamin si mik.

Duke komentuar 2:111-113, Tabataba'i nënvizon se "lumturia e vërtetë sillet rreth besimit të vërtetë dhe përkushtimit ose nënshtrimit ndaj Zotit", duke nënkuptuar qartë se asnjë përkatësi fetare, qoftë edhe Islami, nuk mund të jetë përfundimisht e mjaftueshme për shpëtimin e dikujt.

Ana më e habitshëm e pikëpamjes së Kuranit për ithtarët e shkrimeve të shenjta është qëndrimi mendjehollë që gjendet në shumë vargje, si: 3:69, 72, 75-77, 100, 110; 57:27; 59:2; 5:59, 64-66, 68-69, 80.

Vargu 3:69 përsërit atë që kemi parë tashmë në 2:105 dhe 109: 'Disa nga ithtarët e librit do të donin shumë t'ju largonin ju [besimtarë], por ata vetëm e humbin veten e tyre, megjithëse nuk e kuptojnë këtë'. Ajo që nuk pranohet këtu është përpjekja e disa ithtarëve të shkrimeve të shenjta për t'i larguar muslimanët. Vërejtja apo kundërshtimi nuk i drejtohet fesë së tyre në vetvete. Në vargjet që vijnë më pas, e njëjta pikëpamje mund të shihet qartë. Në 3:72 një grup i ithtarëve të shkrimeve të shenjta kritikohen ngaqë besojnë në atë që u është shpallur muslimanëve në fillim të ditës dhe pastaj në fund të ditës nuk

e pranojnë atë. Çështja është pa dyshim në qëndrimin e tyre të pandershëm ndaj muslimanëve për të dobësuar besimin dhe bashkësinë e tyre. Në këtë pjesë të Kuranit hasim në vargje shumë tërheqëse, ku qëndrimi mendjehollë shprehet shumë qartë. Kjo është ajo që thotë Kurani në 3:75-77:

Ka nga ithtarët e shkrimeve të shenjta, të cilët, nëse ti (Profet) ua beson atyre një mal me ar, do t'ua kthejnë atë të paprekur, por ka të tjerë që, nëse ua besoni atyre vetëm një dinar, nuk do t'ua kthejnë atë. Nëse nuk i qëndroni mbi krye, sepse ata thonë: "Ne nuk kemi asnjë detyrim ndaj atyre që nuk janë hebrej". Ata thonë një gënjeshtër kundër Zotit dhe e dinë mirë. Jo me të vërtetë! Perëndia i do ata që i mbajnë zotimet e tyre dhe e kujtojnë Atë, por ata që shesin besëlidhjen me Zotin dhe betimet e tyre për një çmim të vogël, nuk do të kenë asnjë pjesë në jetën që do të vijë. Zoti as nuk do t'u flasë atyre dhe as nuk do t'i shikojë në Ditën e Ringjalljes - Ai nuk do t'i pastrojë ata [nga mëkatet e tyre] - ata i pret pikëllimi i mundimshëm.

Ajo që paralajmërohet këtu është dështimi moral i disa prej ithtarëve të shkrimeve të shenjta, të cilët nuk e kthejnë huanë që kanë marrë. Ajo që nënvizon këtë kundërshtim është besimi i tyre se ata nuk kanë asnjë detyrim moral ose përgjegjësi në lidhje me ata që nuk janë hebrej. Por ata që nuk njollosen nga këto mangësi në besimin dhe sjelljen e tyre, lavdërohen shumë nga Kurani si *muttaqī* (të vetëdijshëm për Zotin), që është ndër cilësitë morale dhe shpirtërore më fisnike që priten nga çdo njeri i devotshëm. Çështja tjetër e rëndësishme e mendimit dhe sjelljes, përsëri, të disa prej ithtarëve të shkrimeve të shenjta në këto ajete, që përmenden në vargje të tjera të Kuranit, është se ata "shesin besëlidhjen me Zotin dhe betimet e tyre për një çmim i vogël", që do të thotë se ata nuk e shohin fenë e tyre me denjësi. Kritika tjetër e ashpër e drejtuar këtu ndaj 'një grupi' ithtarësh është se 'ata ia mvëshin Zotit gënjeshttrat dhe e dinë mirë'.

Ajo që mund të kuptohet qartë nga këto vargje është se Kurani bën dallime brenda *ahl al-kitāb*. Ai lavdëron disa si të vetëdijshëm për Zotin dhe kritikon disa për mangësitë e tyre morale, besimet e gabuara, mveshjen e gënjeshtrove Zotit dhe cilësi të tjera mbrapshta, që asnjë fe nuk do t'i miratonte.

Në vargun 3:100, përsëri disa prej atyre që iu janë dhanë shkrimet e shenjta, thuhet se duan t'i kthejnë muslimanët në mosbesimtarë kur shpalljet e Zotit po recitohen dhe i dërguari i Tij është duke jetuar mes tyre. Kjo hedh dritë mbi ajetet e mëparshme, 98 dhe 99, ku Kurani duket se flet për 'ithtarët e shkrimeve të shenjta' në përgjithësi. Kjo tregon qartë se vetëm një grup prej tyre u përpoq t'i largojë besimtarët nga rruga e Zotit, duke u munduar ta shtrembërojnë atë, ndërsa ata e dinë mirë se çfarë po bëjnë.

E njëjta qasje mendjehollë në lidhje me 'ithtarët e shkrimeve të shenjta' theksohet në 3:110, 113-115, ku lexojmë:

...Po të kishin besuar edhe ithtarët e shkrimeve të shenjta, do të ishte më mirë për 'ta. Sepse edhe pse disa prej tyre besojnë, shumica e tyre janë shkelës të ligjit – ... Por ata nuk janë të gjithë njësoj. Ka nga ata ithtarë që janë të drejtë, që i lexojnë shpalljet e Zotit gjatë natës, që përkulen në adhurim, që besojnë në Zotin dhe në Ditën e Fundit, që urdhërojnë të mirën dhe ndalojnë të keqen, që janë të gatshëm për të bërë vepra të mira. Këta njerëz janë nga të përkushtuarit dhe atyre nuk do t'iu mohohet [shpërblimi] për cilëndo vepër të mirë që bëjnë: Zoti e di saktësisht se kush është i vetëdijshëm për 'Të.

Në këto ajete besimi (*īmān*) i mveshet disave prej *ahl al-kitāb*, ndërsa shumë të tjerë mendohet se janë shkelës të ligjit ose mëkatarë. Nuk ka asgjë të gabuar në thelb të fesë së tyre. Ajo që kundërshtohet është mëkatësia ose shkelja e ligjit (*fisq*). Këtu ka thënie shumë tërheqëse për disa prej *ahl al-kitāb*, ku ata përshkruhen si të drejtë, fisnikë, besnikë, të gatshëm për të bërë vepra të mira, dhe më e rëndësishmja nga këndvështrimi

Kuranor, të vetëdijshëm për Zotin (*muttaqī*). Nuk mund të ketë vlerësim më të qartë për cilësitë fetare të lavdërueshme që i mveshen çdo qenie njerëzore nga këndvështrimi i Kuranit sesa ajo që mund të gjendet në këto ajete në lidhje me disa nga *ahl al-kitāb*. Pas disa vargjesh, e njëjta pikëpamje përsëritet sërish në 3:199.

Një varg i veçantë që lavdëron të krishterët gjendet në 57:27, ku Kurani thotë:

Ne çuam të dërguar të tjerë për të ndjekur rrugën e tyre. Pas atyre, Ne dërguam Krishtin, të birin e Maries: Ne i dhamë atij Ungjillin dhe mbollëm dhembshurinë dhe mëshirën në zemrat e ndjekësve të tij. Por murgjëria ishte diçka që e shpikën ata - Ne nuk e caktuam atë për 'ta - vetëm për të kërkuar kënaqësinë e Zotit, dhe megjithatë, ata nuk e mbikqyrën atë siç duhet. Pra, atyre që besuan, Ne u dhamë shpërblim, por shumë prej tyre ishin shkelës të ligjit.

Ajo që lavdërohet këtu është dhembshuria dhe mëshira në zemrat e ndjekësve të Krishtit, si dhe një murgjëri e zbutur që ata shpikën për të kërkuar pranimin e Zotit. Natyrisht, ka edhe një kritikë të butë se nuk e kanë mbikqyrrur si duhet. Por përsëri në fund ka një theksim mendjehollë, që i dallon ata që besuan nga shumë të tjerë që ishin mëkatarë. Duket se nuk ka asnjë kritikë thelbësore, por një mospranim të mëkatit dhe ndoshta të teprimt në jetën e tyre prej murgu.

I gjithë kapitulli 98 flet për "ata që nuk besojnë në mesin e ithtarëve të shkrimeve të shenjta dhe hyjnizuesve" (98:1). Këtu përsëri ka një dallim të qartë mes *ahl al-kitāb* në përgjithësi dhe disave në mesin e tyre që nuk besuan. Në komentin e tij, Tabataba'i shpjegon se fjala *min* (nga ose në mesin e) duhet të kuptohet si *dallim* ose *ndarje* (*tab'īz*) në vend të kuptimit *përshkrim* (*tabyīn*). Pothuajse në të gjitha ajetet përkatëse Kuranore gjendet një '*min*' që do të thotë 'në mesin e' tyre (*ahl*

al-kitāb). Në kapitullin 98, i cili është shqyrtuar këtu, ‘*min*’ gjendet që në vargun e parë. I njëjti dallim mund të shihet edhe në 59:2. Grupi i fundit i ajeteve që do të studiohen shkurtimisht janë marrë nga surja *al- Mā'idah* (Kremtimi), që është kapitulli pestë i Kuranit, por kronologjikisht është surja e 112-të e shpallur nga Profeti në Medinë. Meqenëse këto ajete janë ndër të fundit të shpallura dhe në to ka shumë vlerësime për *ahl al-kitāb*, ato meritojnë vëmendje të veçantë.

Vargjet 13 deri në 19 përmbajnë pikat kryesore të mëposhtme: Shumë njerëz mes hebrenjve e thyen zotimin e tyre dhe si pasojë Zoti ua ngurtësoi zemrat. Ata shtrembëruan kuptimin e fjalëve të shpallura dhe shumë prej tyre ishin tradhtarë. Megjithatë, Profeti është udhëzuar që t'i anashkalojë këto dhe t'i falë ata. Gjithashtu në mesin e të krishterëve kishte nga ata që harruan disa nga ato që u thanë t'i mbanin mend dhe si pasojë Zoti ngjalli armiqtësi mes tyre. Edhe këtu Kurani në të dyja rastet nuk përgjithëson dhe flet për një grup në mesin e *ahl al-kitāb*. Ajo që mund të nxirret nga këto vargje është se Kurani në thelb nuk i hedh poshtë këto fe, por përkundrazi nxjerr në pah dhe dënon shqetësime të veçanta në sjelljen e tyre si shtrembërimi, tradhtia ose harrimi i asaj që nuk duhej harruar. Vargu i mëposhtëm duket se pohon që, si rezultat i këtyre shqetësimeve, Zoti e ka dërguar Profetin për t'ua sqaruar atyre shumë nga ato që i kanë mbajtur të fshehura në shkrimin e shenjtë. Kjo ndodh, sipas Kuranit, “pas një ndërprerjeje në renditjen e të dërguarve “që njerëzit të mos thonë” askush nuk erdhi të na japë lajme të mira ose të na paralajmërojë” (5:19).

Askush nuk mund të dyshojë se në 5:17 ka një mohim të qartë të çdo njëjtësimi të Zotit me Krishtin, birin e Maries. Dijetarët kanë folur nëse ky është një përshkrimi i duhur i besimit të krishterë për Krishtin apo vetëm një besim i veçantë i mbajtur nga disa të krishterë në kohën e shpalljes së Kuranit. Për qëllimin tonë, ajo që duket të jetë tërheqëse këtu, megjithatë,

është se vargu 17 vazhdon të theksojë fuqinë, zotërimin dhe krijimin e Perëndisë, të cilat nuk janë rrezikuar apo hedhur poshtë nga asnjë interpretim i hyjnisë, që i mveshet Krishtit në kuptimet e ndryshme të Tij sipas krishterimit. Duke vazhduar në suren 5, hasim ajetin 59 i cili thotë: “Thuaj [Profet]: “Ithtarë të shkrimeve të shenjta, a jeni të zemëruar me ne për ndonjë arsye tjetër përveç faktit se ne besojmë te Zoti, në atë që na është zbritur dhe në atë që është dërguar para nesh, ndërsa shumica prej jush jeni të pabindur?” Edhe këtu ajo që dënohet nga Kurani është pakënaqësia e njerëzve dhe mosbindja ndaj Zotit që u mveshet shumë prej *ahl al-kitāb*, por jo të gjithëve. Nuk ka asnjë mohim thelbësor të Krishterimit si fe. Ajeti 5:62 thekson përsëri se halli me “shumë prej (*ahl al-kitāb*)” është se ata konkurrojnë në mëkat dhe armiqësi dhe gëlltitin të paligjshmen. Në 5:64-66, i njëjti qëndrim është mbajtur në lidhje me hebrenjtë:

Hebrenjtë kanë thënë: “Perëndia është dorështrënguar”, por janë ata që janë dorështrënguar dhe janë të mohuar për atë që kanë thënë. Vërtet, duart e Perëndisë janë të hapura gjerësisht: Ai jep si të dojë. Ajo që të është zbritur ty nga Zoti yt, me siguri do të shtojë pafytyrësinë dhe kundërshtinë te shumë prej tyre. Ne mes tyre kemi mbjellë armiqësi dhe urrejtje deri në Ditën e Ringjalljes. Sa herë që ata ndezin zjarrin e luftës, Zoti do ta shuajë atë. Ata përpiqen të përhapin kalbëzimin në tokë, por Zoti nuk i do ata që prishin. Sikur ithtarët e shkrimeve të shenjta të besonin dhe ta përkujtonin Zotin, Ne do t’ua hiqnim mëkatet dhe do t’i fusnim në Kopshtet e Kënaqësisë. Sikur ta nderonin Torën, Ungjillin dhe atë që u zbriti nga Zoti i tyre, do të mëkëmbeshin nga lart dhe nga poshtë: disa prej tyre janë në rrugë të drejtë, por shumë prej tyre bëjnë keq.

Më e rëndësishmja këtu është se vargu 64 përsëri bën dallim midis hebrenjve duke thënë se “ajo që ju është zbritur nga Zoti juaj është e sigurt se do të rrisë pafytyrësinë dhe kundërshtinë në shumë prej tyre” - jo në të gjithë. Përsëri ajo që kritikohet

është kundërshtia, pafytyrësia dhe, ndoshta, sipas Tabataba'i-t në komentin e ajetit, se hebrenjtë donin të tallnin muslimanët duke thënë se duart e Zotit janë të lidhura me zinxhirë.

Ajetet 65 dhe 66 e bëjnë më të qartë se problemi me *ahl al-kitāb* (ose, në dritën e studimit tonë, më saktë disa prej tyre) ishte se ata kishin humbur besimin dhe vetëdijen ndaj Zotit, deri në atë pikë sa të mos e mbanin dhe ushtronin fenë e tyre. Vargu 66 përfundon me një theks të ngjashëm: “disa prej tyre janë në rrugën e duhur, por shumë prej tyre bëjnë keq.” Komenti i Tabataba'i këtua është: “Ajo që kam thënë në lidhje me mangësitë dhe problemet e *ahl al-kitāb'* -it nuk vlen për të gjithë ata, pasi në mesin e tyre ka njerëz të matur dhe me natyrë të butë, te të cilët asnjë nga këto të meta dhe kalbëzim nuk mund të gjenden.”

Vargu 68 pak a shumë përsërit atë që thuhet në vargjet 64-66, duke dalluar përsëri “shumë prej tyre” të cilëve ajo që i është dërguar Profetit ua rrit paturpësinë dhe kundërshtimin. Vargu 69 është shumë tërheqës pasi përsërit dhe rivendos 2:62, që e shqyrtoam më herët. Tabataba'i këtua thekson se asgjë nuk është e dobishme për lumturinë përfundimtare të njeriut përveç besimit në Zot dhe në Ditën e Fundit, si dhe veprat e mira. Asnjë përkatësi fetare në vetvete nuk mund të çojë në shpëtim. Ajo që është më domethënëse në lidhje me këtë ajet është se kjo ndodh në suren 5, e cila është ndër vargjet më të fundit qi i janë shpallur profetit. Kështu, ajeti asgjëson fuqishëm çdo pretendim se Muhamedi u egërsua ndaj *ahl al-kitāb* pas vendosjes në Medinë. Thelbi pluralist dhe i përgjithshëm i këtij vargu është aq i dukshëm saqë, mendoj, nuk lë vend për ndonjë pretendim për përjashtim në emër të Kuranit.

Vargjet 80 deri në 83 të sures 5 përmbajnë kritika të ashpra ndaj hebrenjve dhe lavdërime të forta të të krishterëve:

Ti [o i Dërguar] sheh shumë prej tyre duke u bashkuar me jobesimtarët. Sa e tmerrshme është ajo që shpirti i tyre ka grumbulluar për ta: Zoti është zemëruar me ta dhe ata do të

mbeten të munduar. Sikur ta kishin besuar Zotin, të Dërguarin dhe atë që i zbriti atij, nuk do të lidheshin me jobesimtarët, por shumica e tyre janë rebelë. Ti (o i Dërguar) me siguri do të zbulosh se më armiqtë ndaj besimtarëve janë hebrenjtë dhe ata që i shoqërojnë Zotit edhe zota të tjerë; me siguri do të zbuloni se më të afërmit në dashuri ndaj besimtarëve janë ata që thonë: “Ne jemi të krishterë”, sepse mes tyre ka njerëz të përkushtuar ndaj mësimit dhe vetëmohimit. Këta njerëz nuk janë të dhënë pas mendjemadhësisë dhe kur të dëgjojnë atë që i është zbritur të Dërguarit, do t'i shohësh sytë e tyre të vërshuar nga lotët, sepse ata e njohin të Vërtetën [në ‘të]. Ata thonë: “O Zoti ynë, ne besuam, prandaj na numëro si dëshmitarë...”

Pika e parë këtu është përsëri përqasja dalluese: “ju shihni shumë prej tyre”, në vend të një mohimi të plotë të Judaismit si fe. Së dyti, dënimi është për shkak të lidhjes së hebrenjve me jobesimtarët dhe jo çdo gjëje në thelb të ligë ose të neveritshme në traditën e tyre. Të krishterët lavdërohen sepse në njëfarë mënyre “ka priftërinj dhe murgj”, ose njerëz të përkushtuar ndaj mësimit dhe vetëmohimit, dhe gjithashtu sepse nuk janë të pacipë.

Në fund të këtij grup vargjesh, është një varg që të huton. Ai thotë: “Dhe kur të dëgjojnë atë që i është shpallur të Dërguarit, do t'i shohësh sytë e tyre të mbushur me lot, sepse ata e njohin të Vërtetën [në atë shpallje] (5:83). Ky dhe ajete të ngjashme mund të merren se nënkuptojnë, siç kanë hamendësuar disa komentues, se lavdërimi i të krishterëve në këto vargje është për shkak të kthimit të tyre në Islam. Studimi i përmendur më parë i Jane McAuliffe e përkeqëson jashtëzakonisht hutimin tonë këtu. Ajo e përfundon shpjegimin e thellë të dijetarëve muslimanë mbi të krishterët Kuranorë në këtë mënyrë:

E thënë shkurt, këta janë të krishterët, shkrimi i shenjtë i të cilëve është Ungjilli i pakorruptuar. Këta janë të krishterët, këmbëngulja e të cilëve në të vërtetën lejoi reagimin e duhur ndaj shfaqjes historike të profetësisë së Muhamedit...(ata) janë

të krishterë që ose e pranuan profetësinë e Muhamedit dhe shpalljen që i ishte besuar atij, ose do ta kishin bërë këtë po t'ua lejonin rrethanat e tyre historike.

Unë do të doja të ofroj kuptimin tim të përvulur se si mund ta largojmë hutimin. Një pyetje e rëndësishme, për të cilën sqarimi i komentuesve të studiuar nga McAuliffe duhet të gjejë një përgjigje është se përse Kurani kaq shpesh dhe vazhdimisht i emërton këta njerëz të lavdëruar si *ahl al-kitāb*. A nuk duhet të ketë disa prova të qarta të shkruara që këto lavdërime janë ruajtur për ata të cilët u kthyen në Islam dhe, si rrjedhim, nuk janë më *ahl al-kitāb*? Në të gjitha ajetet e shqyrtuara këtu, dhe në ato të ngjashme, gjithmonë theksohet se këta njerëz janë në mesin ose njëri prej grupeve *ahl al-kitāb*. Nëse emërtimi *ahl al-kitāb* ka ndonjë rëndësi, atëherë ata njerëz nuk mund ta kishin braktisur traditën e tyre fetare dhe të ktheheshin në Islam. Përkthimet shkencore muslimane të studiuar nga McAuliffe e çon atë drejt pikëpamjes se njerëzit e përmendur në Kuran si të krishterë (*al-nasariy*) “nuk janë një bashkësi as historike dhe as e gjallë njerëzish që e quajnë veten të krishterë”.⁶

Një çështje e rëndësishme që e pengon këta përkthim shkencor musliman për të marrë në një kuptim gjithëpërfshirës të vargjeve përkatëse është se ata në përgjithësi mendojnë se vargjet pozitive rreth *ahl al-kitāb* u shfuqizuan më vonë. Kështu që, fjalët e mira për të krishterët “Të krishterët Kuranorë”, për të përdorur emertesën e Jane McAuliffe, duhet të kuptohen sikur u drejtohet vetëm atyre njerëzve që përqaftuan Islamin si fenë e re. Ka shumë probleme të tmerrshme rreth kësaj ideje të shfuqizimit. Për më tepër, nëse një ose dy vargje pozitive shfuqizohen, çfarë mënyre tjetër sqarimi mund të gjejmë për të asgjësuar prirjen gjithëpërfshirëse të sa e sa të tjerëve? Për më tepër, nëse vargjet pozitive janë të kufizuara aq thellësisht sa të përfshijnë vetëm ato grupe në mesin e *ahl al-kitāb* që u kthyen

6 McAuliffe, f. 287.

në Islam, siç janë Negus, ‘Abdullah Ibn Selam, ose Selman al-Fārsī, atëherë cila është rëndësia ose domethënia e gjitha këtyre vargje për ne sot?

Më thelbësisht, studiuesit tradicionalë muslimanë që kanë menduar dhe shkruar rreth këtyre vargjeve në një frymë përjashtuese, mendoj se gabimisht e kanë marrë emertesën “islam” në 3:19 dhe 85 për të nënkuptuar fenë historike të krijuar nga Profeti Muhamed. Pasoja logjike e këtij këndvështrimi të gabuar është të mendosh që kudo ku ka ndonjë lavdërim të *ahl al-kitāb* në Kuran, duhet të kufizohet vetëm tek ata që u kthyen në fenë Islamit si fe e re. Në shkrimin e përmendur më lart, unë kam arsyetuar se ky nuk është një sqarim i qëndrueshëm i atyre vargjeve. Ajo që Kurani nënkupton me “islam” në ato vargje është nënshtrimi ndaj së vërtetës së Zotit, që në mënyra të ndryshme mund të shfaqet në fe të ndryshme. Ajo që duket se qëndron në themel të këtij sqarimi të pambështetur është një lloj prirje teologjike që e sheh të vërtetën, të cilën muslimanët e shohin në Islam të jetë aq lehtë dhe e arritshme për jomuslimanët, saqë nëse ata nuk konvertohen në të, atëherë ka diçka në thelb të gabuar në çiltërsinë dhe fenë e tyre. Ky kuptim nuk vëren se pasuesit e traditave të tjera janë po aq rehat në shtëpinë e tyre fetare dhe nuk shohin ndonjë arsye pse ata duhet të kthehen në një traditë tjetër. Ky sqarim nuk arrin të kuptojë se e vërteta, veçanërisht e vërteta fetare, është aq e ndërlikuar dhe e shumëanshme, saqë të presësh që të tjerët të gjejnë me lehtësi të vërtetën që gjen dikush tjetër në fenë e vet, duket të jetë edhe e papjekur dhe e paarsyeshme.

Duke iu kthyer vargut të fundit të Kuranit, që na çoi në këto vërejtje të përgjithshme teologjike dhe mënyra përkthimi, do të doja të ofroj sqarimin e mëposhtëm të vargjeve pohuese të Kuranit ku, për shembull, në 5:83 lexojmë se: “Kur të dëgjojnë atë që i është shpallur të Dërguarit, do t’i shohësh sytë e tyre të zhytur në lot, sepse ata e njohin të Vërtetën [në atë shpallje]”. Ajo

që unë kuptoj është se këta janë hebrenj ose të krishterë që nuk janë kthyer në Islam, prandaj ata quhen ende *ahl al-kitāb*, dhe megjithatë, ata mund të shihnin elemente ose fara të së vërtetës, përkushtimit dhe fesë në Kuran ose në sjelljen e Profetit.

Përfundimi

Si përfundim, mendoj se sqarimet e *ahl al-kitāb* përgjatë linjave të këshilluara mund të jenë të dobishme për angazhimin ndërfaqetare. Ata e njohin të vërtetën dhe fuqinë shpëtimtare të feve të tjera, besimet dhe praktikat e të cilave janë të ndryshme nga tonat, por ende plotësisht kuptimplotë dhe frymëzuese, fetare dhe morale për ta. Kuptimi tradicional i *ahl al-kitāb* është përjashtues dhe si rrjedhim një pengesë për marrëdhëniet ndërfaqetare. Një sqarim më i arsyeshëm i tekstit ofron një ndihmë të madhe për angazhimin ndërfaqetare, pasi ai përforcon lidhjet e përbashkëta të përkatësisë së udhëzimit të Zotit (*kitāb* në kuptimin e tij më të gjerë) dhe në të njëjtën kohë lejon kuptime të ndryshme të atij udhëzimi, sipas traditave tona të ndryshme fetare. Është mbresëlënëse se ky sqarim i arsyeshëm përputhet më mirë me kuptimin e mirëfilltë të vargjeve pohuese për *ahl al-kitāb*, ndërsa sqarimi tradicional i kufizon vargjet thellësisht në disa shembuj të grupeve të *ahl al-kitāb* që u kthyen në Islam.



10. Njerëzit e Shkrimit të Shenjtë: Një përgjigje kristiane

Pim Valkenberg

TEMA: Shtrimi i pyetjes se “Kush janë ‘ithtarët e librit?’” nënkupton një kategori të gjerë... hebrej dhe të krishterë. Në fakt, megjithatë, Kurani e kufizon përdorimin e kësaj kategorie vetëm te hebrejtë dhe të krishterët. Kjo nuk e përjashton mundësinë e një grupi më të gjerë njerëzish, por ndërsa një dijetar i krishterë lexon Kuranin, në fakt ai nuk gjen një grup më të gjerë për ta trajtuar. E megjithatë, pikëpamja *ahl al-kitāb* përmban një paqartësi të qëllimshme që lë të kuptojë se nuk është paraprakisht e qartë se kush i përket dhe kush nuk i përket kësaj pikëpamjeje. Kjo është pikërisht ajo që nga ana teologjike Kurani dëshiron ta marrim parasysh dhe që i krishteri mund ta njohë si një pranim të rëndësishëm paralel me Dhiatën e Re.

Përgjigja ime ndaj kapitullit të Dr. Akramit për *ahl-al-kitāb* do të përqendrohet në dy anë. Së pari, dua t'i përgjigjem asaj që ai ka për të thënë në lidhje me kuptimin e termit “Ithtarët e librit” ose - siç parapëlqej unë të them - “Ithtarët e Shkrimeve të shenjta”. Së dyti, unë dua të diskutoj disa nga tekstet qendrore në dy sure të Kuranit, që në mënyrë të qartë përfshihen në diskutime me

të krishterët si pjesë e Njerëzve të Shkrimeve të shenjta. Të diskutimin tim të këtyre teksteve, unë do të përdor kryesisht një autor islam për të cilin jemi të interesuar si Dr. Akrami ashtu edhe unë, domethënë dietari iranian 'Allamah Sejid Muhamed Husejn el-Tabataba'i, libri i të cilit *el-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān* (botuar në 1973) konsiderohet nga shumë njerëz si një nga sqarimet më të rëndësishme bashkëkohore të Kuranit.¹

Përkthimi i *Ahl al-Kitāb* si *Ithtarët e librit* ose *Ithtarët e Shkrimit*

Fjalët arabe *ahl al-kitāb* zakonisht përkthehen nga studiuesit muslimanë dhe perëndimorë si "Ithtarët e Librit". Të krishterët, hebrenjtë dhe muslimanët gjithashtu e përdorin këtë emertesë mjaft shpesh, kur duan të tregojnë se çfarë kanë të përbashkët të tre fetë: ata janë "ithtarë të librit". Pra, mund të përdoret si një paralele me ato që ndonjëherë quhen "fetë qiellore" në teologjinë islame, ose në ditët e sotme më shpesh "fetë abrahamike". Megjithatë, unë do të doja të kthehesha te zanafilla Kuranore e kësaj shprehjeje, pasi mendoj se theksi mbi ato që kanë të përbashkëta të treja fetë nuk i përgjigjet rrethanës së zhurmshme, në të cilën përdoret kjo emertesë në Kuran.

Fjalët arabe *ahl al-kitāb* së bashku formojnë nga ana gramatikore atë që quhet *status constructus*, ose një gjendje e ndërtuar, në të cilën një emër (*ahl*, që do të thotë "njerëz" ose "familje") ndryshohet ose cilësohet nga një emër i dytë, në këtë rast *kitāb*, që në thelb do të thotë "diçka e shkruar". Meqenëse të dyja fjalët janë mjaft të zakonshme dhe kanë shumë ngjyrimë kuptimore, është e rëndësishme që së pari të shikojmë më nga afër dhe secilën veçmas. Fjala *ahl* në thelb do të thotë "njerëz" ose "familje". Sidoqoftë, në pjesën e parë të një gjendjeje të ndërtuar

1 Unë gjeta në një përkthim në anglisht të sureve të para të këtij komenti përmes www.shiacource.com/almizan/.

mund të nënkuptojë gjithashtu “i vlerë” ose “i merituar”. Fjalori i fundit Arabik-Anglisht i Përdorimit Kuranor jep dy shembuj: *ahl al-dhikr* që do të thotë “ata që kanë dituri” (Kuran 16:43) dhe *ahl al-nār* që do të thotë “banorët e ferrit” (Kuran 38 :64).²

I njëjti fjalor jep jo më pak se trembëdhjetë kuptime për fjalën *kitāb*, nga të cilat më të rëndësishmet janë: shkresë e shkruar; letër; regjistrimi hyjnor i gjithçkaje që ndodh, ose i çdo njeriu; shpallje, veçanërisht librat e shpallur si Tora, Dhiata e Re dhe Kurani; mësim; urdhëresë; kohë e caktuar.³ Pra, është mjaft e qartë se fjala *kitāb* shpesh herë nënkupton një zanafillë hyjnore. Sipas fjalëve të Daniel Madigan, autor i hyrjes mbi “librin” Enciklopedia e Kuranit: “Në përdorimin Kuranor fjala përfaqëson një veprimtari thelbësisht hyjnore dhe përdoret shumë rrallë për shkrimin nga dora e njeriut.”⁴ Për shkak të kësaj marrëdhënie me shpalljen hyjnore, Madigan arsyeton se përkthimi “libër” nuk i jep të drejtë aq sa duhet prapavijës së ndërlikuar të këtij elementi ndërtues. Në vend që të themi “libër”, përkthimi “shkrime të shenjta” mund të jetë më i drejtë, edhe pse mund të mbartë gjithashtu kuptimet hebraike dhe të krishtera të shkrimeve të shenjta brenda përdorimit Kuranor. Në këtë pikë është e rëndësishme të shtohet se Kurani shpesh i drejtohet vetes si *kitāb*. Kurani shpesh shfaq një vetë-referencë të tillë në rreshtat fillestarë të shumë sureve që duket se përmbajnë një shpallje të rëndësishme për veten, për shembull fillimi i asaj që Madigan e quan “teksti i duhur” në Kuran 2:2: “ky është *kitāb* për të cilin nuk ka dyshim, udhërrëfyes për ata që i frikësohen Zotit.”⁵

2 Elsaid M. Badawi, Muhammad Abdel Haleem, *Fjalori Arabisht – Anglisht i Përdorimit të Kuranit* (Leiden: Brill, 2008) s.v. ehl, f. 61.

3 *Fjalori Arabisht – Anglisht i Përdorimit të Kuranit*, s.v. kitāb, f. 796-98.

4 Daniel Madigan, “Libri” në: *Enciklopedia e Kuranit*, ed. Jane Dammen McAuliffe, vëll. I (Leiden: Brill, 2001), f. 242-51.

5 Madigan, “Libri”, f. 249. Shih gjithashtu Daniel Madigan, *Vetë-përftyrimi Kuranor: Shkrimi dhe Eprori në shkrimet e shenjta Islame* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001).

Më lejoni të sjell përfundimin e Madiganit: “Emertesa *kitāb*, pra, nuk tregon se Kurani duhet kuptuar si tekst i llojit qark i mbyllur teksti, ligje dhe rregulla me shkrim; ajo gjuhë është përdorur në vetvete shumë kohë përpara se të mbyllet ose të shkruhet. Bashkësia muslimane e përdori të njëjtën emertesë, ndërkohë që e ruante tekstin kryesisht përmes fjalës së gojës. Fjala *kitāb* më tepër shpreh një pretendim për zanafillën e fjalëve në gojën e Profetit: ato janë *kitāb* sepse vijnë nga Zoti, nga mbretëria e dijes dhe fuqisë së Zotit, siç janë shënjuar me shkrim.”⁶

Do të ishte mjaft tërheqëse të vazhdohej më tej dhe të hetohej fakti që Kurani, pavarësisht vetë-njëjtësimit të tij si *kitāb*, është pranuar dhe përçuar kryesisht gojarisht. Pra, përvoja e Kuranit ishte që në fillim, dhe për shumë muslimanë është ende, kryesisht një përvojë dëgjimore ose zanore, siç thotë Angelika Neuwirth, ose sipas shprehjes së Jane Dammen McAuliffe, “Kurani është kryesisht tingull, jo shkrim.”⁷ Megjithatë, ne e lëmë këtë mënjane tani për tani dhe përqendrohemi në kuptimin e kombinimit *ahl al-kitāb*.

Më lejoni të filloj me disa të dhëna të thjeshta. Kombinimi i këtyre dy fjalëve, *ahl* dhe *kitāb*, mund të gjendet në tridhjetë e një ajete të Kuranit. Ndërtime të ngjashme si “atyre të cilëve u janë dhënë shkrimet e shenjta” mund të gjenden gjithashtu, pra ideja themelore në Kuran përmendet rreth dy herë më shpesh.⁸ Shumica e këtyre të përmendurave siç duket ndodhin në rrethana diskutimesh, fillimisht me fiset beduin në Mekë,

6 Madigan, “Libri”, f. 250-51.

7 Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike: ein Europäischer Zugang* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010), f. 169; Jane Dammen McAuliffe, “Hyryje”, në *Shoqëruesi Kuranor i Kembrixhit* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), f. 1-20, citat f. 6.

8 M. Sharon, “Njerëzit e librit”, në: *Enciklopedia e Kuranit*, ed. Jane Dammen McAuliffe, vëll. 4 (Leiden: Brill, 2004), fq. 36-43 numëron 31 vargje; Sidney Griffith, në *Bibla në Arabisht: Shkrimet e Shenjta të “Njerëzve të Librit” në gjuhën e Islamit* (Princeton dhe Oxford: Princeton University Press, 2013) përmend “rreth pesëdhjetë e katër herë” (f. 29). Ismail Albayrak, “Njerëzit e Libri në Kuran,” *Studime Islame* 47:3 (2008), f. 301-325, jep një listë me 33 shprehje të ngjashme në faqen 302.

dhe më vonë kryesisht me hebrenj dhe/ose të krishterë në Medinë.⁹

Mendoj se Angelika Neuwirth na jep një përjasje më të ndritshme për atë që saktësisht është në rrezik lidhur me këto shtjellime. Sipas saj, teksti i parë që përmend këtë shtjellim vjen nga një sure mekase, 29:46 “[Besimtarët] arsyetojnë në mënyrën më të mirë me ithtarët e shkrimeve të shenjta, përveç atyre që veprojnë padrejtësisht. Thuaj: “Ne besojmë në atë që na është shpallur neve dhe në atë që të është shpallur ty; Zoti ynë dhe i juaji është një [dhe i njëjti]; ne jemi të përkushtuar ndaj Tij.”¹⁰ Neuwirth thotë: “Emri *ahl al-kitāb*, i paraqitur këtu për ithtarët e feve të tjera mund të jetë befasues, sepse duket se ngjall një veçori të përbashkët të bashkësisë Kuranore. Edhe pse në këtë pikë nuk ka ende një sugjerim për zhvlerësim të nënkuptuar, shprehja mund të përfaqësojë një vetëreferencë nga hebrenjtë dhe/ose të krishterët, që mund të jetë e përshtatshme pikërisht si një tregues i dallimit më të rëndësishëm: [shpalljen] hebreo-kristiane tashmë të shkruar, kundër fjalës së Zotit në Kuran përmes gojtarisë”.¹¹ Pra, sipas Neuwirth-it, emertesa përdoret pa ndonjë ngjyrim mohues në këtë tekst të hershëm, por njëkohësisht tashmë tregon praninë e një debati mes hebrenjve dhe të krishterëve, ku si njëra palë si tjetra pretendojnë se zotërojnë një version të shkruar dhe për rrjedhojë të besueshëm të shpalljes së Zotit, si dhe bashkësisë së Kuranit që pretendon një pozitë të barabartë besueshmërie për shpalljen e vet, e cila nuk ishte shkruar ende.

9 Shih Albayrak, “Ithtarët e librit në Kuran”, f. 305-308 (periudha e Mekës) dhe fq. 308-318 (periudha e Medinës).

10 Kuran 29:46; Anglishtja sipas: Kuranit. Një përkthim i ri nga M.A.S. Abdel Haleem (Oxford – Nju Jork: Oxford University Press, 2004, 2010) f. 255.

11 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, fq. 145: “Die hier eingeführte Benennung der Angehörigen anderer Religionen als ehl al-kitāb muß erstaunen, da sie ein auch von der koranischen Gemeinde geteiltes Gemeinde geteiltes. Weil an dieser Stelle noch keine abwertende Einschätzung mitschwingt, könnte der Ausdruck eine Selbstbezeichnung der Juden und/oder Christen wiedergeben, die vielleicht gerade als Hinweis auf den wichtigsten Unterschied gelegen kam: die jüdisch-christliche Schriftlichkeit gegenüber der koranischen Mündlichkeit des Gotteswortes”.

Në suret e mëvonshme që iu shpallën profetit Muhamed në Medinë pas *hijra* ose shpërnguljes së tij (622 e.s.) nga Meka, *ahl al-kitāb* përmendet më shpesh me një natyrë më armiqësore. Disa nga këto armiqësi qartazi u drejtohen hebrenjve – për shembull në suren e dytë el-Bekare – ndërsa të tjerat u drejtohen qartazi të krishterëve – për shembull në suren e tretë Al Imran – ndërsa përmendjet e tjera s’janë dhe aq të qarta se cilit prej dy grupeve i drejtohen.¹² Në këto tekste, bëhet e qartë se emertesia *ahl al-kitāb* pranon se hebrenjve dhe të krishterëve u është dhënë një shkrim i shenjtë nga Zoti, por kjo nuk do të thotë se ata mund të pretendojnë zotërimin e këtij shkrimi. Përkundrazi, ata nuk kanë jetuar sipas asaj që u ka besuar Perëndia. Kjo tregohet në shprehje të tilla si “Flakeni Librin e Zotit pas shpine” (2:101); ata “e fshehin me vetëdije të vërtetën” (2:146) dhe në fund ata “e fshehin shkrimin e shenjtë që Zoti e zbriti dhe e shesin për një çmim të ulët” (2:174). Pra, fjalët *ahl al-kitāb* nuk tregojnë aq shumë atë që zotërojnë hebrenjtë dhe të krishterët, sesa ç’tregojnë për atë që shpesh ata e kanë humbur.

Në përkthimin e emertesës, do të doja të ndiqja këshillën e Daniel Madigan për të përdorur “shkrime të shenjta” në vend të “Librit”, për dy arsye. Së pari, “shkrim i shenjtë” shpreh më mirë mendimin teologjik të përfshirë në emertesën Kuranore. Së dyti, ai shmang çdo përmendje ndaj një objekti që zakonisht është në zotërim të dikujt, pasi kjo është ajo që Kurani e mohon në mënyrë të qartë. Për këtë arsye, unë parapëlqej “Ithtarët e Shkrimeve të shenjta” përpara “Njerëzve të Librit”, pasi fjala e përcaktuar *Libri* ende lë të kuptojë një send në zotërim, kurse ndjesia e ashpër në Kuran është se hebrenjtë dhe të krishterët nuk e kanë më atë (librin) qëkur ata e kanë fshehur ose e kanë shitur, madje e kanë shtrembëruar apo e kanë shkruar me duart e tyre (Kuran 3:78; 2:79).¹³ Për të cituar edhe njëherë Daniel Madigan, “Ahl al-kitāb ndoshta nënkupton ata njerëz që nuk u është dhënë zotërimi,

12 Albayrak, “Ithtarët e librit në Kuran”, f. 308.

13 Albayrak, “Ithtarët e librit në Kuran”, f. 311, jep më shumë referenca.

por më tepër mundësia e depërtimit brenda njohurive, urtësisë dhe gjithëpushtetit të Zotit.”¹⁴ Ndërsa Kurani e njuh këtë mundësi depërtimi, ai i jep emertesës një kthesë armiqësore në të njëjtën kohë, që është: sipas Dr. Sidney Griffith, një përmasë shpesh e pa vënë re, e ligjërimeve Kuranore.¹⁵

E kuptoj se deri tani mund të kem lënë të kuptohet se emertesa “Ithtarët e Librit” është pothuajse një emertesë e ashpër. Kjo nuk është e pasaktë, por në të njëjtën kohë paqartësia që shfaq Kurani kur u drejtohet njerëzve të shkrimeve të shenjta gjithashtu nënkupton se ai shpesh bën dallime. Ky “qëndrim pjesor” është vërejtur nga Dr. Akrami në kapitullin e tij si vijon: “Ideja kryesore këtu duket se është të bëhet dallimi ndërmjet dy grupeve të *ahl al-kitāb*: atyre që janë moralisht të drejtë dhe atyre që u shkaktojnë muslimanëve shtypje dhe padrejtësi.”¹⁶ Disa nga tekstet pohore bëjnë një përjashtim mohues, për shembull teksti nga sureja 29 që e përmendëm: “[Besimtarët], arsyetojnë vetëm në mënyrën më të mirë me ithtarët e librit, përveç atyre prej të cilëve veprojnë padrejtësisht.” Shpesh herë, Kurani e dallon sjelljen e mirë në mes të një qasjeje përgjithësisht të rëndësishme – më qartë në fund të sures së tretë: “Disa nga ithtarët e librit besojnë në Zot, në atë që të është zbritur ty, dhe në atë që u është zbritur atyre; duke u përlulur para Zotit, ata kurrë nuk do ta shisnin shpalljen e Perëndisë për një çmim të ulët. Këta njerëz do të kenë shpërblimin e tyre te Zoti i tyre, Allahu është i shpejtë në llogari.”¹⁷

Një nga pikat e kontestuara ashpër në traditën e shpjegimit musliman të shkrimeve të Kuranit (*tafsīr*) është pyetja nëse këta

14 Madigan, “Libri”, f. 247.

15 Griffith, *Bibla në arabisht*, 24; shih gjithashtu Id., “Al-Našara in the Qur’ān: A Hermeneutic Reflection”, në: *Perspektiva të reja mbi Kuranin: Kurani në kontekstin historik të tij*, 2ed. Gabriel Saïd Reynolds (Londër dhe Nju Jork: Routledge, 2011), f. 301-22.

16 Shih kapitullin. 10, f. 81. Për një shtjellim të kohëve të fundit të kësaj ideje, shih Jerusha Tanner Lamptey, *Never Wholly Other: Teologjia Muslimane në Pluralizmit Fetar* (Oxford - Nju Jork: Oxford University Press, 2014).

17 Kurani 3:199 përkthimi Abdel Haleem.

njerëz “të mirë” të Librit ende janë hebrenj apo të krishterë, apo në fakt vetëm ata hebrenj dhe të krishterë që janë kthyer në Islami.¹⁸ Mund të jetë më mirë të thuhet se emertesa “Njerëzit e Shkrimeve të shenjta” nuk është një emertesë armiqësore, por më tepër një emertesë sqaruese. Kurani e pranon pretendimin e hebrenjve dhe të krishterëve se ata zotërojnë *kitāb*, por e përdor atë kundër tyre: nëse me të vërtetë zotëroni atë që ju është shpallur nga Zoti, atëherë duhet të silleni në përputhje me rrethanat dhe t’i besoni aftësisë së Zotit për shpallje, në vend që t’i besoni traditës tuaj. Në këtë kuptim, kritika e Kuranit mund t’i afrohet kritikës së fesë nga teologu i njohur zviceran Karl Barth, që merret me traditën e shpjegimit.¹⁹

Përfundimi im për këtë çështje të parë: Unë mendoj se përkthimi i zakonshëm “Ithtarët e librit” mund të sjellë dy keqkuptime dhe për këtë arsye duhen shmangur. Keqkuptimi i parë është se “Libri” është diçka e shkruar, ndërsa fjala *kitāb* nënkupton zanafillën dhe epersinë hyjnore në vend të paraqitjes apo ruajtjes me shkrim.²⁰ Keqkuptimi i dytë është se “Ithtarët e X-it” duket sikur nënkupton se këta njerëz e zotërojnë X-in, gjë për të cilën Kurani dyshon. Kjo është arsyeja pse disa sqarues nuk përdorin shprehjen e zakonshme “Ithtarët e Librit”, por variante të tilla si “Ithtarët e Shkrimeve të shenjta” ose “Njerëzit e shpalljeve të mëparshme”.²¹ Prandaj, termi “Ithtarët e Shkrimeve të shenjta” parapëlqehet si një emertesë që tregon më qartë zanafillën hyjnore të *kitāb*-it, duke mos paragjykuar

18 Shih Mahmoud M. Ayoub, *Kurani dhe shpjeguesit e tij*, vëllimi II: *The House of Imran* (Albany N.Y.: State University of New York Press, 1992), f. 414-15.

19 Unë e kam shtjelluar këtë aspekt në artikullin tim “Kritika krahasuese: Kurani dhe Karl Barth” në *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* (Numri i veçantë 1, 2017), bazuar në leksionin tim al-Alwani (shkurt 2014 dhe) leksion në Frankfurt, Gjermani (shtator 2014).

20 Shih Madigan, Vetprezantimi i Kuranit, f. 75.

21 “Njerëzit e Shkrimit” në Kuranin e lavdishëm përkthyer nga Mohammed Marmaduke Pickthall (Elmhurst N.Y.: Tahrike Tarsila Qur'an 2006); “Njerëzit e shpalljeve të mëparshme” nga përkthyesit e Sejid Kutbit, *Në hijen e Kuranit* (fi Zilāl al-Kuran), përkthyer dhe redaktuar nga Adil Salahi dhe Ashur Shamis (Leicester: The Islamic Foundation, 1999, rev. ed. 2003).

marrëdhënien e saktë midis *kitāb*-it të shpallur dhe njerëzve që e marrin atë.

Njerëzit e Shkrimeve të shenjta në suren *Al 'Imran*, e shpjeguar nga *el-Tabataba'i*

Ka dy arsye kryesore për t'u përqendruar në tekstet rreth Ithtarëve të Shkrimeve të shenjta në suren e tretë të Kuranit. Në radhë të parë, vetëm kjo sure përmban 12 nga 31 të përmendurat e Ithtarëve të Shkrimeve të shenjta në Kuran. Në radhë të dytë, është një nga suret që besohet se i drejtohet posaçërisht të krishterëve. Më saktësisht, *mufassir* ose komentatori i famshëm musliman Al-Tabari përmend gjashtëmbëdhjetë thënie për *ahl-al-kitāb*, që mund të njëjtësohen si hebrenj ose të krishterë, trembëdhjetë që mund të njëjtësohen si hebrenj (nganjëherë të kombinuara hebrenjtë ose të krishterët) dhe vetëm dy që mund të njëjtësohen si të krishterë. Njëra prej këtyre të djave është teksti i sures 29: "Arsyeto me ithtarët e shkrimeve të shenjta vetëm në mënyrën më të mirë" (29:46). Tjetra me sa duket ka parasysh të krishterët, duke qenë se flet për doktrinën e krishterë: "O ithtarë të shkrimeve të shenjta, mos e teproni në fenë tuaj dhe mos thoni asgjë për Zotin përveç të vërtetës: Mesaja, Krishti, biri i Maries, nuk ishte asgjë më shumë se një i dërguar i Zotit, Fjala e Tij drejtuar Maries dhe një Frymë prej Tij. Pra, besoni në Zotin dhe të dërguarit e tij dhe mos flisni për një "Trini" – ndalojeni [këtë], kjo është më mirë për ju - Zoti është vetëm një Zot, Ai është shumë më lart se të paturit një djalë, çdo gjë në qiej dhe tokë i përket Atij dhe Ai është më i miri për t'u besuar."²²

Ndërsa tekstet që do të marr në shqyrtim nga sureja e tretë sipas traditës thuhet se u drejtohet ose të krishterëve

22 Kurani 4:171 përkthimi Abdel Haleem. Unë do të preferoja ta përkthej *wa lā taqilū thalāthatun* si: "Mos thuaj "tre" pasi fjala thalātha do të thotë "tre" dhe jo "Trini" (që do të ishte *thālūth*).

ose hebrejve, rrethanat dhe përmbajtja e kësaj sureje e bëjnë më të mundshme që, të paktën një pjesë e saj t'u drejtohet të krishterëve, edhe pse hebrejtë nuk përjashtohen këtu.

Për të shqyrtuar më nga afër disa nga këto tekste, unë ndjek një nga *mufassirūn*, ose shpjguesit më të shquar bashkëkohorë të Kuranit nga këndvështrimi shi'it. (Pra, ky kapitull dhe ai i Dr. Akrami-t, që i paraprin atij kanë një themel të përbashkët.²³)

Tafsīr, që unë zgjedh ta quaj *Al-Mizān*, ose “drejtpeshimi”, është shkruar nga ‘Allamah Sayyid Muhamad Huseyn al-Tabataba’i dhe botuar në 1970.²⁴ Vetë Mahmoud Ayoub, një teolog shi'it, e përdor këtë shpjegim si një nga burimet kryesore në antologjinë e tij angleze: *Kurani dhe shpjguesit e tij*, vëllimi i dytë i së cilës shqyrton suren e tretë.²⁵ Dr. Ayoub e përshkruan shpjegimin e Tabataba’i teksta u drejtohet intelektualëve të rinj muslimanë, të cilët i qasen Kuranit “nga këndvështrime filozofike, sociologjike dhe tradicionale”.²⁶ Jane Dammen McAuliffe e përfshiu edhe Tabataba’i në antologjinë e saj mbi të krishterët Kuranorë dhe në një farë mënyre shtjelloi ndihmesën e tij.²⁷

Tabataba’i lindi në vitin 1903 në Tabriz dhe studioi në qytetin e shenjtë të Naxhafit në Irak, ku u përqendrua në filozofi. Më vonë ai dha mësim në Kum, ku bashkërendoi studimin e

23 Dr. Amir Akrami gjithashtu përdori veprën e Tabataba’i-t në një artikull interesant, që është botuar së fundmi si pjesë e serisë së dialogëve Ndërtimi i Urave. Shih Seyed Amir Akrami, “E veçanta dhe e përgjithshmeja në Kuran”, në: David Marshall, ed., *Communicating the Word: Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam* (Washington D.C.: Georgetown University Press, 1991), f. 85-89.

24 Titulli i plotë është: Sejjid Muhamed Husejn el-Tabataba’i, *El-Mizān fi Tefsīr al-Kuran* (Bejrut 1973-74). Përkthimi në anglisht mund të gjendet në: www.shiasource.com/al-mizan/

25 Mahmud M. Ayoub, *Kurani dhe shpjguesit e tij*. Vëllimi II: *Shtëpia e 'Imranit* (Albany N.Y.: State University of New York Press, 1992).

26 Mahmud M. Ayoub, *Kurani dhe shpjguesit e tij*. Vëllimi I (Albany N.Y.: State University of New York Press, 1984), f. 7.

27 Jane Dammen McAuliffe, *Të krishterët Kuranorë: Një zbërthim klasik dhe modern i shpjegimeve* (Cambridge - New York - Melbourne: Cambridge University Press, 1991), fq. 85-89.

filozofisë me qasjen mistike, siç sqarohet në veprat e Mulla Sadrës. Ai gjithashtu shkroi për misticizmin krahasues dhe një studimin krahasues të feve. Shpjegimet e tij përpiqen të respektojë lidhjet midis vargjeve të veçanta, më shumë seç është e zakonshme në traditën *tafsīr* dhe ai është i vëmendshëm si në anën gramatikore, ashtu edhe në atë filozofike. Shpjegimet tradicionale ai i sjell përmes literaturës së hadithit, por e bën këtë në një paragraf të veçantë. Në vend që të shtjellojë qasjen ndaj Kuranit, që Tabataba'i mbron në parathënien e trajtesës të tij, më lejoni të shkoj te teksti i parë mbi Ithtarët e Shkrimeve të shenjta, te sureja e tretë: *Shtëpia e Imranit*. Një varg mjaft i famshëm nga kjo sure, 3:64, njihet si vargu “Fjala e Përbashkët” dhe ia ka dhënë emrin e vet një nisme dialogu të kohëve të fundit nga një grup i madh udhëheqësish fetarë muslimanë, në përgjigje të fjalimit të Papa Benediktit në Regensburg. Ky varg dhe Forumi i fundit Muslimano-Katolik, i themeluar në përgjigje të tij meriton vëmendje. Teksti i ajetit “fjala e përbashkët” në Kuran është si vijon: “Thuaj: ‘O ithtarë të librit, le të mbërrojmë te një thënie që është e përbashkët për ne të gjithë: ne adhurojmë vetëm Zotin, që është një e s’bëhet dy, dhe askush prej nesh nuk i afron të tjerët përkrah Perëndisë si zotër.’ Nëse ata largohen, thuaji: ‘Dëshmoni përkushtimin tonë ndaj Tij’”.²⁸ Edhe pse përkthimi “një fjalë e zakonshme” është bërë mjaft e përhapur, unë parapëlqej t’i përkthej fjalët arabe *kalīmatin sawā’in* si “një deklaratë të paanshme” ose “një deklaratë e drejtë”.

Në këtë varg Muhamedi thirret për t’i nxitur “Njerëzit e Shkrimeve të shenjta” të dalin me një deklaratë, që përputhet me disa nga parimet qendrore të besimit musliman: ne

28 Përkthimi sipas M.A.S. Abdel Haleem, *The Qur'an: English Translation and Parallel Arabic Text* (Oxford: Oxford University Press, 2010), f. 59. Diskutimi im për këtë varg është zhvilluar për një konferencë rreth procesit të Fjalës së Përbashkët në Institutin Mater Dei në Dublin, dhjetor 2013. Shih artikullin tim, “Një fjalë e zakonshme apo një fjalë drejtësie?” në “E ardhmja e dialogut ndër fetarë”: *Muslim-Christian Encounters through A Common Word* (Cambridge University Press, 2018), fq. 192-203.

adhurojmë vetëm një Zot, pa ortak dhe askush nuk duhet të merret si Zot përveç Zotit. Megjithatë, në të njëjtën kohë ajeti me sa duket parashikon një rrethanë, në të cilën deklarata të tilla përkatëse nuk do të jenë të mundshme, pasi vazhdon me: “Nëse ata largohen, thuaji: dëshmoni se ne jemi ata që i jemi dorëzuar Zotit”. Fjala e fundit është e paqartë në tekstin origjinal, pasi fjala *muslimūn* mund të nënkuptojë “ata që i janë dorëzuar Zotit”, por gjithashtu “muslimanët”. Është e qartë se ky tekst flet për dy palë, dhe është gjithashtu e qartë se ata përpiqen të pajtohen, por ndoshta nuk do të kenë sukses në këtë, pasi vargjet menjëherë para kësaj përmendin mundësinë që pala tjetër të largohet.

Kjo ftesë për të dalë me një deklaratë të drejtë është fjala e fundit në pleqnimin ndërmjet Profetit Muhamed dhe një dërgate të krishterësh nga Nexhrani, të cilët e vizituan atë në Medinë për të hetuar mendimin e fesë së re rreth Krishtit. Pas disa bisedave mbi Kristologjinë dhe njëjtësinë e muslimanëve të vërtetë, atyre që i nënshtrohen Zotit, Muhamedi e fton dërgatën që t’i dorëzohet Zotit, por ata deklarojnë se tashmë e kanë bërë këtë duke qenë të krishterë. Muhamedi përgjigjet – sipas mësimit tradicional të Al-Wāḥidī’ – se tre gjëra i pengojnë ata që të jenë *muslimūn* të vërtetë, domethënë: mëtimi se Zoti ka një djalë, adhurimi i kryqit dhe ngrënia e mishit të dërrit.²⁹ Sipas Al-Wāḥidī’, Muhamedi propozon për ta lënë Zotin të vendosë mes dy palëve në një sprovë (*mubāhala*), që lidhet me vargun 61 – por kur të krishterët nuk pranojnë, Muhamedi i fton ata në të ashtuquajturën “fjala e përbashkët”.

Sipas një tradite të mëvonshme, Muhamedi përdor rrethanën në të cilën të krishterët nga Nexhrani nuk janë të sigurt për rastin e tyre, për të vendosur një taksë mbi ta.³⁰ Është mjaft e qartë se kjo traditë e mëvonshme përdoret si shfajësim për një rrethanë, në

29 *Asbāb al-Nuzūl* (Komente të Mëdha mbi Kuranin e Shenjtë) të Al-Wāḥidī, përkthyer nga Mokrane Guezzou, (Louisville KY: Fons Vitae, 2008), f. 44.

30 *Asbāb al-Nuzūl* i El-Wāḥidī, f. 49.

të cilën të krishterët i njohin Muslimanët si eprorë të tyre, duke u pajtuar të paguajnë taksën *jizya*. Megjithatë, në Kuran, ata largohen dhe i shmangen sfidës. Kjo shmangie përmendet edhe një herë në ajetin e zakonshëm të fjalës: “Nëse ata largohen, thuaji: dëshmoni se ne jemi ata që i jemi dorëzuar Zotit”. Kur ajeti, fjala e zakonshme lexohet në dritën e asaj tradite, ndonëse i thënë gojarisht është i barazvlefshëm me taksën *jizya*: të krishterët duhet të pranojnë se Muhamedi ka thënë të vërtetën rreth asaj se ç’do të thotë të jesh *muslimūn*, ata që i nënshtrohen Zotit. Nëse të krishterët dhe muslimanët kanë ndonjë fjalë të përbashkët këtu, kjo është sepse të krishterët pranojnë se muslimanët me të drejtë kanë rrëfyer fjalën e vërtetë të njëshmërisë së Zotit. Prandaj, disa dijetarë muslimanë i referohen besimit islam ose *shahāda* si një shpjegim të asaj që nënkuptohet këtu.

Por çfarë thotë Tabataba’i për këtë ajet? Ai shqyrton vargjet 64-78, në të cilat fjalët *ahl al-kitāb* janë përdorur shtatë herë si një njësi tekstuale. Ndryshe nga tradita që sapo përmenda, ai thotë se fjalët lënë të kuptojmë se flitet për të gjithë njerëzit e Shkrimeve të shenjta në përgjithësi dhe jo vetëm për të krishterët.

Një tjetër anë interesante është se ai tërheq vëmendjen për kuptimin etik të “fjala e përbashkët”: të arrish te një fjalë do të thotë të bashkohesh rreth kuptimit të asaj fjale, duke vepruar sipas saj.³¹ Ai thotë: “Ajete i thërret njerëzit e shkrimeve të shenjta jo për monoteizëm me fjalë, por me vepra”. Pra, ka të bëjë me atë që kërkon nënshtrimi ndaj Zotit në jetën e përditshme. Në fakt, Tabataba’i jep një shpjegim politik të këtij vargu: askush nuk duhet të mbizotërojë mbi tjetrin - vetëm Zoti është Zot. Kjo duket të ketë qenë e rëndësishme në një rrethanë në të cilën Shahu ende sundonte në Iran, para revolucionit. Në fund të shënimit rreth këtij ajeti, Tabataba’i thotë: “Zotërimi i takon vetëm Allahut, nuk ka Zot tjetër përveç Tij. Pra, nëse një njeri e vendos veten nën sundimin e një njeriu tjetër si ai..., një

31 Sejid Muhamed Husejn el-Tabataba’i, *El-Mizān fi Tefsīr al-Kuran*, më 3:64- 78, përkthim në anglisht në www.shiasource.com/al-mizan/.

propozim i tillë... nuk mund të pranohet kurrë nga ai që ia ka dorëzuar veten Allahut”.³²

Vargu 65 menjëherë vazhdon me një tjetër thirrje drejtuar Ithtarëve të Shkrimeve të shenjta: “Pse po haheni për Abrahamin, kur Teurati dhe Ungjijtë u shpallën vetëm pas vdekjes së tij? Nuk e kuptoni?”. Ky është një nga ajetet që pasqyron një rrethanë, në të cilën hebrenjtë dhe të krishterët nuk pajtohen rreth trashëgimisë që ata e synojnë. Ata pretendojnë se janë ndjekës të Shkrimeve të shenjta, por në fakt nuk kanë njohuri për atë çka ata synojnë. Unë kam shpjeguar se pretendimi i zotërimit të diturisë së shpalljes është në fakt ajo që pleqnohet në emertesën *ahl al-kitāb*. Pra, pretendimi i tyre se Abrahami ishte hebre ose i krishterë “erdhi nga padija, jo nga harresa”.³³ Kjo do të thotë se ata nuk kishin njohurinë e duhur për Abrahamin. Në këtë pikë, Tabataba’i e bën të qartë se fjala *musliman* tek “Ibrahim ishte musliman” natyrisht nuk nënkupton një ndjekës të Profetit të Islamit - kjo do të ishte një formë e ngjashme padije - por dikujt që i nënshtrohet Zotit.

Pas këtyre dy vargjeve, ai iu drejtohet Ithtarëve të Shkrimeve të shenjta edhe një herë në katër vargje të njëpasnjëshme, 69-72, si vijon:

Disa nga Ithtarët e shkrimeve të shenjta do të donin shumë t’ju shmangnin ju [besimtarë], por ata vetëm e humbin rrugën e tyre, edhe pse ata nuk e kuptojnë atë. Ithtarë të Shkrimeve të shenjta, pse i mohoni shpalljet e Zotit kur mund ta shihni se ato janë të vërteta? Ithtarë të Shkrimeve të shenjta, pse e përzieni të vërtetën me të pavërtetën? Pse e fshehni të vërtetën kur e njihni? Disa nga Ithtarët e Shkrimeve të shenjta thonë [me njëri-tjetrin]: ‘Në fillim të ditës, besoni atë që u është shpallur këtyre besimtarëve [muslimanëve], pastaj në fund të ditës mos e pranoni atë, në mënyrë që edhe ata gjithashtu të mund të kthehen prapa’.³⁴

32 Po aty, faqe 9 nga 42.

33 Po aty, 12 nga 42.

34 Kurani 3:69-72, përkthim Abdel Haleem, The Qur’an, fq. 59-60.

Kjo duket se është një nga ato fjalitë me lojëra fjalësh: pjesët e jashtme i drejtohen një pjese të njerëzve të librit të cilët sillen padrejtësisht ndaj besimtarëve, duke i çuar ata në rrugë të gabuar dhe duke mos pranuar të vërtetën, që ata fillimisht dukej se e përkrahnin. Në pjesën e mesme, dy pyetje u drejtohen njerëzve të Shkrimeve të shenjta në përgjithësi: Pse e mohoni të vërtetën? Pse e përzieni të vërtetën me të pavërtetën?

Në shënimet e tij, Tabataba'i thekson domethënien e ajetit 70, të cilin ai e përkthen si: "Pse nuk i besoni ajetet e Allahut, ndërsa jeni dëshmitarë të tyre?" Ai thekson se mosbesimi i lidhjeve me Zotin është diçka tjetër nga mosbesimi te Zoti. Ata e mohojnë Dijen Hyjnore pasi u është sqaruar, sepse ata nuk besojnë se Allahu është dorëlëshuar.³⁵ Kjo duket se nënkupton aftësinë e Zotit për t'i përçarur komunikim dhe mirësi kujtdo që Ai dëshiron, ndërsa hebrenjtë duan ta ruajnë këtë për veten e tyre – shih Kurani 3:73: "E gjithë mirësia është në duart e Zotit; Ai ia jep kujt të dojë." Në paragrafin e tij, Dr. Akrami tregon për një metaforë të ngjashme në suren 5, këtë herë drejtuar hebrenjve që thonë se Zoti është dorështrënguar. Përkundrazi, kundërshton Kurani, "ata janë dorështrënguar dhe ata nuk pranohen për atë që kanë thënë. Vërtet, duart e Zotit janë të hapura gjerësisht: Ai jep si të dojë vetë."³⁶ Pra, kjo do të thotë se mosbesimi i tyre në të vërtetë është një refuzim për të besuar se Zoti është ende në gjendje të komunikojë. Përsëri, Tabataba'i përqendrohet në kuptimin praktik të kësaj: nuk ka të bëjë me vargjet e shkrimeve të shenjta, por me vërtetësinë fetare që ato fshehin. Ajeti i fundit, që lë të kuptojë se një pjesë e ithtarëve të shkrimeve të shenjta pranojnë në mëngjes atë që e kundërshtojnë në fund të ditës, nënkupton se ka të bëjë me ndryshimin e *qibla* (drejtimit të namazit) nga Jeruzalemi në Mekë, dhe kjo nënkupton hebrenjtë që nuk pajtoheshin me këtë.

Ajo që më pëlqen në trajtesat nga Tabataba'i është se ai kujdeset edhe për teologjinë: ata që nuk pranojnë të ndajnë

35 Tabataba'i, *El-Mizān fi Tefsīr el-Kuran*, më 3:64-78, faqe 16 nga 42.

36 Kurani 5:64 (pjesë), përkth. Abdel Haleem, Kurani, fq. 119.

trashëgiminë e tyre fetare, në të vërtetë nuk pranojnë të besojnë se Zoti mund të ndërlihet ende me qeniet njerëzore. Kush jemi ne që të themi se shpallja e Zotit është e mbyllur, siç mëtojmë ne të krishterët? Dy thëniet e fundit për Ithtarët e Shkrimeve të shenjta në këtë pjesë të sures së 3-të vijnë në vargjet 75 dhe 78. Në suren 75 bëhet një dallim i qartë: “Ka Njerëz të Librit, të cilët, nëse u beson një grumbull ar, do t’jua kthejë të paprekur.” Por ka të tjerë që nuk do ta kthejnë sepse thonë se nuk kanë ndonjë detyrim ndaj atyre që nuk janë hebrenj.” Ata thonë një gënjeshtër kundër Zotit dhe e dinë këtë!” Përsëri, në një lloj krahasimi të ngjashëm, në 78: ka disa që “shtrembërojnë Shkrimet e shenjta me gjuhët e tyre... ata thonë se është nga Perëndia, kur nuk është. Ata i mveshin Zotit gënjeshtër dhe e dinë këtë.”

Pra, metafora këtu është se: Njerëzve të Shkrimeve të shenjta u është besuar diçka shumë e çmuar që u jep atyre dituri, por disa prej tyre nuk duan ta ndajnë atë me të tjerët - ata pretendojnëse është vetëm për ‘ta’. Duke vepruar kështu, ata shtrembërojnë me dëshirë atë që u është dhënë. Për Tabataba’i, kjo ka të bëjë me hebrenjtë, të cilët e quajnë veten një popull të zgjedhur dhe e bëjnë kështu fenë e tyre një fe racore. Sipas tij, çmimi i ulët për të cilin e shesin shpalljen është *dunya*, bota, apo fitimet dhe begatia tokësore.

Më në fund, ç’të themi për shtrembërimin e Shkrimeve të shenjta? Unë pajtohem me Dr. Akrami se Tabataba’i nuk i referohet pikëpamjeve të tilla si *naskh* ose shfuqizimi (sipas të cilave një shpallje e mëvonshme në Kuran shfuqizon një shpallje të mëparshme) ose *tahrif* apo shtrembërim (sipas të cilit hebrenjtë dhe të krishterët ndryshuan shkronjat apo kuptimin e shpalljeve që u janë dhënë), pasi këto janë pikëpamje shumë të mëvonshme që nuk mund të gjenden në Kuran – të paktën, jo në mënyrën se si e shpjegon atë tradita e mëvonshme. Në vend të kësaj, Tabataba’i thotë se ata “recitojnë gënjeshtër që kanë shpikur kundër Allahut me të njëjtin ton dhe stil që përdorin

për Librin.³⁷ Kur flitet për të krishterët, kritika është se ata recitojnë besimin sikur të ishte pjesë e së vërtetës së shpallur, ose e lexojnë Trininë sikur të ishte brenda Ungjillit, i cili sipas Kuranit i është shpallur Krishtit.

Të gjitha këto tekste vijnë nga e njëjta pjesë e sures së tretë, dhe megjithatë është e vështirë të gjesh një fije të përbashkët në 'to. Rrjedhimisht, dijetarët kanë dhënë identitete të ndryshme lidhur me *ahl al-kitāb* në këto ajete. Ato duket se nuk janë shumë të qartë, ose të paktën lënë hapësirë që të kuptohet diçka e tillë në disa përmbajtje të mundshme.

Megjithatë, porosia kryesore në këto tekste është e qartë. Dhe mund të përmblihet kështu: fakti që ju keni marrë një Shkrim të shenjtë nuk do të thotë se keni për çfarë të mburreni. Do të thotë që keni marrë një njohuri të caktuar rreth udhëzimeve të Perëndisë, por me atë njohuri vjen një përgjegjësi e caktuar për t'i qëndruar besnik Perëndisë. Për Kuranin, kjo përfshin çiltërsinë për ta pranuar se Zoti mund të japë udhëzime të reja për të vërtetuar të vërtetën e Shkrimeve të mëparshme, si dhe t'i ruajë e vëzhgojë ato.³⁸

Pas kësaj vëmendje të shtuar prej shtatë tekstesh rreth Ithtarëve të Shkrimeve, ato përmenden më vonë në suren 3 edhe në katër vargje të tjera. Ajetet 98-99 përmbajnë sa vijon: "Thuaj: 'Ithtarë të Librit, pse i hidhni poshtë shpalljet e Zotit? Zoti është dëshmitar i gjithçkaje që bëni". Thuaj: 'Ithtarë të Librit, përse i largoni besimtarët nga rruga e Zotit dhe përpiqeni ta shtrembëroni atë, kur ju vetë [duhet të jeni] dëshmitarë të [së vërtetës]? Zoti është i vëmendshëm ndaj çdo gjëje që bëni.'³⁹

Përsëri, rrethana duket të jetë armiqësore: Njerëzit e Shkrimeve të shenjta jo vetëm që hedhin poshtë shpalljet e Zotit, por ata përpiqen t'i largojnë besimtarët nga e vërteta. Tradita muslimane i vendos këto tekste në përplasje ndërmjet besimtarëve dhe fiseve hebreje në Medine. Në përputhje

37 Po aty, 31 nga 42.

38 Shih Kuran 5:48 muşaddik / muhaymin.

39 Përkthim Abdel Haleem, f. 63.

me këtë traditë, Tabataba'i pohon se këto vargje trajtojnë ligjet ushqimore: disa hebrenj dëshironin që besimtarët t'u përmbaheshin rregullave të tyre më të rrepta në lidhje me të ushqyerit *kashrut*.⁴⁰

Pak më tutje, besimtarët përmenden përsëri në kacafytje me Ithtarët e Shkrimeve të shenjta: "[Besimtarë], ju jeni bashkësia më e mirë e zgjedhur për njerëzit: ju urdhëroni për të mirën, stepuni prej të keqes dhe besoni te Zoti. Sikur edhe ithtarët e librit të kishin besuar, do të kish qenë më mirë për 'ta...'. (3:110). Ky tekst duket se dallon qartë midis bashkësisë (*umma*) të besimtarëve dhe ithtarëve të Shkrimeve të shenjta që nuk besojnë. Ky është një nga tekstet që duket se pasqyrojnë një ndarje, të cilën shumica e muslimanëve do ta vendosnin në periudhën e Medinës, ndërsa disa studiues modernë si Fred Donner kanë lënë të kuptohet kohët e fundit se kjo ndarje, në fakt, mund të ketë ndodhur vetëm shumë më vonë.⁴¹

Në trajtesën e tij, Tabataba'i thotë se bashkësia e besimtarëve është më e mirë edhe për atë që formon një përbashkim, dhe për këtë arsye: "nëse edhe ithtarët e librit do të ishin të tillë, do të ishte më mirë për ta, por ata janë të ndarë dhe të përçarë."⁴² Kjo arsyeton një paralajmërim që Kurani e lidh shpesh me hebrenjtë dhe të krishterët: Përçarja e tyre, si mes atyre vetë ashtu edhe ndaj njëri-tjetrit, flet kundër tyre, sepse tregon se ata nuk i qëndruan besnikë asaj që kanë marrë. Në këtë drejtim, Kurani sigurisht që pajtohet me shumë të krishterë në përgjithësi, që e shohin mungesën e përbashkimit si një të metë kundrejt kishës së Krishtit.

Pavarësisht gjithë këtyre teksteve mohuese, dy tekstet përfundimtare duket se theksojnë më shumë anë të mira të Njerëzve të Shkrimeve të shenjta. E para është në 3:113-114:

40 Tabataba'i, *El-Mizān fi Tefsīr el-Kuran*, më 3:98-101.

41 Shih Fred Donner, *Muhamedi dhe Besimtarët: Në origjinën e Islamit* (Cambridge MA: Harvard Univ. Press, 2010).

42 Tabataba'i, *El-Mizān fi Tefsīr al-Kuran*, më 3:102-110: faqe 16 nga 22. Ai diskuton mjaft tradita në lidhje me ndarjet, gjithashtu në komunitetin musliman.

Por ata nuk janë të gjithë njësoj. Ka nga ithtarët e librit që janë të drejtë, që lexojnë shpalljet e Zotit gjatë natës, që përuken në adhurim, që besojnë në Zotin dhe në Ditën e Fundit, që urdhërojnë për të mirë dhe e përjashtojnë të keqen, të cilët nxitojnë për të bërë vepra të mira.

Një pjesë e trajtesës të Tabataba'i ka të bëjë me pyetjen, nëse këto vargje u drejtohen posaçërisht hebrenjve apo jo. Çështja kryesore këtu është se ka dallime midis njerëzve të Shkrimeve të shenjta, në sjelljen etike dhe fetare. Disa prej tyre janë të drejtë, që do të thotë «të vendosur për zbatimin e urdhrin të Perëndisë». Do të thotë se ata qëndrojnë të patundur në besim dhe bindje. Tabataba'i vëren se këto vargje përmendin kushtet themelore që Zoti do t'i përdorë për të gjykuar dhe se disa prej tyre do të marrin shpërblimin e vet te Zoti. Por nuk është e qartë se cilit grup i drejtohet saktësisht ky tekst. Përmenden disa grupe, shumica prej tyre hebrenj si Abdallah ibn Selām dhe hebrenj të tjerë të kthyer në Islam.

Pra, me sa duket ata duhet të jenë të kthyer në mënyrë që të shpëtohen. Dhe për këtë më lejoni të citoj Mahmud Ayoub:

Pas kësaj pyetjeje...qëndron mungesa e gatishmërisë së udhëzuesve të hershëm të *tafsîr*-it, si dhe ligjëruesve të mëvonshëm për t'i pranuar këto vargje [pohuese] në kuptimin e tyre të mirëfilltë. Ata i kanë shpjeguar ato sikur të bëhej fjalë për muslimanë të shoqërisë së Profetit në përgjithësi, ose së paku të atyre ithtarëve të Librit të cilët e pranuan Islamin.⁴³

Ky shpjegim është dritëshkurtësia themelore e traditës *tafsîr*, nga e cila, për fat të keq, Tabataba'i nuk largohet dot. Nëse ky grup është një grup hebre apo i krishterë nuk është aq e rëndësishme; ajo që është e rëndësishme është se ata u kthyen në Islam. Fatmirësisht, disa dijetarë muslimanë bashkëkohorë dalin me një shpjegim më gjithëpërfshirës, dhe Dr. Amir Akrami

43 Ejubi, *Kurani dhe shpjeguesit e tij*, vëll. II: *Shtëpia e 'Imranit*, faqe 298-99.

është sigurisht në mesin e tyre, edhe pse ai e shpreh rastin e tij me shumë kujdes, duke thënë se Tabataba'î "as e miraton dhe as nuk e kundërshton lënien e vargut të hapur për një shpjegim më gjithëpërfshirës."⁴⁴ Ne mund ta lidhim këtë me disa ajete në Kuran, që thonë se ata që besojnë te Zoti dhe në Ditën e Fundit dhe që veprojnë me drejtësi do të marrin shpërblimin e tyre prej Zotit.⁴⁵

Një përkthyes i krishterë i Kuranit mund të jetë i prirur t'i përkthejë fjalët "bashkësi të drejtë" (*ummatun qā'imatun*) në mesin e ithtarëve të Shkrimeve të shenjta, duke nënkuptuar ata që falen gjatë natës, duke qëndruar në këmbë dhe duke u përkulur ndërsa recitojnë Shkrimet e shenjta. Kjo fare mirë mund të nënkuptojë edhe liturgjinë e orëve, siç luten ata të bashkësisë së murgjëve. Është e mundur që kjo të lidhet me disa vargje të tjera, që flasin për bashkësi murgjish të krishterë me plot mirësi, si p.sh. 5:82-84.⁴⁶ Sigurisht, muslimanët mund të nënkuptojnë këtu edhe qëndrime të tyre gjatë lutjes, por të paktën mund të themi se atje duket se është një vërtetim i zakonshëm i lutjes njerëzore në formën e recitimit të shpalljeve të Zotit.⁴⁷

Teksti përfundimtar vjen në fund të sures, (3:199) dhe është gjithashtu një tekst pohues, të paktën për një pjesë të Ithtarëve të Shkrimeve të shenjta:

Disa nga ithtarët e librit besojnë në Zot, në atë që të është zbritur ty dhe në atë që u është zbritur atyre: Duke u përlulur para Zotit,

44 Akrami, "E veçanta dhe e përgjithshmja në Kuran", fq. 5.

45 Shih, për shembull, 2:62 ku përmenden së bashku besimtarët, hebrenjtë, të krishterët dhe sabianët.

46 Kuran 5:82-83 "Ju me siguri do të gjeni... se më të afërmit në dashuri ndaj besimtarëve janë ata që thonë: "Ne jemi të krishterë", sepse mes tyre ka njerëz të përkushtuar ndaj mësimit dhe shtrëngesës. Këta njerëz nuk janë të dhënë pas mendjemadhësisë dhe kur të dëgjojnë atë që i është zbritur të Dërguarit, do t'i shohësh sytë e tyre të vërshuar nga lotët, sepse ata e njohin të Vërtetën [në të]. Ata thonë: "Zoti ynë, ne besuam, prandaj na rradhit si dëshmitarë.

47 Shih Oddbjørn Leirvik, "Sexhde dhe në këmbë: Disa refleksione kristian-muslimane mbi gjuhën e trupit fetar", Studime në dialogun ndërjetar 16 (2006), fq. 29-40.

ata kurrë nuk do ta shesin shpalljen e Zotit për një çmim të ulët. Këta njerëz do të kenë shpërblimin nga Zoti i tyre: Allahu është i shpejtë në llogari.

Elementi që e shoh të përbashkët në këtë tekst dhe në tekstin e mëparshëm është ideja e përlësisë, si në lutje ashtu edhe në sjellje etike. Përsëri, kjo është e njëjta ndërthurje që është bërë në tekstin e Suresë 5, një sure tjetër që shqyrton pretendimin e Ithtarëve të Shkrimeve të shenjta në pleqnimin me të krishterët. Por në të gjitha rastet, tradita muslimane e ka shpjeguar idenë e “Njerëzve të Shkrimeve të shenjta” larg të detyruarit të atyre për të cilët flasin që të kthehen në Islam. Në rastin e ajetit 199, për shembull, tradita *tafsir* e lidh këtë ajet me *Najus*, Negusin nga Abisinija, sepse ka një traditë që thotë se Profeti e citoi këtë ajet kur dëgjoi për vdekjen e tij. Të paktën, kjo do të nënkuptonte se Negus nuk ishte musliman, pasi, siç e përmend Tabataba’i, disa të tjerë e fajësuan Muhammedin se ai u lut për dikë që nuk ishte i fesë së tyre. Megjithatë, gjëja më e rëndësishme, sipas trajtimit të Tabataba’i, është se shpërblimi i Zotit nuk është i ruajtur për një komb apo fis të caktuar. Ai gjithashtu shton se ky varg largon të këqijat që u mvishen ithtarëve të Shkrimeve të shenjta në vargjet e mëparshme dhe i lavdëron ata në një mënyrë të veçantë.⁴⁸

Mendoj se vlerësimi i tij i përgjithshme teologjik është i vlefshëm, dhe të krishterët do të jenë në gjendje ta pranojnë atë: ne bëjmë një gabim kur mëtojmë të zotërojmë shpalljen e Perëndisë në një mënyrë të tillë që të mund të vendosemi përballë të tjerëve. Kritika Kuranore e nënkuptuar nga këndvështrimi i “Njerëzve të Shkrimeve të shenjta” përdor një argumentim teologjik kundër këtij synimi: aftësia e Zotit për mirësi edhe njëherë i tejkalon traditat tona fetare, edhe nëse ato mbështeten në një histori të gjatë dashurie ndaj besëlidhjes. Në vetvete nuk ka asgjë të keqe me synimin për të qenë ortak

48 Tabataba’i, *El-Mizān fi Tefsīr el-Kuran*, më 3:190-199, faqe 6 nga 9.

i zgjedhur i Perëndisë ose për të besuar në Zotin e mishëruar. Megjithatë, nëse ky synim bëhet një mburojë kundër dëgjimit të të tjerëve dhe porosisë së tyre për Zotin, duke menduar se ne tashmë dimë gjithçka për Zotin, është një mungesë themelore e besimit të Zoti që është “gjithmonë më i madh”, siç e dinë si muslimanët ashtu edhe të krishterët.

Për të përmendur Tabataba’i për herë të fundit: “Dora e Zotit është ende e hapur”. Unë jam mirënjohës rreth mundësisë për të dëgjuar Dr. Akrami-in dhe për të mësuar nga ai dhe Allamah Tabataba’i. Njohuritë e tyre më kanë ndihmuar që të filloj e kuptoj se gjendet një kritikë e fesë në Kuran, që ka shumë të përbashkëta me të famshmen *Religionskritik*, të teologut të urtë zviceran Karl Barth. Është një rikujtim i mirë se përmasat e përgjithshme ndërfetare të Konsorciumit Teologjik të Uashingtonit, që mbajti ligjëratat e Al-Alwani-t mund të çojnë në mbarsje të frytshme të shartuara.



11. Dhuna në emër të fesë

Anthony C. E. Quinton

TEMA: Ne çuditemi kur lexojmë sot për të rinjtë dhe të rejat që i përgjigjen thirrjes së Shtetit Islamik të Irakut dhe Levantit (ISIL), ashtu si në vitin 1095 të e.s. ne mund të ishim çuditur me të rinjtë dhe të rejat, shumë prej tyre të varfër dhe të paarsimuar, të cilët u regjistruan në kryqëzatën e Papa Urban II për të rimarrë Jeruzalemi nga duart e muslimanëve. Ndjekësit e të dy feve tona janë në përgjithësi të kënaqur të jetojnë në paqe brenda bashkësive të tyre, por të dyja shkrimet e shenjta na nxisin të dalim dhe të përhapim fjalën e shpallur. Ne s'mund ta parashikojmë nëse mospërputhjet e brendshme do ta dobësojnë lëvizjen radikale islamike. As nuk mund ta dimë nëse teprimet hedoniste dhe materialiste të shoqërive perëndimore do të minojnë vlerat tona të lirisë dhe barazisë. Një përjasje e vendosur dhe e vazhdueshme e kontrollit mund të çojë përfundimisht në një marrëdhënie më paqësore mes Islamit politik dhe demokracisë liberale. Dhuna në emër të fesë nuk është përgjigja.

Unë nuk jam dijetar akademik i dhunës, apo i fesë. Megjithatë, gjatë karrierës sime të gjatë të shërbimit të jashtëm, kam shërbyer në dy vende muslimane, Pakistan dhe Kuvajt, dhe në një

shoqëri të ndërlikuar shumë-fetare, si India. Sa i përket dhunës, pata fatin e keq të isha Koordinator për Kundër Terrorizmin në administratën Karter dhe Ndihmës Sekretar, për Sigurinë në Departamentin e Shtetit të administratës Klinton. Dhuna për të cilën atëherë ishim më të shqetësuar erdhi nga një fe, në të cilën pothuajse askush nuk beson ende: komunizmi në përsëritjen e vet marksiste-leniniste. Megjithatë, dhuna në emër të fesë është një temë, për të cilën unë si i krishterë kam qenë i interesuar për shumë kohë, duke luftuar me sfidat e dhunshme të botës moderne.

Për të krishterët (edhe për muslimanët), historia që po shqyrtojmë mund të thuhet se ka filluar në vitin 1095 në Clermont, Francë. Atje, në prani të disa qindra fisnikëve dhe klerikëve, Papa Urban II e nxiti grigjën e tij të niste një kryqëzatë të madhe për të rimarrë Jerusalemin nga turqit muslimanë. Të pranishmit u përgjigjën me thirrjen tashmë të njohur *Deus vult, Deus vult*. “Zoti e do atë, Zoti e do atë.” Kështu filloi një periudhë e jashtëzakonshme gjakderdhjeje që përfshinte vdekjen e mijëra të krishterëve, të pasur dhe të varfër nga e gjithë Evropa dhe viktimave të tyre, pushtuesit muslimanë të Tokës së Shenjtë. Të gjithëve iu premtua një vend në parajsë nëse do të kishin fatkeqësinë të vdisnin për besimin e vet.

Në thirrjen e sotme të Shtetit Islamik të Irakut dhe Levantit (ISIL) ende ndjehet jehona e këtyre ngjarjeve të largëta për rivendosjen e një kalifati islamik. Kryqtarët u nisën për të krijuar një shtet të krishterë brenda dhe përreth vendeve të shenjta, ku të krishterët mund të mbroheshin dhe besimi i tyre të sigurohej. Mundja e të ashtuquajturit *të pafe* u bë një detyrim moral për të krishterët atëherë, ashtu siç është për muslimanët xhihadistë tani.

Sigurisht që dhuna midis të krishterëve dhe muslimanëve shkon prapa, të paktën katërqind vjet përpara kryqëzatave, pasi Islami përparoi nga atdheu i tij themelor në Gadishullin

Arabik për të përfshirë të gjithë Afrikën e Veriut që ishte e krishterë, Lindjen e Mesme, si dhe gadishullin Iberik. Në anën veriore të Mesdheut, ajo betejë vazhdoi deri në fund të shekullit të 17-të dhe në fillim të shekullit të 18-të, duke kulmuar me betejën e famshme të Vjenës në vitë 1698, ku turqit u sprapsën përfundimisht. Ripushtimi i tokave të dikurshme të krishtera, *Reconquista*, siç u bë e njohur në Spanjë, ishte për shekuj një synim i sundimtarëve të krishterë jo vetëm në Spanjë, por edhe në Perandorinë e Shenjtë Romake. Kjo është një histori shumë e gjatë dhe e ndërlikuar për t'u rrëfyer këtu, por është mirë të kujtojmë se lufta midis të krishterëve dhe muslimanëve në emër të fesë nuk është diçka e shpikur nga al-Kaeda ose ISIL, por i ka rrënjët e saj thellë në historinë e botës Perëndimore. Edhe kohët të fundit ajo u ilustrua nga grekët, që vranë turqit pas Luftës së Parë Botërore dhe nga masakrat famëkeqe armene të viteve 1915-1916.

Natyrisht, dikush mund të arsyetojë se një mijë vjet luftëra fetare nuk kishin të bënin shumë me fenë, por me ambicien e sundimtarëve të krishterë dhe muslimanë, të shqetësuar për mbrojtjen e trevës dhe fuqisë së tyre. Mbrojtja e besimit të tyre kundër një fuqie armiqësore që të dyja palët e mendonin, të përbërë nga të pafe ishte një qëllim dytësor. Por sido që të jetë e vërteta e këtij pohimi, nuk ka dyshim se dhuna në emër të fesë ka qenë me ne për një kohë shumë të gjatë dhe duke pasur parasysh prirjen e natyrshme njerëzore ndaj dhunës, ka të ngjarë të jetë e pranishme edhe për gjatë.

Është mirë që të krishterët dhe muslimanët ta kujtojnë se dhuna në emër të fesë nuk ka të bëjë vetëm, madje as kryesisht, me konkurrencën midis Islamit dhe Krishterimit. Hindutë dhe muslimanët kryen mizori të tmerrshme kundër njëri-tjetrit në vitin 1947, gjatë kohës së ndarjes. Sunitët dhe shiitët kanë luftuar njëri-tjetrin në pjesë të ndryshme të Lindjes së Mesme, ku secila palë e përcakton tjetrën si heretike. Bombardimet e

fundit të xhamive shiite në Jemen dhe Irak janë vetëm shembujt më të fundit.

Në mënyrë të ngjashme, luftërat e fesë pas Reformimit Protestant, 500-vjetorin e të cilit do ta festojmë ose përkujtojmë në vitin 2017, që çuan në disa nga betejat më të përgjakshme në historinë evropiane, pasi secila palë luftoi për të zotëruar trevën politike në emër të degës së saj të krishterimit. Në krahinën e liqeneve të mëdhenj në Afrikë, që është edhe krahina më e pagëzuar në botë, të krishterët kanë luftuar njëri-tjetrin me një egërsi të jashtëzakonshme: Tutu kundër Hutu në Ruandë, Nuer kundër Dinka në Sudanin e Jugut, e kështu me radhë. Natyrisht, pjesa më e madhe e kësaj lufte sektare, e cila në dukje ka të bëjë me fenë, shpesh ka të bëjë me pushtetin, zotërimin e hapësirës ose garën dhe armiqësitë e gjata midis klaneve dhe fiseve. Siç ka theksuar Akbar Ahmed në librin e tij, *Gjemb i dhe fluturaku*, ajo pasqyron një luftë midis autoriteteve qendrore dhe qendrave fisnore të rrethinave për pushtet. Grupet në rrethina shpesh janë pakica fetare, të cilat qendra kërkon t'i zotërojë dhe në disa rastet t'i asgjësojë.

Kur shumë nga të krishterët e sotëm po rriteshin, një nga himnet themelore ishte: “Përpara ushtarë të krishterë”. Ata ushtarë “po marshonin për të luftuar me kryqin e Jezusit, siç kishte ndodhur më parë”. Ky himn nuk është më në shumicën e himneve, pasi është fshirë për të shuar luftënxitjen e nënkuptuar e të dhunshme të besimit të krishterë. Natyrisht, himni nuk bën thirrje për luftë, por u bën thirrje të krishterëve të dalin “sikur” po shkojnë në luftë – kjo është me besim, bindje dhe përkushtim.

Një himn tjetër, më popullor, i kënduar tani me shumë ngazëllim nga katolikët dhe protestantët, ka gjithashtu një temë luftarake. “Ngrini kryqin lart” i nxit të krishterët me gjuhën e mëposhtme:

Ejani, vëllezër, vazhdoni në hapat e Kapitenit tonë,
Mbretit tonë fitimtar, Krishtit, Birit të Perëndisë.

Të udhëhequr në rrugën e tyre nga kjo shenjë ngadhënjyese,
ushtritë e Zotit bashkohen në radhë pushtuese.
Çdo ushtar i porsalindur i të Kryqëzuarit
mban në ballë vulën e atij që vdiq.
Kjo është shenja që i frikësohen ushtritë e Satanit
dhe engjëjt mbulojnë fytyrat e tyre për ta nderuar.

Përfytyrimi është i qartë. Krishti është kapiteni ynë. Ne jemi të nxitur të angazhohemi për të mposhtur të keqen. Secili prej nesh është një “ushtar i porsalindur”, dhe në gjuhën e himnit bashkëkohor të luftës për të drejtat civile, “Ne do ta mposhtim”. Armiku nuk është Islami por Djalli, edhe pse ka nga ata që kanë arritur në përfundimin se Islami është satanik, me pasojën fatkeqe se kjo nxitje për të pushtuar ushtritë e drejtë është shtrirë edhe në forcat e Islamit xhihadist.

Zhvillimet e fundit lënë të kuptojmë se po hyjmë në një fazë të re, edhe më të helmët të përdorimit të dhunës në emër të fesë. Ne shikojmë me tmerr prerjet e kokave, përdhunimet dhe dhunimet në emër të Islamit nga fanatikët që luftojnë nën flamurin e ISIL-it. Ne dëgjojmë thirrjen për një kalifat tërësor dhe pyesim veten se ku mund të na çojë kjo thirrje. Ne çuditemi kur lexojmë për të rinjtë dhe të rejtat që i bashkohen çështjes së ISIL-it, ashtu siç mund të ishim çuditur dikur me të rinjtë dhe të rejtat, shumë prej të cilëve ishin të varfër dhe të paarsimuar, të cilët u regjistruan për kryqëzatën e parë në 1095 dhe kryqëzatat e mëvonshme.

Pra, nëse historia është e zymtë dhe e tashmja është e tmerrshme, çfarë duhet të bëjmë ne të krishterët dhe muslimanët? Cili është tjetërsimi që do të na mundësojë të lëmë pas këtë prirje ndaj dhunës, e cila është kaq e dukshme në shoqëritë dhe besimet tona përkatëse? Një zgjidhje që këshillohet zakonisht është një lexim dhe zbërthim i ngjeshur i shkrimeve të njëri-tjetrit. Mund të thuhet me siguri se shumë, shumë pak të krishterë e kanë lexuar Kuranin në tërësi.

(Në të vërtetë ka shumë pak të krishterë që kanë lexuar çdo fjalë të Biblës.) Unë dyshoj se shumica e muslimanëve nuk e kanë lexuar Biblën, të dyja, Dhiatën e Vjetër dhe të Re, nga fillimi në fund. Ndërsa unë sigurisht mendoj se kemi nevojë për më shumë shkrim e këndim dhe për të qenë shumë më të informuar për besimin e njëri-tjetrit. Nuk jam i sigurt se një lexim sipërfaqësor i shkrimeve të shenjta do të zgjidhte të gjitha çështjet tona. Të dy tekstet e shenjta janë të mbushura me fjalë fisnike dhe frymëzuese, por të dy përmbajnë nxitje për të luftuar. Ka shumë shembuj në traditën judeo-kristiane se si Perëndia miratoi dhunën e hebrenjve kundër ayre që janë pushtuesit autoktonë të Tokës së Shenjtë. Krishti shprehet qartë se ai nuk ka ardhur për të sjellë paqen, por një shpatë. Studiuesit biblikë janë të aftë për ta shpjeguar dhunën, por e vërteta është se të huajt që lexojnë Dhiatën e Vjetër dhe të Re nuk ka gjasa të përthithin përfytyrimin e fesë krejtësisht paqedashëse për të cilën ne bëjmë thirrje vazhdimisht.

Një nga arsytet që përplasjet mes Islamit dhe Krishterimit vazhdojnë të acarohen qëndron në natyrën themelore të të dyja feve. Ndryshe nga miqtë tanë në traditat budiste, hindu apo konfuciane, ne pohojmë me besim se jemi zotëruesit e së vërtetës përfundimtare, të shpallur në librat e shenjta nëpërmjet fjalëve të profetëve tanë përkatës. Krishterimi shton elementin mishëror të Zotit, që është bërë njeri në mënyrë që të reformojë botën dhe të mposhtë mëkatin. Të dyja fetë besojnë thellësisht në drejtësinë e tyre dhe në detyrimin për t'u përfshirë në atë që ne të krishterët e quajmë ungjillëzimi, përhapjen e besimit tonë tek ata që nuk janë si ne. Tekstet tona të shenjta na nxisin të dalim e të hapim fjalën e shpallur. Fatkeqësisht, kjo na lë shumë pak hapësirë për marrëveshje dhe aty ku nuk ka marrëveshje, shpeshherë pasojat janë të dhunshme.

Dikujt mund t'i thotë mendja se si në botën e krishterë ashtu edhe në atë muslimane, ecuria e laicizmit e ka asgjësuar

tundimin për të ungjillizuar. Ne jemi shumë të zënë duke përparuar dhe duke e jetuar jetën sa më mirë, që të merremi me përhapjen e besimin tonë. Në të vërtetë, ndjekësit e secilës fe në shoqërinë tonë janë përgjithësisht të kënaqur të jetojnë në paqe brenda bashkësive të tyre, pa iu drejtuar ndërrimit të dhunshëm. Megjithatë djegia e disa kishave në Pakistan kohëve të fundit, rrëmbimi i të krishterëve asirianë në Irak dhe sulmet ndaj Koptëve në Egjipt dhe Libi, lënë të kuptojmë se ne kemi ende rrugë për të bërë përpara se përdorimin e dhunës në emër të fesë të mund ta lëmë pas.

Një libër i kohëve të fundit nga profesori John Owen i Universitetit të Virxhinias me titull *Përballja me Islamin Politik* trajton shumë nga këto çështje dhe shtron pyetjen se: “Si duhet të përballemi me këtë sfidë?” Profesor Owens ofron një përgjigje: bëhuni të lakueshëm, bëhuni të durueshëm dhe bëhuni të vërtetë me vetveten. Kjo është një këshillë krejtësisht e arsyeshme. Ai shtjellon se çelësi për të kuptuar Islamin politik është njohja e larmisë të tij dhe trajtimi i tij sipas asaj larmie. Ai bën thirrje për një strategji vetëpërbajtje që të kujton strategjinë e George Kennan për t’u marrë me Bashkimin Sovjetik pas Luftës së Dytë Botërore. Strategjia e Kennan kërkonte gjithashtu durim, pa pritur një tjetërsim të shpejtë, por duke pritur që të shfaqen mosmarrëveshjet e brendshme të botëkuptimit komunist. Është, natyrisht, një pyetje e hapur nëse ka mospërputhje të brendshme të krahasueshme në qëndrimin radikal islamik, megjithëse mund të tregohet qartë se qëllimet e tij bien ndesh me forcën modernizuese të kapitalizmit të drejtuar për nga tregu, i cili ka përparuar begatinë e miliona qytetarëve botërorë, duke përfshirë edhe vetë botën muslimane. Sesi kjo forcë do të ndikojë në përparimin e të menduarit musliman është ende e paqartë.

Në qendër të arsytimit të profesor Owens është nxitja drejtuar shoqërive perëndimore për të qenë të vërteta ndaj

vlerave të tyre më të larta të lirisë dhe barazisë. Ai shtjellon se ndikimi i shoqërive laike, të cilat kanë prodhuar çiltërsi më të madhe, begati më të madhe, liri më të madhe dhe mirëqenie më të madhe do të asgjësojë përfundimisht anët më të egra dhe më të pafalshme të Islamit politik. Kjo është një shpresë me të cilën unë pajtohem. Megjithatë, ne duhet ta pranojmë gjithashtu rrezikun që teprimet hedoniste dhe materialiste të botës bashkëkohore perëndimore, që në fakt vetëm se do të shkaktojnë qëndresë më të madhe në mesin e mbrojtësve muslimanë për një shoqëri më të pastër dhe më me rregull. Profesor Owen nuk pret një shndërrim të islamistëve në vlera perëndimore në tërësinë e tyre, por ai shtjellon se një pikëbashkim me kalimin e kohës është i mundur.

Ndërsa fitorja e njëres palë ndaj tjetres është teorikisht e mundur, ajo duket e pamundur të paktën gjatë jetës tonë. Përgjigjia mund të jetë me të vërtetë miratimi i një vetëpërmbytje të fortë, të qëndrueshme dhe pa kushte, gjë e cila përfundimisht mund të çojë në një marrëdhënie më të mirë dhe më paqësore midis Islamit politik dhe demokracisë liberale. Mbetet për t'u parë nëse ajo strategji e durimit mund ta përballojë trysinë politike për përgjigje më të dhunshme në të dyja anët e këtij debati të madh. Thirrjet për luftë kundër Ajatollahëve në Iran, të dëgjura kohët e fundit në Tel Aviv dhe Uashington duhet të na kujtojnë se për disa prej nesh dhuna është e vetmja mënyrë e vërtetë për të mposhtur forcat e Islamit të dhunshëm politik. Kundërshtitë në rritje midis Islamit radikal xhihadist dhe forcave luftë nxitëse në Perëndim, shtrojnë pyetjen nëse një përjasje e kujdesshme mund të ketë sukses. Mund të shpresohet vetëm që do të ndodhë. Dhuna në emër të fesë me siguri nuk është zgjidhja!



12. Dhuna në emër të Islamit: Zanafilla, zhvillimet dhe tjetërsimet premtuese

Amr Abdalla

TEMA: Do të ishte gabim të hamendësohej se dëshira e sotme për të rigjetur të kaluarën e pastër ose të lavdishme kufizohet vetëm te muslimanët, që janë të varfër ose të cilëve u mungon arsimimi perëndimor. Arritjet e larta arsimore janë një ndikim mesatar ose i lartë në mesin e një luftënxitësve radikalë. Në çdo vend të Lindjes së Mesme, ku qeveria kombëtare është dobësuar kohët e fundit, betejat e dhunshme që vijuan për pushtet kanë përfshirë në to një thirrje fetare. Për t'i bërë jehonë drejtësisë dhe paqes, qeveritë duhet të zbatojnë sundimin e ligjit dhe të përdorin forcën ushtarake vetëm kundër synimeve luftë nxitëse të përcaktuara qartë. Udhëheqësit politikë duhet të këmbëngulin, me mjete jo të dhunshme, në ndreqjen e padrejtësive të shkaktuara mbi popujt muslimanë. Edukatorët duhet të hedhin poshtë idenë se një qytetërim duhet të jetë gjithashtu një perandori. Edukimi ndodh gjithashtu edhe në burgje.

Përvoja ime si hetues qeveritar në Kajro midis viteve 1978 dhe 1986 më dha një ndjesi të ndikimit fetar, që më ndihmon në shpjegimin e xhihadizmit luftënxitës, me të cilin bota jeton sot.

Do të përpiqem të përshkruaj burimin ideologjik të dhunës së sotme, së bashku me forcat e politikës së përditshme që kanë krijuar mundësi për përhapjen e kësaj ideologjie. Do të përfundoj duke ofruar disa mënyra reagimi ndaj kësaj ideologjie, të cilat mund të jenë themeli i shpresës për arritjen e paqes me drejtësi.

Përmasa Ideologjike

Xhihadizmi i sotëm luftënxitës është një përgjigje e pyetjes: “Si gabuam?”. Ai gjallon prej bindjes së muslimanëve se për gjashtëqind vjet Islami ishte fitimtar dhe i spikatur, edhe si qytetërim edhe si perandori. (Qytetërimi dhe perandoria barazohen shumë shpesh – një gabim që do ta trajtoj në përfundimin tim.) Luftënxitësit kërkojnë rimëkëmbjen e asaj të kaluarë të lavdishme të humbur.

Kujtesa historike e fitores ushtarake ndaj armiqve të fortë në fillim të jetës së bashkësisë islame mbetet një trashëgimi e fuqishme edhe sot. Me frymëzimin e Zotit, Muhamedi, Profeti i Mekës, i mbështetur vetëm nga gruaja e tij Hatixheja dhe disa miq, kapërceu qëndresën e fisit të tij Kurejsh lidhur me të vërtetën rreth një Zoti të vetëm – dhe shqetësimin e Zotit për të varfërit, një porosi që kërcënonte jetesën e tyre pagane. Nga streha i tij në Medinë, Profeti ia doli të bashkonte, me besnikëri ose bashkim, fiset e të gjithë Gadishullit Arabik. Ai u bë sundimtari i tyre shpirtëror i kësaj bote. Brenda pesëdhjetë viteve nga vdekja e tij, ndjekësit e Profetit përfshinë brenda qeverisjes së tyre të drejtë provincat e Bizantit të madh dhe perandoritë Persiane. Me kalimin e kohës, një qytetërim i frymëzuar nga porosia dhe jeta e Muhamedit u shtri nga Spanja në Indi, duke mbuluar dy të tretat e botës së njohur deri atëherë.

Sigurisht që ka pasur përplasje dhe dështime gjatë shekujve të sundimit islam - një temë që meriton studim të thellë historik. Mongolët dhe kryqtarët dhanë goditjet e tyre. Kalbëzimi i

brendshëm e dobësoi shoqëritë islame. Fuqia ekonomike evropiane filloi të rritej dhe përfundimisht, nëpërmjet shteteve kombëtare dhe Revolucionit Industrial, ajo ia doli ta kalonte atë të vendeve muslimane. Bota arabe, dhe e gjithë bota muslimane, u trondit kur panë shoqërinë egjiptiane t'i dorëzohej shkencës dhe administratës së Napoloen Banaparte, që ai solli më 1798-ën pasi mori pushtetin.

Gjatë një ose dy shekujsh të mbizotërimit evropian, muslimanët menduan rreth përgjigjes së tyre ndaj sfidës perëndimore. Disa u përgjigjën duke kërkuar të përshtatnin fenë e tyre me modelet e modernitetit. Të tjerë këmbëngulën se dobësia islame ishte pasojë e largimit nga praktika e pastër e brezit më të hershëm të ndjekësve të Muhamedit.

Është të mendosh se dëshira e sotme për të rimarrë të kaluarën e pastër apo të lavdishme kufizohet vetëm te muslimanët, që janë të varfër ose që u mungon arsimimi perëndimor. Përvoja ime si hetues në Kajro filloi në vitin 1978, në një lagje të këtij qyteti, ku merresha me vjedhës, vrasës dhe përdhunues. Çdo hetues në atë sektor mbante fletore dhe bojë në tavolinën e tij, në mënyrë që të pandehurit të mund të shënjonin procesverbalin e marrjes në pyetje me një gjurmë të gishtit të madh.

Pesë ditë pasi u shpërngula në Prokurorinë e Sigurisë Kombëtare – e cila merrej me sigurinë e shtetit, spiunazhin dhe terrorizmin – ndodhi vrasja e presidentit Anuar Sadat. Pesë vitet e ardhshme i kalova duke marrë në pyetje anëtarët e Xhihadit Islamik, organizatës përgjegjëse për vrasjen dhe krimet e lidhura me të. Këta njerëz qëlluan të ishin kryesisht të diplomuar, njerëz të formuar e me ide bashkëkohore. Asnjëherë nuk më është dashur të përdor fletore dhe bojë për gjurmë gishti, pasi të gjithë ishin të arsimuar mirë! Na doli se arritjet e larta arsimore nuk ishin aq të shpeshta në mesin e shumicës së qytetarëve muslimanë që kundërshtojnë radikalizmin dhe nxitjen e luftës, ndërsa

arritjet e larta arsimore ishin një faktor mesatar ose i lartë midis luftënxitësve radikalë. Militantët nuk janë të çmendur. Ideologjia që i mbështet ata ka logjikë të brendshme. Në arsyetimin e tyre, një rrëfim i veçantë i së kaluarës së lavdishme islame tregon një masë të kalbëzimit të shoqërisë së tyre. Drejtësia kërkon çfarëdo dhune që është e nevojshme për t'i dhënë fund kalbëzimit dhe dobësisë së tanishme të shoqërive të tyre.

Pjesë e të gjitha thirrjeve për të rivendosur Islamin është pikëpamja e xhihadit. Xhihadi mund të kuptohet dhe të mësohet si një përpjekje vetjake dhe e brendshme për ta nënshtruar vullnetin e dikujt te vullneti i Zotit. Xhihadi mund të kuptohet gjithashtu si përpjekje e nevojshme, e urdhëruar nga Zoti, për të mbrojtur bashkësinë e besimtarëve nga shtypja dhe shfarosja prej armiqve të jashtëm. Xhihadi luftënxitës në kohën tonë i thërret muslimanët që të bëjnë detyrën e tyre qoftë kundër ndjekësve të korrumpuar të Profetit, duke përfshirë regjimet politike, qoftë kundër përkrahësve të huaj jomuslimanë të atyre regjimeve dhe ndaj furnizuesve të huaj të kalbëzimit moral.

Përmasa e politikës së ditës

Me përmasën ideologjike të xhihadizmit militant përplasen interesat ndërkombëtare dhe rajonale. Marrëveshja e fshehtë u zbulua në sytë e botës me ngjarjet e vitit 1979.

Fillimisht shpërtheu revolucioni i suksesshëm nën udhëheqjen e Ajatolla Komeni-t në Iran, që zëvendësoi regjimin Pahlavi, të orientuar nga perëndimi dhe me mendje laike, duke e zëvendësuar atë me Republikën Islamike të Iranit. Më pas dolën përfundimet e një marrëveshje paqeje midis Egjiptit dhe Izraelit, e cila e largoi Egjiptin nga roli i tij udhëheqës midis shteteve arabe, që vazhdimisht tërhiqeshin nga vendimet e tyre dhe kërkonin të dobësonin Shtetin e Izraelit. I fundit ishte pushtimi i Afganistanit nga Bashkimit Sovjetik për të mbështetur një qeveri komuniste të dështuar.

Në kundërpërgjigje të këtyre tre ndryshimeve në qeveritë e vendeve të Lindjes së Mesme, u ndërsyen forca të reja. Regjimi i ri në Iran kërkoi bashkëpunëtorë për të shtrirë në vende të tjera mënyrën e vet antiperëndimore të respektimit islamik shiit. Në një përpjekje për të kundërshtuar ndikimin iranian, ushtritë e qeverisë me mendje laike të Sadam Huseinit në Irak u lëshuan kundër fuqisë shiite të Iranit. Përfundimi ishte një gjakderdhje dhjetëvjeçare nga të dyja palët. Në Egjipt, ata që kundërshtonin marrëveshjen e paqes me Shtetin e Izraelit dhe ata që kundërshtonin mbizotërimin e politikës qytetare nga ushtria egjiptiane, si dhe zbatimin e ligjeve dhe praktikave jo-islame, u përbashkuan në një qëllim. Presidenti Anwar Sadat u vra.

Në Afganistan, ushtritë vendore fisnore u bashkuan me një grup të frymëzuar ideologjikisht që kishte marrë emrin Studentët (*Taliban*). Ata tërhoqën mbështetje nga xhihadistët militantë të kombësive të tjera, veçanërisht Ayman al-Zawahiri i Egjiptit dhe Osama bin Laden i Arabisë Saudite. Për shkak se ata po i luftonin forcat sovjetike në Afganistan dhe prematuan se do ta dobësonin qeverinë e tejzgjatur të Bashkimit Sovjetik, Shtetet e Bashkuara dhe qeveritë saudite gjithashtu i mbështetën Talibanët. Pasojat pas tërheqjes sovjetike nga Afganistani ishin disponueshmëria e shumë luftëtarëve me përvojë, tashmë të gatshëm për *Xhihadin Ndërkombëtar*.

Gjendja e Sotme

Sot Lindja e Mesme vazhdon të përballet me sfida të shumta. Rritja e shpejtë e popullsisë sjell nevojën e infrastrukturës, shkollimit dhe punësimit përtej asaj që mund të përmbushin ekonomitë kombëtare. Dështimi i qeverisë për të kënaqur kërkesat e popullsisë palestineze e mban gjallë përplasjen arabo-izraelite. Shtrirja gjithnjë e më e madhe e telekomunikacionit, duke përfshirë internetin, ofron mundësi si për veprimtari

ekonomike frytdhënëse, ashtu edhe për përmbysje të strukturave të tanishme politike dhe tregtare.

Duke filluar në Tunizinë qendrore, në dhjetor 2010, dhe duke u përhapur më pas në Egjipt, vala e protestave popullore pro-demokratike e quajtur Pranvera Arabe detyroi presidentët Ben Ali të Tunizisë dhe Hosni Mubarak të Egjiptit, të jepnin dorëheqjen pas dekadash sundimi. Megjithatë, në Jemen, Bahrein, Libi dhe Siri, kryengritje të ngjashme nuk sollën qëndrueshmëri, por luftëra civile të përgjakshme dhe të zgjatura.

Në çdo komb ku zotërimi nga qeveria kombëtare është dobësuar, kemi parë një thirrje fetare në betejat e dhunshme për pushtet që ndodhën më pas. Në Bahrein, anëtarët e shumicës së shtypur shiite të popullsisë u bashkuan me veprimtarët e të drejtave të njeriut, duke pësuar humbje të vendeve të punës, burgosje dhe tortura, si dhe shkatërrimin e disa prej xhamive të tyre kur mbizotëronte qeveria. Në Irak, vendosja e liderëve politikë shiitë, në qeveri apo në krye të ushtrive private, pas rënies së regjimit laik të Sadam Huseinit, ka nxitur kundërveprime të dhunshme sunite. Në veri të Irakut dhe Sirisë, që luftonte kundër qeverive në Bagdad dhe Damask, u themelua shteti islamik ushtarak dhe financiar i Levantit (ISIL, ose në arabisht *Daesh*), që tmerronte popullsinë jo-sunite dhe jomuslimane.

Një fije shprese

Pavarësisht çrregullimit të shfrenuar në Lindjen e Mesme dhe luftënxitjes së shtuar të grupeve xhihadiste, ka arsye për të shpresuar. Mund të ndërmerren hapa për t'i bërë jehonë drejtësisë dhe paqes.

Qeveritë mund të ndihmojnë në tjetërsimin e luftënxitjes, që bën thirrje në emër të Islamit. Qeveria duhet të zbatojë sundimin e ligjit kundër atyre që dyshohen për kryerjen e veprimeve terroriste, por fuqinë ushtarake duhet ta përdorë vetëm kundër

qëllimeve luftënxitëse të përcaktuara qartë, si dhe duhet të marrë përgjegjësinë e të tregojë ndjeshmëri të madhe ndaj viktimave qytetare, si pasojë e veprimet ushtarake. Qeveritë duhet të përmbahen nga praktikat jashtëligjore, siç është dhuna. Me ndihmën e mediave të vëmendshme publike dhe të pavarura, qeveritë duhet të tregojnë çiltërsi të plotë dhe të ndershme të veprimeve ligjore dhe atyre ushtarake. Udhëheqësit politikë duhet të këmbëngulin, duke përdorur mjete jo të dhunshme, në korigjimimin e padrejtësive të shkaktuara mbi popujt dhe kombet muslimane.

Udhëheqësit politikë nuk duhet të pajtohen me padrejtësitë. Ata duhet të zhvillojnë përqsasje që nxjerrin në pah qëndrimet e dyfishta perëndimore, por në një mënyrë që të bindin njerëzit perëndimorë dhe qeveritë e tyre — t’ju flasin ndjesisë së tyre të drejtësisë dhe paanësisë! Media dhe shoqata joqeveritare mund të ndihmojnë në zhvillimin e një kulture qëndrese jo të dhunshme ndaj praktikave shtypëse të qeverive kombëtare — të këmbëngulin në pluralizëm dhe pjesëmarrje, si parime themelore islame!

Institucionet fetare, krahas shoqatave joqeveritare dhe qeveritë, duhet t’i kthejnë parimet dhe vlerat e së kaluarës së hamendësuar të lavdishme islame të rëndësishme për kohën tonë. Mësuesit e Kuranit duhet të hulumtojnë dhe të nxjerrin në dritë vargjet e lëna pas dore, duke u përqendruar te durimi dhe bashkëjetesa paqësore edhe në kohë përplasjesh. Shpjegimi nuk ka të bëjë vetëm me përgjigjet ligjore. Përtej rolit tradicional të imamit mashkull, mund të gjenden përqsasje më krijuese ndaj edukimit dhe shpërndarjes së të dhënave.

Doktrinat e vjetra duhet të rishikohen. Edukatorët duhet të hedhin poshtë idenë e ngatërruar se një qytetërim duhet të jetë gjithashtu një perandori. Ata duhet të nxjerrin në pah anët e mira të qytetërimit perëndimor, që janë në përputhje me parimet islame. Ata mund t’i mbrojnë, duke u nisur nga islami,

parimet e barazisë ndërmjet gjinive dhe grupeve etnike/racore, fetare e kombëtare. Ata mund të nxisin një ndjenjë nderimi për larminë, ndërkohë që nxitin ruajtjen e një identiteti përparimtar islamik. Ata duhet të zhvillojnë mekanizma për t'i ndihmuar njerëzit, t'i vënë në dukje rregullat dhe veprimet e ngurta shtypëse tradicionale që gabimisht merren si islame.

Planifikuesit ekonomikë duhet të kërkojnë modele të suksesshme zhvillimi në shoqëri të tilla si Singapori, Kosta Rika dhe Malajzia, duke synuar zhvillimin e politikave që do ta mundësonin një lëvizshmëri më të lartë shoqërore. Planifikuesit e arsimit, duke përfshirë institucionet fetare dhe shoqatat joqeveritare, duhet të theksojnë, në të gjitha nivelet arsimore, parimet islame të bashkëjetesës paqësore me të gjitha grupet e tjera.

Edukimi bëhet edhe në burgje. Gjatë burgosjes së tyre pas vrasjes së Presidentit Sadat, disa nga udhëheqësit e Xhihadit Islamik filluan të përplasen rreth doktrinës së tyre të dhunshme me disa dijetarë të ndritur të Islamit. Ata gjithashtu e përdorën kohën e tyre në burg për të rilexuar Kuran dhe letërsi. Këta njerëz, me cilësitë më të larta si luftënxitës, tani kishin hyrë shumë thellë në Kuran për ta asgjësuar atë në parulla të thjeshta. Ata kishin filluar të ndajnë, madje edhe të botonin, komente mbi Kuranin, duke ofruar njohuri mbi çështjet e mëdha të Kuranit për mëshirën njerëzore, trajtimin e drejtë, marrjen e këshillave dhe paqebërjen në sytë e Perëndisë. Disa nga ato shkrime i zotëroj ende dhe jam i etur që t'i shpërndaj sa më gjerë. Këta luftënxitës dikur të dhunshëm, tani patën mundësinë të takonin në burg ndoshta mbi 20,000 luftënxitës të rinj përmes takimeve të de-radikalizimit.

Për aq sa mund të ndiqet me guxim ndonjë nga këto përpjekje që kam përmendur, ka shpresë për t'iu kundërvënë kërcënimit të sotëm të dhunës në emër të Islamit.

Lidhja me videon: <https://www.youtube.com/channel/UCUBbn5UyjPhiNkZHeRHscw>

Drejt tjetërsimit të luftënxitjes radikale në lindjen e mesme

Qasjet	Kush i zbaton
Qasje fetare	
Zgjeroni shpjegimet fetare përtej atyre teksteve ligjore. Zbuloni dhe bëjini jehonë vargjeve të "neglizhuara", që përqendrohen te durimi dhe bashkëjetesa paqësore edhe në kohë përplasjesh.	Institucionet fetare, OJQ-të dhe qeveritë
Përkrahni ecuritë bashkëkohore të zgjidhjes së përplasjeve me bazë islame, që theksojnë jodhunë dhe mjete paqësore për zgjidhjen e mosmarrëveshjeve.	
Zhvilloni qasje më krijuese për arsimimin dhe shpërndarjen e të dhënave me përmbajtje fetare përtej rolit tradicional të imamit mashkull.	
Bëni parimet dhe vlerat e "të kaluarës së lavdishme" të përshtatshme për kohën e sotme.	
Qasje kulturore	
Përkrahni ndjenjën e nderimit të larmësë, duke nxitur ruajtjen e përparimit të Identiteti islam.	Institucionet fetare, OJQ-të dhe qeveritë
Theksoni anët e mira të qytetërimit perëndimor, që janë në përputhje me parimet islame.	
Mbështesni parimet e barazisë gjinore, si dhe midis grupeve etnike/racore, fetare dhe kombëtare, sipas islamit.	
Zhvilloni mekanizma për të ndihmuar njerëzit që t'i vënë në dukje rregullat dhe veprimet e ngurta shtypëse tradicionale, që gabimisht merren si islame.	

Qasje politike	
Këmbëngulni në ndreqjen e padrejtësive të shkaktuara mbi popujt dhe kombet muslimane, duke përdorur mjete jo të dhunshme. Mos u pajtoni me padrejtësinë.	Qeveritë dhe OJQ-të
Zhvilloni qasje për të nxjerrë në pah qëndrimet e dyfishta të politikës së jashtme, në një mënyrë që t'i bindni popujt dhe qeveritë në perëndim. Mundohuni t'i flisni ndjesisë së tyre për drejtësinë dhe paanshmëri.	Qeveritë dhe OJQ-të
Zhvilloni një kulturë pakënaqësie jo të dhunshme ndaj praktikave shtypëse të qeverive kombëtare. Këmbëngulni në pluralizëm dhe pjesëmarrje si parime themelore islame.	OJQ-të dhe mediat
Kundërshtoni imazhet e thjeshtuara stereotipe të muslimanëve dhe këmbëngulni në trajtimin e shkaqeve dhe arsyeve të dhuna muslimane.	OJQ-të perëndimore
Qasje zhvillimore	
Kërkoni modelet e suksesshme të zhvillimit në shoqëritë e reja të përparuara (të tilla si Singapori, Kosta Rika dhe Malajzia) për të zhvilluar politika, që do të bënin të mundur rritjen e lëvizshmërisë.	Qeveritë dhe OJQ-të
Theksoni parimet islame të bashkëjetesës paqësore me të gjitha grupet e tjera dhe në të gjitha nivelet arsimore.	Institucionet fetare, OJQ-të dhe qeveritë

Qasje Ligjore dhe Ushtarake	
Zbatoni sundimin e ligjit ndaj atyre që dyshohen për kryerjen e veprave terroriste.	Qeveritë
Përbahuni nga praktikat jashtëligjore si tortura.	
Përdorni forcën ushtarake kundër qëllimeve luftënxitëse të përcaktuara qartë.	
Merrni përgjegjësinë dhe tregoni ndjeshmëri të lartë ndaj viktimave qytetare, si pasojë e ndërhyrjes së ushtrisë.	
Tregoni çiltërsi së qartë dhe të ndershme të veprimeve ligjore dhe ndërhyrjeve ushtarake.	Qeveritë dhe Mediat

Faktorët që ndikojnë në radikalizmin dhe luftënxitjen në lindjen e mesme

Faktorët fetarë		
Imazhi i një të kaluare të lavdishme muslimane që mund të përsëritet sot.	I lartë	I lartë
Shpjegime të ndarjes boshtore të teksteve të Burimeve Islame.	I ulët	I lartë
Lidhja e fortë me Islamin si mënyrë jetese; kryerja e detyrave fetare si: pesë faljet, agjërimi i përditshëm dhe argjërimi i Ramazanit.	I lartë	I lartë
Urrejtja ndaj jomuslimanëve.	I ulët	I lartë

Faktorët kulturorë		
Pakënaqësia ndaj disa anëve të mënyrës të jetesës perëndimore.	I mesëm	I lartë
Pakënaqësia ndaj muslimanëve që i përshtaten mënyrës së jetesës perëndimore.	I mesëm	I lartë
Përshtatja e një mënyre jetese muslimane sipas ligjeve dhe konservatorizmit.	I ulët	I lartë
Faktorët Politikë		
Ndjenja e fortë e padrejtësisë dhe dhunimit të botës muslimane nga qeveritë e huaja, sidomos në Palestinë.	I lartë	I lartë
Pershtypja e qëndrimeve të dyfishta të politikës së jashtme perëndimore.	I lartë	I lartë
Pakënaqësia ndaj qeverive kombëtare si joislame.	I ulët	I lartë
Zemërimi me qeveritë kombëtare, si të korruptuara dhe autokratike.	I lartë	I lartë
Faktorët e Zhvillimit		
Ndjenja e varfërisë përkatëse (varfëria e shoqëruar me pritshmëri të rritura).	I ulët/ I mesëm	I lartë
Përkatësia e ndonjë grupi urban, të privuar nga e drejta.	I mesëm	I lartë
Arritjet e larta arsimore.	I ulët	Mesatar/ I lartë

Faktorët Vetjakë		
Regjistrim i prirjes drejt shmangjeve/shkeljeve.	I ulët	I ulët
Pranueshmëria e ndikimit të kolegëve lidhur me luftënxitjen politike dhe shoqërore.	I ulët	I lartë
Faktorë psikologjikë/vetjakë të pasqaruar.	Të ndryshme	Të ndryshme
Ankesa vetjake kundër qeverisë kombëtare ose "armiqve" të tjerë.	I lartë	I lartë

Për të dyja tabelat: Amr Abdalla, 2004 (përditësuar 2014). Ju lutemi që të jepni vlerësimin e duhur kur përdorni ose kopjoni.



13. Nacionalizmi afrikan dhe efektet e tij në marrëdhëniet ndërfetare

Sulayman S. Nyang

TEMA: Duke sjellë ndërmend thënien e Taha Jabir al-Alwani-t: “Unë jam një fëmijë i Adamit dhe Evës”, dhe gatishmërinë e tij për dialog ndërfetar, një ish-diplomat nga Gambia na e kujton se Moisiu e udhëhoqi popullin e tij përmes Afrikës; Krishti si foshnjë ishte një mërgimtar në Afrikë, dhe ndjekësit e Muhamedit u mirëpritën nga të krishterët në Etiopi. Ndërtuesit e suksesshëm të shteteve afrikane paskoloniale si Nyerere, Nkrumah dhe Senghor nuk u tunduan nga përpjekjet për t’i përgatitur njerëzit sipas fisit ose fesë. Lindja e Boka Haram në Nigeri dhe Al-Shabab në Somali janë zhvillime të reja në historinë afrikane. Grupet e njerëzve duhet t’i studiojnë shkrimet e tyre të vjetra dhe të mësojnë historinë e tyre më thellë.

Kjo jetë është shumë e shkurtër, dhe ju tani po lexoni fjalët e dikujt që i është afruar shumë vijës kufitare midis të gjallëve dhe të vdekurve. Kur lexon Torën, Dhiatën e Re, Kuranin, vërtet përpiqesh ta kuptosh vdekjen. Dr. Taha al-Alwani e dinte shumë mirë këtë. Ai ishte një njeri i madh dhe kam kaluar shumë çaste

me të. Kur ai filloi Shkollën Pasuniversitare të Shkencave Islame dhe Shoqërore në Leesburg, Virxhinia, unë isha ai që mbajta fjalimin kur studentët e tij po diplomoheshin për herë të parë. Perëndia në urtësinë e Tij vendosi që ai të largohej. Unë mund të isha larguar vetë përpara se ai ta bënte, Zoti ka një arsye për ta bërë këtë.

Ndërsa fillojmë të pyesim për dialogun ndërfaqetor në rrethanat e Afrikës dhe sesi rrëfenja koloniale dhe postkoloniale ndikoi në dialogun ndërfaqetor, kjo është ajo që unë e marr si pikënisje: se Dr. Al-Alwani ishte një nga ata intelektualë që erdhën në Amerikë nga Lindja e Mesme, ai ishte madhështor. Kur filluam të hetojmë muslimanët në SHBA, John Esposito drejtonte Qendrën, unë isha bashkëdrejtor i atij projekti dhe morëm të holla nga *Pew Charitable Trust* - ata u dhanë të holla hebrenjve, të krishterëve, të krishterëve afrikanë-amerikanë, të krishterëve ungjillorë, latinëve dhe të tjerë.¹ Dr. al-Alwani shkroi një pjesë të madhe të atij libri.² Ai u përpoq të shpjegonte dialogun ndërmjet muslimanëve dhe përvojën amerikane. Libri tashmë është një klasik, një nga rrëfimet klasike që ai la pas. Pra, kur vijmë sot, dhe kremtojmë emrin e tij, flasim për dialogun muslimano-krishterë në Afrikë, zotërojmë një pikënisje shumë të rëndësishme.

Kur flasim për dialogun ndërfaqetor në Afrikë, në rrethanat e kolonializmit dhe Afrikës paskoloniale, duhet të ktheheni sërish në Afrikë – atë që unë e quaj në jetën time “miku im”. Afrika bëhet një pikënisje shumë tërheqëse për ne si qenie njerëzore, nëse e sheh kontinentin afrikan si teatrin e rrëfenjave abrahamike. Nëse jeni hebrenj, të krishterë ose muslimanë, mund të mos e shihni kështu, por ka mënyra në të cilat marrëdhëniet midis këtyre tre feve janë shumë të lidhura me kontinentin e Afrikës.

1 Zahid H. Bukhari et al., *Vendi i Muslimanëve në Sheshin Publik Amerikan: Shpresat, Frika dhe Ëndrrat*, në bashkëpunim me John Esposito, Sulayman S. Nyang, Taha Jabir al-Alwani dhe Mumtaz Ahmad (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004).

2 Taha Xhabir El-Alvani, “Drejt një *fikh* për pakicat: disa përsiatje” në Buhari, etj., fq. 3-37.

Nëse jeni hebrej, çdo vit keni festën tuaj *Seder*. Kjo ju kthen te historia e Adamit dhe Evës—dhe keni dëgjuar se si Dr. al-Alwani tha: “Unë jam një fëmijë i Adamit dhe Evës”. Ky është një tregim që ne të gjithë e përqafojmë. Kështu që jam rehat me atë metaforë për afrikanët. Ju nuk mund të jeni një hebre nëse nuk ktheheni te Torah dhe duhet të ktheheni te Moisiu në kohën kur ai e nxirrte popullin e vet jashtë Afrikës. Ata nuk thonë Afrika, thonë se janë larguar nga Egjipti, por Egjipti është pjesë e Afrikës. Kështu që ju mund të shihni se sa e rëndësishme është rrëfenja. Kur flisni për Afrikën dhe ndërjetarinë, mund ta kuptoni fillimin e dramës sonë në Afrikë.

Atëherë kur flisni për krishterimin - unë gjithmonë e theksoj këtë pikë të të krishterët - Jezu Krishti ishte një mërgimtar në Afrikë. Ai erdhi në këtë Afrikë si foshnjë, si refugjat. Nëse flisni për dialogun, dialogu ishte në Afrikë kur ai erdhi si refugjat. Tani kemi sirianë refugjatë, që shkojnë në Evropë. Kohët e fundit dhe u thashë disa studentëve të mi që po hulumtojnë Afrikën dhe dialogun ndërjetar: “Kur Jezu Krishti ishte në kryq, ai foli në aramaisht dhe aramaishtja është në telashe pikërisht tani në Siri”. Pra, kur e shikoni me të vërtetë dialogun ndërjetar, dhe se si dialogu ndërjetar është shumë i rëndësishëm për ne që ta kuptojmë, ne duhet të dimë se qeniet njerëzore mund të mësojnë të jetojnë së bashku si qenie njerëzore.

Kur të shkoni në Afrikë, mund të shihni se si kontinenti i Afrikës shërben si një pikë nisjeje për popullin hebre, të krishterët dhe muslimanët – pasi vetë Muhamedi ishte një mërgimtar. Kjo është arsyeja pse të gjitha këto fe të përfshira në dialogun ndërjetar janë përshtjelluar në një çështje refugjatësh: përdorimi i rrëfenjës së refugjatëve. Krishti dhe tregimi i refugjatëve. Ndjekësit e Muhamedit që shkuan në Etiopi dhe u mirëpritën nga të krishterët - një rrëfim për refugjatët. Pra, kur flisni për dialogun ndërjetar, duhet t'i kushtoni vëmendje dukurisë së refugjatëve dhe sesi kjo dukuri me ngadalë fillon të

sigurojë themelin e çdo dialogu kuptimplotë. Tani po lexojmë se shumica e sirianëve që shkuan në Gjermani dhe Evropë duhet të mësojnë se çfarë do të thotë të jesh refugjat. Ata ishin kaq të sigurt në vendin e tyre në Siri; ja që tani janë të detyruar të shkrihen.

Pra, kur i hedhini një sy Afrikës, mund të shihni se si mërgimtarët dhe dukuritë madhështore do t'ju ndjekin edhe në rrefenjen tuaj teologjike, historike dhe shoqërore. Kthejuni Afrikës! Nëse vëreni rrethanën afrikane sot, mund të shihni se si ndikimi i nacionalizmit afrikan në dialogun ndërftuar u bë shumë i dukshëm për kaq shumë udhëheqës afrikanë. Nëse shikoni Kwame Nkrumah nga Gana, një udhëheqës katolik, ai ishte i pari që shtoi dialogun ndërftuar në Afrikë. Kur Nkrumah u bë udhëheqësi i Ganës, ai e kuptoi se nëse lejonte që ganezët të ndahen sipas vijave etnike, nuk do të mund t'i bashkonte më kurrë. Nëse i lejonte ata të fillonin të polarizohen si protestantë apo katolikë, do të kishte telashe. Kjo është arsyeja pse ai e quajti veten një të krishterë "jo-fetar". Nkrumah kishte probleme me disa njerëz të tjerë, por kur shikoni dialogun ndërftuar, ai u përpoq të shkonte mirë me të gjithë njerëzit në Ganë. Ibrahim Inyass (gjithashtu Niass) i Senegalit ishte shumë i afërt me Kwame Nkrumah. Ai ishte shumë i njohur në Senegal. Ai mund të kishte pasur disa probleme me Sengorin në Senegal, por Ibrahim Inyass u pajtua me Kwame Nkrumah. Kwame Nkrumah ia bëri shumë të qartë se nëse do të krijosh Afrikën për bashkimin afrikan, duhet të jesh shumë i kujdesshëm për përkatësinë etnike, racore apo çdo ndarje tjetër.

Kwame Nkrumah e kuptoi që nëse do të krijonte një lloj të ri nacionalizmi, do i duhej një etikë e re dhe një mënyrë e re e sjelljeje me të gjithë njerëzit. Kjo ishte një nga arsyet që Kwame Nkrumah në Ganë doli me një libër të quajtur *Ndërgjegjësim*.³ Ky libër u bë udhëzuesi i tij për të kuptuar se si të merresh vesh me njerëzit e tjerë. Pra, kur shikoni vërtet nacionalizmin

3 Kwame Nkrumah, *Ndërgjegjësimi* (New York: International Publishers, 1980).

afrikan dhe ndikimin e tij në dialogun ndërfaqetar, mund të shihni se si udhëheqësit afrikanë arritën të kuptojnë nëse do të mund të krijojnë vërtetë ndonjë lloj bashkimi mes tyre. Ata u kthyen mbrapa për të parë shkrimet e tyre të shenjta, në mënyrë që të kuptonin se si mund të merreshin vesh me njëri-tjetrin.

Tani, pikërisht këtu metafora Adamite bëhet e plotë. Një gjë që i ndihmoi këto grupe afrikane, të cilët po përgatiteshin kundër kolonializmit, ishte njohja e anës njerëzore të vetvetes, të kuptuarit se ata janë fëmijët e Adamit. Sot unë u them fëmijëve të vegjël, ju mijëvjeçarët e shoqërisë amerikane, "ADN-ja ndikon shumë te ju, kështu që mos u ktheheni tek Adami për të parë themelet tona të përbashkimit mes nesh të gjithëve. Sot ADN-ja është mënyra se si përpiqeni ta gjeni veten të bashkuar nga shkencë, sepse të gjithë jeni të burgosurit e një STIM-i: shkencë, teknologji, inxhinieri dhe matematikë. Kështu mund t'i përcaktoni rrefenjat tuaja." Kurse të krishterët, hebrenjtë dhe muslimanët - të gjithë varen nga roli i Adamit dhe Evës. Kështu e gjejnë dhe përcaktojnë veten e tyre. Kur flasim për narrativën nacionaliste afrikane dhe ndikimin e saj në dialogun ndërfaqetar, shohim se si udhëheqësit afrikanë si Kwame Nkrumah, Julius Nyerere (Tanzani) dhe Leopold Senghor (Senegal) ishin të gjithë katolikë. Të tre këta intelektualë afrikanë që patën një ndikim të madh në mendimin afrikan ishin katolikë. Ata na kanë ofruar disa nga udhëheqësit më të mirë; fatkeqësisht kemi Mobutu (Zaire) dhe të tjerë gjithashtu. Kjo është mëdyshja që trashëguam nga këto dy rrëfime: ju keni udhëheqësit më të mirë dhe më të këqij që janë katolikë. Pra, kur të vijmë aty, do fillojmë të zbulojmë se si do të dëgjojmë dhe si do të dialogojmë mes vetes.

Kur flasim për dialogun, dialogu ndërfaqetar është një fushë shumë e rëndësishme. Një gjë që e mësova gjatë ditëve të dialogut ndërfaqetar në Shtetet e Bashkuara, është se në dialogojmë jo për të zbehur fetë tona, por për t'u thelluar në pikat e bashkimit dhe ndarjes. Thellimi në pikat e bashkimit dhe ndarjes është shumë i rëndësishëm përse i përket bashkimit.

Tani kjo metaforë bëhet shumë e fuqishme në rrethanat afrikane, sepse kur shikon udhëheqësit afrikanë, ata na tregojnë se nëse donin t'i bashkonin njerëzit e tyre, duhej të kishin një rrefenjë. Kjo është një nga arsytet pse njerëz si Kwame Nkrumah, Leopold Senghor dhe Julius Nyerere arritën të kuptojnë se nëse do të ndihmohesh dialogun, duhet të sigurohesh që njerëzit të mos e ndajnë veten sipas vijave racore. Kwame Nkrumah mirëpriti shumë hebrenj nga Afrika e Jugut gjatë Aparteidit. Kjo është pjesë e historisë ganeze. Ju mund të gjeni në Gana shumë afrikanë nga Afrika e Jugut dhe nga Zimbabve — njerëz si Mugabe fjala vjen (më vonë Kryeministër i Zimbabves). Shumë prej tyre ishin të mirëpritur në Ganë dhe më pas disa prej tyre u bënë aq të suksesshëm sa që u kthyen. Kjo tani krijon një rrëfenjë tjetër në lidhje me mënyrën sesi këta politikanë që u përpoqën të ndërtonin ura mes tyre për të arritur ndërtimin e shtetit dhe të kombit, tani merren me çështje të veçanta fetare.

Njerëz si Kwame Nkrumah u dënuan për shkak të prirjes së tyre marksiste, por gjithsesi ai e kuptoi se duhej të merrej me njerëz të tjerë nga fe të ndryshme. Pra, në Gana për shembull ju keni FraFra dhe njerëz të tjerë që ishin muslimanë; ai duhej të merrej me ta. Dhe më pas iu desh të merrej me muslimanët nga të gjitha vendet e Afrikës. Kjo i përshpejtoi ngjarjet. Nëse shikoni lëvizjen e de-kolonizimit në Afrikë, mund të shihni se kjo është një nga arsytet e fillimit të zhvillimit të një dialogu ndërfaqës mes udhëheqësve. Nga përvoja ime në Gambia, një vend i vogël, disa nga politikanët që erdhën në kohën e pavarësisë filluan përpjekjet për polarizimin e shoqërinë sipas linjave fetare. Nuk patën dobi, pasi disa prej tyre donin ta fusnin fenë si një mënyrë për të ndarë vendin. Në fund, për shumë politikanë u bë e qartë se duhet të kemi dialog mes njerëzve. Nëse shikoni në Nigeri, do të gjeni se si disa sociologë amerikanë e shikojnë këtë univers dhe do të shihni qartë se në këtë univers, të krishterët dhe muslimanët janë pothuajse të ndarë. Kjo është arsyeja pse

një nga sociologët amerikanë do të flasë për “mbizotërimin kulturor”, që do të thotë se njerëzit nuk ndahen në vija etnike apo fetare, ata ndahen thjesht për shkak të dallimeve kulturore. Aty ku i bashkon kultura e tyre, qofshin të krishterë apo muslimanë apo të fesë tradicionale, nuk mund të ndahen. Kjo bëhet shumë e rëndësishme në zhvillimin e dialogut ndërfaqetar kudo. Kjo bëhet e dukshme në ngjarjet kulturore. Nëse shkoni në dasmat e tyre, ata vijnë të gjithë së bashku. Kjo rrefenjë bëhet shumë e rëndësishme për të ndërtuar ura mes njerëzve me prejardhje të ndryshme fetare që ndajnë një kulturë të përbashkët.

Nëse shkoni në Gambia, mund ta shihni këtë dukuri. Ali Mazrui, i cili prodhoi serialin “Afrikanët: një trashëgimi e trefishtë”⁴, po përpiquej të shpjegonte fetë në shoqëritë afrikane. Kur erdhi në Senegal, Leopold Senghor ishte katolik. Ai i përkiste një pakice, por ai sundoi Senegalin për njëzet vjet. Si mund të ndodhë kjo? Kjo është për shkak të kulturës. Populli nuk e ndan veten në baza fetare. Ata njëjtësohen prej një kulture të përbashkët. Dhe kjo kulturë është e rëndësishme për dialogun ndërsa fillon e mëson atë.

Tani kur shikoni Shtetet e Bashkuara, zbulon se, deri në së fundmi, muslimanët që erdhën këtu ishin thellësisht pjesë përbërëse e luftës amerikane kundër komunizmit. Unë i quaj fëmijët e Luftës së Ftohtë. Kjo ishte një arsye se përse muslimanët nuk u mënjanuan në historinë amerikane. Kjo është një nga arsyet pse, kur Regan shkoi për të parë Gorbaçovin në Rejkjavik, në vitin 1986 - ju mund ta shihni videon tani - ai tha: “Unë po vij nga një vend ku ka kisha, sinagoge dhe xhami.” Por e vërteta është kjo: nëse vërtetë e shikon dialogun ndërfaqetar përmes historisë, duhet t’i kuptosh politikanët dhe punët e tyre. Ku përqendrohen ata? Pastaj ju duhet të shihni se si udhëheqësit fetarë janë të interesuar për dialog.

Kur i hedh një sy dialogut ndërfaqetar përse i përket bashkësive – kishave, sinagogave dhe xhamive të ndryshme,

4 Një serial i vlerësuar me çmime, por i diskutueshëm, bazuar në librin e tij *Afrikanët: Një trashëgimi e trefishtë* (Little Brown and Co., 1986).

bisedimet në Amerikë ose në botën muslimane – ka një sërë çështjesh që duhet t’iu kushtoni vëmendje të madhe. Dr. al-Alwani ishte shumë i shqetësuar se si muslimanët, duke folur teorikisht, përfshiheshin në këtë dialog. Nëse jeni musliman, ju e dini historinë e muslimanëve në Spanjë. Arabët ishin në Spanjë nga viti 711 deri në 1492, pra më gjatë se sa evropianët kanë jetuar në këtë vend (SH.B.A). Kjo është një kohë e gjatë. Nga evropianët që mbërritën në Jamestown në 1607 e deri më tani – është një kohë më e shkurtër sesa ajo që arabët jetuan në Spanjë. Pra, ajo që unë përpiqem t’u tregoj njerëzve që janë të angazhuar në dialogun ndërfetar, dhe përpiqen të kuptojnë gjendjen afgane dhe në pjesët e tjera të botës, ajo që ju duhet të dini është se kur shikoni dialogun ndërfetar dhe muslimanët që janë shumë të shqetësuar për këtë, ju mund ta kuptoni se ku donte të dilte Dr. al-Alwani në fund të jetës së tij. Se ne jemi qenie njerëzore, jetojmë në një planet. Duhet ta pranoj se kush jam, dhe kush janë njerëzit e tjerë në këtë planet.

Dy gjëra në fund, para se të largohem.

Kur i hedh një sy nacionalizmit afrikan dhe ndikimit të tij në dialogun ndërfetar, dhe shikon vendet afrikane sot, vëren Boko Haram në Nigeri, Al-Shabaab në Somali: këto janë zhvillime të reja në historinë afrikane. Të gjitha lëvizjet ndërfetare janë tani në ngërç të thellë në Afrikë: në Somali, Kenia, Afrikën Qendrore. Edhe Papa kur shkoi në Afrikën Qendrore duhej të përballej me atë ngërç. Këto ngërçe nuk kanë qenë më parë. Ju keni elementë që po përdorin fenë për të përçarë njerëzit. Këta janë ekstremistët, që u krijuan si pasojë e ngërçit në Afganistan dhe çoroditjes së tanishme në Lindjen e Mesme, në lidhje me Sirinë; sepse këto nuk ekzistonin më parë, as tek arabët. Nëse vërtet i shikoni këto rrefenja, veçanërisht në Lindjen e Mesme dhe mënyrën se si feja po fillon të përshfaqet në botë, mund të vëreni se në shumë mënyra, këtë ngërç e krijoi fundi i Luftës së Ftohtë. Sepse vetë njerëzit që Shtetet e Bashkuara i mbështetën

në luftën kundër komunistëve në Afganistan, më pas u kthyen kundër Amerikës. Ky është çmimi që paguajmë sot.

Pra, kur flisni për dialogun ndërfetar, duhet t'i kushtoni vëmendje mënyrës se si qeniet njerëzore janë përpjekur të ndërliohen me njëri-tjetrin dhe të krijojnë ura. Ju që jeni në Amerikë dhe përfshihen në dialogun ndërfetar, imamët tuaj, rabinët dhe pastorët tuaj të krishterë duhet t'ju mësojnë që të jetojmë së bashku si amerikanë dhe të siguroheni që të mos lejoni ekstremistët të marrin pushtetin. Kjo është një çështje me të cilën duhet të merremi sot.

Çështja e dytë, që është shumë e rëndësishme sot është kjo: qeniet njerëzore duhet të kuptojnë se nëse nuk kthehen në shkrimet e tyre të vjetra dhe nuk i studiojnë ato bashkë me historinë e tyre, atëherë ata nuk do të jenë në gjendje të angazhohen në ndonjë dialog kuptimplotë me qeniet e tjera njerëzore. Nëse vërej Afrikën, Amerikën apo botën, lidhur me lëvizjen ndërfetare, shoh se kemi bërë një përparim të jashtëzakonshëm. Jo shumë kohë më parë Këshilli Kombëtar i Kishave ftoi një numër studiuesish - hebrenj, afrikano-amerikanë, disa që janë portorikanë dhe të tjerë. Ne ishim të gjithë në Santa Fe, New Mexico, duke u përpjekur të trajtonim pesëqind vjet që nga Kolombi dhe se çfarë do të thotë kjo për dialogun ndërfetar. Pastaj muslimanët kishin dijetarët e tyre atje – isha unë dhe një tjetër nga Karaibet - të gjithë ne po përpiqeshim të pleqnonim pesëqind vitet pas Kolombit. Çfarë ndodhi me të gjithë ne? Si mund të ndërtojmë ura për dialogun ndërfetar?

Mund të them vërtet se sot në Amerikë lëvizja ndërfetare është e gjallë. Doktor Taha është një dëshmitar i gjallë, ndonëse ndërroi jetë. Ai po punonte shumë për të bërë diçka për këtë, siç e pashë vetë, dhe njoh shumë të tjerë që do të dëshmojnë për atë që ai bëri.

Pra, rrëfenjës tonë i erdhi fundi. Le të kthehemi në shtëpi dhe të fillojmë t'i bëjmë pyetje vetes. A po përparojmë apo jo?

Disa studentë më thonë: “Dr. Nyang, ne kemi një tip të quajtur Donald Trump, çfarë do të thotë ai për ju? Puna është se populli amerikan po shikon. Ua lë atyre të vendosin se çfarë do të ndodhë.



14.

Dialogu ndërftetar dhe qeverisja në Afrikë: Përgjigje ndaj Sulayman Nyang

Kwasi Kwakye-Nuako

TEMA: Ne e kemi kthyer fenë në detyrën e të shkuarit në kishë, në xhami dhe në tempull, por vdekja na shikon të gjithëve në fytyrë. Aty ku shpërthejnë ndjenjat fisnore, disa shohin përplasje fetare. Qëllimi i fesë është të kuptuarit “Pse jam këtu?”, “Çfarë po bëj?” dhe “Ku do shkoj?” Në të kaluarën, afrikanët u ulën për të shqyrtuar rreth përplasjeve të tyre, pastaj thanë, “Unë do të pyes gjyshen” dhe ata dolën me zgjidhje të mençura. Ne duhet të rifillojmë metodat e zgjidhjes së mosmarrëveshjeve të përdorura më parë në mbarë kontinentin.

Dr. Sulayman Nyang ka bërë një pasqyrim të mrekullueshëm të nacionalizmit paskolonial në Afrikë dhe ndikimin e tij në dialogun ndërftetar. Unë do të ofroj një pikëpamje të krishterë.

Duhet të them paraprakisht se krishtërimi im është një pikëpamje e huazuar. Megjithatë, shërbimi në kishën e krishterë dhe në akademi bashkohen për të më ndihmuar të mendoj për botën në të cilën jetojmë dhe se si mund ta bëjmë këtë botë një vend më të mirë. Ndonjëherë, ndërsa mbajmë shenja dalluese,

ne ndikohemi prej shenjave që mbajmë, në vend që t'i detyrojmë shenjat dalluese të bëjnë atë që është e drejtë për ne.

Duke parë atë që Dr. Nyang ka ndarë me ne, më duket se nacionalizmi afrikan është ende një ecuri në vazhdim. Dekolonizimi ka marrë një formë të re në Afrikë. Do të jetë e dobishme për ne t'i bëjmë vetes një pyetje të thjeshtë, çfarë e ka bërë të nevojshme këtë rrethanë, ku afrikanët luftojnë gjithmonë për diçka - dhe unë mund të përmend njerëz me origjinë afrikane - duke luftuar gjithmonë për atë që njerëzit e tjerë e marrin falas. Unë mendoj se qëllimi i misioneve në Afrikë del nga kjo formë e re. Pra, nacionalizmi që po ndjekin afrikanët është një dukuri tërheqëse, në të cilin ne duhet të thellohemi më thellë në përpjekje për të gjetur nëse ka ndonjë shkak për atë që po ndodh. Njerëzit kanë krijuar formën dhe njerëzit po përpiqen ta vënë atë në punë.

Nëse vërejmë se çfarë po ndodh, është se të gjithë udhëheqësit për të cilët aludoi Sulayman po bënin më të mirën, por prapëseprapë Afrika është ende në trazira. Nëse shikojmë kontinentin, veçanërisht kur vijmë te treva e krishterimit, vërejmë punën e misionarëve të krishterë që erdhën në kontinent nga vende të ndryshme dhe nuk i ushtruan në Afrikë dijet që ata i mbanin si të rëndësishme në vendet e tyre. Jeta që gëzonin misionarët në vendin e tyre nuk ishte jeta që ua lejuan ta gëzonin afrikanët kur ishin me ta. Ndërsa pretenduan se po ndërtonin një bashkësi mes njerëzve, lagjet, kishat dhe famullitë e tyre ishin të ndana nga afrikanët. Pavarësisht nga institucionet që të krishterët ndihmuan të themeloheshin për t'u shërbyer njerëzve, ata nuk shiheshin si pjesë përbërëse e kulturës së popullit, sepse ata ishin larg asaj për të cilën njerëzit ishin vërtetë të interesuar. Shoqëritë dhe elitat vendase që misionarët krijuan, kërkonin të mbronin vendin e tyre me përfitime të posaçme dhe e panë marshimin drejt pavarësisë politike si një kërcënim për qëllimet e tyre. Nuk është çudi që

luftëtarët e lirisë i panë të krishterët e themeluar nga misioni dhe udhëheqësit e tyre si kundërshtatrë të ecurisë së dekolonizimit afrikan. Pra, të shkosh në shkollë dhe të mësosh anglisht, dhe ndonjëherë ta harrosh *lingua franca*, e bënte dikë të dukej një dijetar i zoti në sytë e misionarëve, por një dijetar të dobët në marrëdhënie me bashkësinë e tij.

Duke parë këtë fillesë, tani mund të kuptojmë “krishterimet” afrikane të befta, të cilat përfshijnë Pentekostalët dhe karizmatikët dhe të tjera lëvizje kristiane. Çfarë po ndodh? Më duket se duhet ta pranojmë faktin që, edhe pse afrikanët kanë pohuar për dekada se janë të krishterë, dhe kontinenti është gati të jetë kështjella e re e krishterimit, siç ka shkruar kaq mirë Phillip Jenkins.¹ Atëherë përse popujt afrikanë po vuajnë kaq shumë sot? Pse njerëzit ende luftojnë për të përballuar jetesën kur e kanë përqafuar atë fe që mëson dashurinë dhe dhembshurinë, vëllazërinë dhe vetëflijimin? Unë po i ngre këto çështje që ne të mendojmë për krishterimin për të cilin kemi lexuar dhe parë në kishat në Afrikë, që njerëzit të merren me shqetësimet dhe të kërkojnë mënyra për të sjellë çlirimin në të gjithë Afrikën. Ndonjëherë ne ndihemi rehat me atë që dëgjojmë nga media dhe jemi të humbur për atë që realisht ndodh. Ne duhet të kthehemi prapa dhe të shohim përtej asaj që po shohim, dhe të pyesim veten, “Nëse këto janë çështjet në vazhdim, a mund të shikojmë pak më thellë për të parë gjëra më të mira?”

Pra, çfarë po ndodh? Ne kemi folur shumë për kolonializmin dhe ndikimet e tij, dhe mund të kalojmë shumë kohë duke folur për këtë. Mendoj se është e drejtë të thuhet se ndikimi i tij tek afrikanët e ka dëmtuar vërtet mënyrën se si ata e shohin veten. Ndërsa flasim për krishterimin afrikan dhe aftësinë e afrikanëve për ta çliruar veten, nuk mund të largohemi nga format e qeverisjes, që gjithashtu ndihmojnë në rrethanën e pasigurt që po shqyrtojmë. Ne kemi modeluar qeverisjen sipas shembullit

1 Phillip Jenkins, *Krishtërimi i ardhshëm: Ardhja e Krishtërit Botëror* (Oxford University Press, 2011).

amerikan, pa i kuptuar plotësisht themelet e saj ideologjike. Pra, ne shohim se në kontinent, siç tha Sulayman, njerëzit kanë jetuar së bashku pavarësisht besimit. Muslimanët dhe tradicionalistët jetuan së bashku shumë kohë përpara ardhjes së të krishterëve perëndimorë në Sub-Saharan Afrikane. Ata bashkëjetuan pa shumë vështirësi. Pse tani ka përplasje në Nigeri me Boko Haram, pse Al-Shabaab në të gjithë Afrikën Lindore dhe grupe të ndara fundamentalistësh po krijojnë mosmarrëveshje?

Mendoj se duhet t'i shikojmë shkaqet e këtyre zjarreve që po ndodhin. Gjysma e saj është politika e jashtme. Ajo hamendëson se çdo njeri që mund të ndikohet në të vërtetë nuk mund të qëndrojë në këmbët e veta. Por të gjitha gjërat që janë të mira për amerikanët, mund të mos jetë mira për afrikanët. Kjo është fara e gjithë këtyre zjarreve. Dr. Nyang e hodhi fjalën rreth asaj që ndodhi në Afganistan. Kush e ngriti Osama bin Ladenin? Kështu nëse do të flasim për betejat kombëtariste mes afrikanëve sot — si të krishterë, muslimanë dhe tradicionalistë, që mund të ulen së bashku - duhet gjithashtu të mendojmë për ndihmesën tonë nga kjo pjesë e botës në çoroditje. Nëse e bëjmë këtë, do të shohim se ata tashmë kanë një kulturë që rrezaton dhe i përqafton e i lejon ata të ulen dhe të diskutojnë çështje me përfitim të ndërsjellë për 'ta. Por kur ka trysni nga jashtë – si në rastin kur qeveritë afrikane duhet t'i miratojnë buxhetet e tyre këtu në Uashington, prej Fondi Monetar Ndërkombëtar, ose kur FMN-ja kushtëzon uljen dhe ngritjen e rrogave, vendim që merret nga pesëmbëdhjetë vetë – atëherë bisedat midis të krishterëve dhe Muslimanëve janë të mënjanuara nga dialogu kuptimplotë për atë çka është e mirë për qënien njerëzore.

Gjëja tjetër që do të doja të përmendja është se për shkak të ndikimit të kolonializmit, qeveritë afrikane kanë qenë më të dobëta, që nga zanafilla e pavarësisë së tyre. Qeveritë nuk po forcohen. Shteti që kontrollon ushtrinë, policinë dhe forcat e tjera, nuk është në gjendje të ndihmojnë njerëzit në kohë nevoje.

Kur njerëzit fetarë përpiqen të merren me çështje shoqërore dhe marrëdhënie fetare në rastin e dobësimit të qeverive, biseda priret të jetë më shumë monolog sesa dialog.

Nëse jemi vërtet të përkushtuar ndaj dialogut ndërftetar në Afrikë, ne duhet të ringjallim natyrën e brendshme të afrikanëve, që panë shenjtërinë e jetës dhe e përqaftuan botëkuptimin tërësor të durimit që gjendej përpara marshimit drejt pavarësinë.

Ajo që pavarësia u ka ndihmuar qytetarëve tani është labirinti i çoroditjes, mbështetur në përpjekjet për të qenë ata që nuk jemi – duke kopjuar Perëndimin. Lloji i fetarisë që ka depërtuar në vend - për shembull të ashtuquajturit karizmatikët - ata nuk kanë respekt për askënd, sepse kuptimi i tyre i mirëfilltë i Biblës dhe mburrjes së saj mbytet çdo bisedë kuptimplotë. Është e vështirë për 'ta të flasin qoftë me kishat kryesore për çështje me rëndësi të madhe në të njëjtin besim të krishterë. Pra, kur të krishterë të tillë hahen me njerëz të besimeve të tjera, shpesh është një monolog, pasi ata tundin Biblën te njerëzit për t'i detyruar të gjithë të tjerët të kthehen në besimin e tyre. Kjo s'i bën mirë dialogut ndërftetar.

Dialogu ndërftetar kërkon respekt të ndërsjellë — pranimin e personalitetit tonë. Botëkuptimi afrikan i përqafton qeniet njerëzore si të tilla. Këto pikëpamje duhet të rilëvrohen. Mendoj se duhet të përqendrohemi në një bisedë mbi rëndësinë e jetës dhe ta rishqyrtojmë jetën në një dritë të re. Kjo jetë nuk duhet të mbështetet në kapitalizëm, por në jetën e rrënjësor, në atë që na bën ne njerëz — që është themeli *Ubuntu*. Ne gjithashtu duhet të shqyrtojmë besimet e ndryshme fetare që kemi. Mund të ulemi dhe të flasim për të gjitha çështjet që janë të rëndësishme për ne; megjithatë, disa njerëz janë shumë të paditur për fetë e tjera të afërta me 'ta.

Përpjekje të tilla po bëhen në shumë vende afrikane. Në vitin 2011, Kuvendi i Ganës miratoi një nen për krijimin e një këshilli paqej. Kardinali katolik në Ganë ishte kryetar. Kreu

i Lëvizjes Muslimane Ahmedia dhe kryeimami i Ganës, së bashku me udhëheqës të tjerë të krishterë dhe civilë shërbyen në Këshill. Pra, mund të shihet se ka një përpjekje nga ana e qeverisë për t'i sjellë udhëheqësit fetarë në një bisedë për paqen, përmes së cilës ishin në gjendje të shmangnin mosmarrëveshjet rreth zgjedhjeve të vitit 2012 dhe më pas.² Mund të shohim se po bëhen përpjekje edhe gjetkë në Afrikë. Në Beninë, është një dialog i vazhdueshëm ndër fetar, ku të krishterët dhe muslimanët po punojnë së bashku. Ata kanë një stacion radioje, ku njerëzit telefonojnë dhe flasin për çështje me rëndësi për 'ta. Ai drejtohet nga hoxhallarë dhe priftërinj, ku njerëzve u jepet mundësia për të shqyrtuar çështje.

Kjo është diçka që kërkon përpjekje nga ana jonë. Ne duhet të shkojmë përtej bisedave të këndshme dhe të thellohemi më shumë në thelbin e njerëzores sonë për të gjetur se si mund të ndihmojmë më mirë njëri-tjetrin, pa lejuar që feja të bëhet pengesë për përparimin tonë. I gjithë qëllimi i fesë, siç e dini, nuk është vetëm të shkosh në kishë. Qëllimi i fesë është të kuptojmë vendin tonë në këtë gjithësi, duke bërë pyetje të rëndësishme dhe duke u përpjekur për t'u dhënë atyre përgjigje. Pse jam këtu? Çfarë bëj? Ku do shkoj? Ne e kemi kthyer fenë saktësisht në detyrën e të shkuarit në kishë, në xhami, në tempull, duke humbur pyetjet ekzistenciale që duhet t'i bëjmë vetes dhe përpjekjeve për të gjetur përgjigjet. Kur të kthehemi te themelet dhe t'i trajtojmë këto shqetësime, do të shohim se nuk ka asgjë që e pengon askënd, pasi të gjithë përballemi me të njëjtat pyetje që ndikojnë në jetën tonë.

Nëse ne jemi të krishterë, muslimanë apo hebrenj, është e parëndësishme kur vdekja na shikon të gjithëve. Krimi nuk respekton trashëgiminë tonë fetare. Nëse duam të jemi seriozë

2 William A. Awinator-Kanyirige, "Këshilli Kombëtar i Paqes i Ganës". Qendra Botërore për Përgjegjësinë për Mbrojtjen, përmbledhje e politikave, gusht, 2014. E disponueshme në internet: <http://www.globalr2p.org/media/files/2014-augustpolicy-brief-ghananational-peace-council.pdf>

për të punuar për një shoqëri njerëzore, duhet të përqendrohemi në atë që na bën njerëz dhe pyetjet që bëjmë çdo ditë, në mënyrë që të gjejmë ngushëllim në jetën tonë. Përplasjet afrikane vazhdojnë. Disa nga ndjenjat fisnore shpërthejnë dhe disa njerëz i shohin këto dukuri si mosmarrëveshje fetare, por njerëzit i përmendin ato si konflikte fisnore. Qëllimi im këtu nuk është të kërkoj falje për ata që përkrahin pikëpamje të tilla; ata duhet të dinë më mirë dhe ta kuptojnë se fuqia e njerit nuk mund të diktojë vullnetin e tjetrit.

Në të kaluarën, njerëzit u ulën, biseduan diskutuan dhe ndanë idenë, “Unë do të pyes gjyshen” dhe gjyshja gjithmonë u jepte përgjigjen e duhur pyetjeve të tyre dhe ata dilnin me një zgjidhje të mençur. Ne duhet të pranojmë përsëri metodat tradicionale të zgjidhjes së mosmarrëveshjeve, të përdorura më parë në të gjithë kontinentin dhe të fillojmë të dialogojmë mes nesh në mënyra që do të përmirësojnë jetën për një të ardhme më të ndritur të kontinentit. Përndryshe, rruga e shoqëruar me përplasje nuk do të çojë askënd në ndonjë vend të dëshiruar.



15. Fondacioni Kuranor i Tolerancës Ndërfetare

Abdulaziz Sachedina

TEMA: Taha Jabir al-Alwani na mësoi t'i kushtojmë vëmendje mënyrave që ne frymëzohemi për t'i dashur dhe për t'u kujdesur për njerëzit. Ka një pluralizëm themelor të ngulitur në Islam. Ka mënyra të ndryshme të leximit të Kuranit; ka mënyra të ndryshme të leximit të Sunetit. "Konkurroni me njëri-tjetrin për të bërë mirë" është një miratim në vetvete se nuk ka asnjë mënyrë teologjike për të zgjidhur dallimet fetare. Ne presim llogaridhënien hyjnore, kur Zoti do t'i njoftojë të gjithë njerëzit për çështjet që ne po shqyrtojmë. Ndërkohë, ne kemi një model për ushtrimin e pushtetit politik. Kalifi i katërt, Aliu, duke dërguar Malik bin Ashtar in për të ushtruar sundimin e pakicës mbi Egjiptin e krishterë, i dha atij këtë udhëzim:

Mbush zemrën tënde me mëshirë, dashamirësi, me nënshtetasit e tu. Sepse ata janë dy llojesh, ose janë vëllezërit tuaj në fe ose të barabartë me ju në krijim. Ti nuk mund t'i trajtosh ata si çnjerëzorë, sepse ata janë krijuar si ju... ata janë të pavetëdijsëm për gabimet, mangësitë do t'i kapërcejnë, ndaj fali... Deri në atë masë sa të shpresoni se Zoti do t'ju sigurojë për faljen dhe mëshirën të Tij.

Shejh Xhabir al-Alvani shquhet si një nga dijetarët e shkëlqyer që shtjelloi mënyrat e ndryshme në të cilat ne, si anëtarë të bashkësive të ndryshme, mund të bashkoheshim sa u përket lidhjeve tona shpirtërore dhe fatit tonë të përbashkët shpirtëror e moral si qenie njerëzore.

Të flasësh sot për pluralizmin në bashkësitë fetare nuk është një gjë e lehtë për t'u bërë. Shumë popuj fetarë e kundërshtojnë idenë e pluralizmit, sepse kjo disi zbeh dhe rrezikon mëtimin e tyre të posaçëm mbi të vërtetën. Njerëzit kanë një mëtim për të vërtetën dhe ky mëtim gjithmonë kontrollohet disi, në mënyrë të veçantë nga një grup i caktuar. Ky mëtim në thelb ndodh të jetë themeli i posaçëm i së drejtës së bashkësisë së besimtarëve për shpëtim vetëm prej atyre, në përgjithësi. Pra, brenda bashkësive fetare vështirë se shqyrtohet për shumësi fetare si një metodë e rëndësishme e bashkëjetesës me fetë e tjera, sepse një ide e tillë u duket atyre një lloj rrezikimi ndaj gjithëpushtetit të tyre mbi të vërtetën e fesë.

Taha Xhabir al-Alvani parashtrori një ide shumë të rëndësishme për bashkëjetesën mes bashkësive fetare – dhe unë jam frymëzuar nga puna e tij. Libri im *Rrënjët islamike të pluralizmit demokratik*¹ është një lloj vazhdimësie e bisedës së tij me bashkësinë fetare. E kam dëgjuar Alavi-n të flasë gjatë takimeve në Universitetin Georgetown, Universitetin George Mason dhe në Universitetin George Washington. Ideja e tolerancës është diçka që e kam ndjekur edhe unë me kolegun dhe mikun hebre, Prof. David Novak, i cili gjithmonë thotë se nuk është i kufizuar vetëm në traditën hebraike në kërkimin e së vërtetës dhe sjelljes morale.

Ai gjithashtu pohon se ka mësuar gjëra të mira nga krishterimi dhe islami. Me fjalë të tjera, sipas tij, ne nuk po jetojmë në rrethe të posaçme; përkundrazi, ne jetojmë në qarqe të mbivendosura, ku kemi një hapsirë të përbashkët që e ndajmë

1 Abdulaziz Sachedina, *Rrënjët Islame të Pluralizmit Demokratik* (Oxford University Press, 2001).

me traditat e tjera dhe vlerësojmë secilën traditë e i ruajmë ato vlera brenda bashkësive tona. Kur flasim me studiues laikë në akademi, ne jemi të lidhur me idenë e bashkëjetesës mbështetur në një kuptim të përbashkët të traditave të besimit. Megjithatë, ia vlen të kihet parasysh se një hapsirë e përbashkët, e ndarë me bashkësitë e tjera është shumë çështje shpjegimesh, ofruar nga studiues të shkrimeve fetare që mbahen si rregullore nga bashkësitë fetare.

Pra është kjo ecuri e shpjegimeve që mësojmë nga përvetësimi i shkrimeve klasike prej Dr. Taha Xhabir al-Alvani-t, pasi ai mori përsipër të zbulonte shkrimet themelore që kanë parashikuar ligjet e braktisjes në Islam. Shpjegimi i tij ka të bëjë me pyetjen e vjetër: Si të sillemi me njerëzit që nuk pajtohen me besimin zyrtar brenda bashkësisë dhe shpallen të braktisur nga ligji fetar? A duhet të zbatojmë dënimin me vdekje? Si duhet ta ndajmë saktësisht hapësirën tonë të posaçme me këta kundërshtarë për t'i lënë vend bashkëjetesës me mendime të ndryshme?

Shqetësimi im është të ndaj me ju kulturën pluraliste të tolerancës dhe burimet e pengesat për të ardhmen e marrëdhënieve ndërfetare. Unë nuk jam një idealist që besoj se sapo të flasim për bashkëjetesë, bashkësitë tona do të përbashkohen dhe do të jetojnë së bashku në paqe. Nuk mendoj se kjo do të ndodhë për një kohë të gjatë, derisa dhe nëse mendjet e njerëzve nuk ndryshojnë për të përshtatur vërtetësinë e larmisë fetare dhe kulturore. Disa mënyra të gjetura së fundmi për të kuptuar shkrimet e shenjta kundërshtojnë tolerancën.

Ju dhe unë e dimë mirë se gjendja me pakicat fetare në Lindjen e Mesme apo në ndonjë vend tjetër nuk është e kënaqshme. Kjo gjendje nuk kufizohet vetëm në vendet muslimane; edhe bashkësitë e krishtera dhe budiste në vende të ndryshme i janë nënshtruar pikëpamjes së tyre fetare përjashtuese. Pavarësisht nëse shkojmë në Sudan, në Irak, në Iran ose në ndonjë nga vendet ku bashkësitë dhe udhëheqësit e

tyre përpiqen të trajtojnë gjendjen e marrëdhënieve ndërfaqetare, rastet e njoftuara nga bashkësi të ndryshme janë dëshpëruese dhe kërkojnë zgjidhje të menjëhershme rreth përplasjeve të dhunshme të shkaktuara mbi kalimtarët e pafajshëm. Në shumë raste, udhëheqësve u është dashur të merren me kushtetutat e tyre kombëtare që nuk kanë nene të posaçme për të mbrojtur të drejtat e pakicave. Se si do të mbrohen saktësisht ato të drejta kushtetuese është një çështje e madhe në botën muslimane. Pjesërisht, vendimet gjyqësore të drejtësisë islame janë të tilla, ku ne hasim vështirësi në komunikimin e nevojës për tolerancë, mbështetur në ligjet dhe rregullat që tradhtojnë frymën e Kuranit dhe porosinë të Profetit. Trashëgimia ligjore është shumë e orientuar drejt ndarjes së bashkësive në ato besimtare dhe jo besimtare. Dhe kjo nuk është mënyra se si një shtet kombëtar modern mund të përcaktojë detyrimet e tij ndaj të gjithë qytetarëve, pavarësisht nga dallimet e tyre në gjini, racë dhe besim.

Në një shoqëri mbarëbotërore, njerëzit po përpiqen të jetojnë së bashku si bashkime të grupeve njerëzore që ndajnë diçka të përbashkët. Ata kanë dallime, nuk duan të heqin dorë nga njëjtësia e tyre, e prapëseprapë ata kanë nevojë për një bazë të përbashkët, që të mund të sigurojë tërheqjen e ndërsjelltë e të nevojshme në një shoqëri. Rrjedhimisht, unë me të vërtetë po përsiatem rreth burimeve që kam lexuar - burimet klasike islame, hebreje dhe të krishtera - për të qenë në gjendje t'i sjell disi këto burime që të më informojnë mua për mundësitë që ato kanë për një rend të ri të barazisë shpirtërore. Në kërkimet e mia në këto burime një gjë e di me siguri: shumësia nuk është një çështje bashkëkohore. Ajo ka qenë aty në çdo kohë të historisë.

Nëse studioni historinë e Bagdadit në shekullin e tetë dhe të nëntë, do të zbuloni se në Bagdad kishte një lagje hebreje, si dhe një lagje të krishterë. Në Jerusalemin e sotëm, meqë ra fjala, mund t'i gesh ende ato lagje të përbashkëta. Qytetet e

lashta si Damasku dhe Kajro, ende ruajnë anët shumëfetare të bashkësive abrahamike. Dhe shpesh thua me vete: "Si jetuan ata bashkë?" Politika moderne duhet të shihet si fajtori kryesor në ndarjen e këtyre bashkësive. A nuk është koha për të kërkuar nga politikanët zgjidhjen e mosmarrëveshjeve ndërbashkiake që kanë pllakosur popujt modernë, kur ata i kërkojnë popullit të tyre diçka më të shëmtuar nga ajo që ata janë të prirur të prodhojnë natyrshëm me përparimin e bashkëjetesës? Është befasuese të kuptosh se strukturat bashkëkohore të pushtetit dhe ngjasimet politike përdoren për të krijuar ndarje dhe mosmarrëveshje.

Kur hulumtoj burimet klasike fetare në traditën islame, si të gjitha trashëgimitë e tjera fetare, kudo gjej një pjesë të shëndoshë urtësie. Në Islam, unë gjej një traditë që është ndërtuar mbi themelet e shumë brezave. Ajo mbështetet në Shkrimet e Shenjta. Kurani vazhdon të na tregojë për trashëgiminë njerëzore dhe themelin e përbashkët moral që ndajmë të gjithë ne, për të na bërë me dije rreth të mirës dhe të keqes. Mësimet e kodifikuara (Suneti) po i përforcojnë më tej ato mësimet, duke na treguar për rrënjët e përbashkëta historike dhe pasuritë që ndan njerëzimi. Shpjegimet që mund të gjurmohen deri te Profeti Muhamed po na tregojnë saktësisht se si u zhvillua ajo bisedë për themelin e përbashkët moral. Profeti nuk erdhi në një zbrazëti fesh. Në Mekë praktikoheshin fe të tjera; kishte edhe fe të ndryshme në Medinë. Prandaj, për Islamin shtrohej nevoja për krijimin e një lloji marrëdhënie pune me grupe të ndryshme fetare. Po, një grup do të mbizotëronte për shkak të grumbullimit të njerëzimit që po e pranonte atë porosi. Shumica që do t'i përkiste porosisë së re do të krijonte telashe për pakicat. Kurani duhej të jepte udhëzimet për marrëdhëniet ndërfetare. E megjithatë, Kurani po nënvizon për ne identitetin e veçantë të bashkësisë së vet dhe nevojën që kjo bashkësi e re të krijojë një bashkëbisedim me traditat e tjera. Mënyra sesi Kurani i qaset çështjes, çon në

nevojën e të kuptuarit të etikës pluraliste në fetë abrahamike. Ka një udhëzim të qartë në Kuran 3:84: “Thuaj: ‘Ne besojmë në Allahun, në atë që na është shpallur neve dhe në atë që i është shpallur Ibrahimit, Ismailit, Isakut, Jakubit dhe Fiseve, si dhe në (Librat) që i janë dhënë Musait, Isait dhe profetëve, prej Zotit të tyre; Ne nuk bëjmë dallim mes tyre, dhe Allahut i përulemi (në Islam).” Njoftoni ata se ne kemi një qëllim të përbashkët për të gjithë popujt tanë, të cilët e gurmojnë lidhjen e tyre shpirtërore me patriarkun e përbashkët, i pari bashkues (*muwahhid*), Ibrahimit. Më e rëndësishmja, për t’u bashkuar dhe për të përbushur qëllimet e Perëndisë, ne duhet të kemi atë porosinë e përbashkët që do të na bashkonte për këtë qëllim. Me fjalë të tjera, Kurani del fare hapur përse i përket bashkësive të ndryshme fetare që lidhen me njëra-tjetrën. Ajo që mendoj se është shumë e rëndësishme të mbahet parasysh është se urtësia është e disponueshme sot në burimet klasike të muslimanëve. Dhe këto burime po na tregojnë saktësisht se si duhet të ndërtohet ajo bashkësi mbarëbotërore.

Kur në shekullin e shtatë u themelua bashkësia muslimane, natyrshëm lindi pyetja: A do të na ndante përvoja e të shenjtës nga popujt e tjerë, apo do të ishte diçka që do ta ndihmonte bashkësinë të ndërtonte marrëdhënie të drejta me të tjerët? Me fjalë të tjera, pati një kuptim shumë të thellë të asaj që dijetarët e Kuranit e njëjtësojnë me *taqwa*, me të cilën janë krijuar të gjithë njerëzit: *taqwa* është vetëdije morale dhe shpirtërore. Qeniet njerëzore duhet ta lëvrojnë atë vetëdije në mënyrë që ata të lidhen me njerëzit e tjerë. Vetëdija shpirtërore morale në emërtesën Kuranore na lë të kuptojmë se shpirtërorja është lidhja vertikale me Krijuesin tonë; kurse morali është udhëzimi që ushqen marrëdhëniet horizontale mes njerëzve. Ju mund të pretendoni për lidhjen tuaj me Zotin, por vlefshmëria e atij pretendimi për lidhje varet nga aftësia juaj për t’u lidhur me qeniet e tjera njerëzore. Si do ta bënit këtë? Kjo është diçka

që e gjej në praktikat shpirtërore, në ritualet që muslimanët vendosën për bashkësinë e tyre. Nga namazi me xhemat, deri te përvoja e fundit e një here në jetë e udhëtimit në Mekë, përkushtimi musliman thjesht i shtyn qeniet njerëzore të lidhen me njëri-tjetrin në drejtësi dhe paanshmëri.

Kjo frymë lidhshmërie më ngjan mjaft tërheqëse edhe në mësimet teologjike. Unë nuk e veçoj teologjinë në dëm të etikës. Unë e mendoj etikën si etikë teologjike, që bazohet në një kuptim fetar se si Zoti na ka ofruar mënyra për të vendosur marrëdhënien për të cilën po flasim. Mësimet teologjike në Islam, në mënyrë të prerë, kanë të bëjnë me atë se si t'i mësojmë mendjet muslimane që të bëhen të vetëdijshme jo vetëm për praninë hyjnore, por edhe të vetëdijshme për praninë e qenieve të tjera njerëzore horizontalisht. Çfarë kërkojnë prej jush? Nëse ata janë anëtarë të bashkësisë tuaj, çfarë kërkojnë prej jush? Nëse ata janë anëtarë të një bashkësie më të madhe njerëzore, cilat janë pritshmëritë e tyre prej jush? Kjo më çon mua drejt përsiatjeve etike që janë tërësia e formimit të një bashkësi të përkryer njerëzore.

Përsiatjet etike janë tërësisht të mbështetura në fe. Ato mbështeten në të kuptuarit se Zoti që nga lindja më ka frymëzuar me të dhëna të qenësishme, se si duhet të lidhem me qeniet e tjera njerëzore. Nëse Ai s'do vepronte kështu, pse do të më krijonte bashkë me qenie të tjera njerëzore? Pse nuk mund të më krijonte të ndarë, në një hapsirë të veçuar ku mund të jetoja vetëm? Një nga qëllimet e krijimit është lidhja me qeniet e tjera njerëzore. Po si do lidhem, nëse nuk jam plotësisht i vetëdijshëm për detyrimin tim ndaj tyre? A më mëson feja t'i urrej ata sepse nuk janë pjesë e bashkësisë time - apo të mos pajtohem me ta dhe t'i nënçmoj? Si do të përballem saktësisht me këtë pyetje, kaq të rëndësishme për mirëqenien njerëzore? Përsiatjet rreth çështjeve etike në Kuran janë thellësisht të fuqizuara me ndjenjën e drejtësisë dhe paansisë. Ky është mendimi fetar më i rëndësishëm i Dr. Taha Xhabir al-Alvani, që

më mëson t'i kushtoj vëmendje mënyrave në të cilat frymëzohem për të dashur dhe për t'u kujdesur për njerëzit e tjerë. Pyetja që ne duhet ta peshojmë në këtë periudhë është: Çfarë do të zbulojnë saktësisht përsiatjet etike mbi Kuranin për ne qeniet e zakonshme? Ku duhen kërkuar ato? Pretendimi im është se ato duhet të vendosen në përditshmërinë shoqërore të bashkësisë – në mënyrën se si bashkësia i mëson anëtarët e saj të jetojnë në paqe dhe harmoni me të tjerët.

Duhet të kemi parasysh se, në traditën islame, nuk ka asnjë “kishë” të vetme që përfaqëson dhe mban të gjithë dijen dhe traditën fetare brenda fushëveprimit të saj. Ne nuk kemi një institucion të tillë si “kisha”; ne nuk kemi një *ecclesia* që përcakton për ne skajet dhe kufijtë e besimit, ose skajet dhe kufijtë e besimit fetar zyrtar. Islami nuk e bën këtë. Kjo mungesë e kishës krijon shqetësim, domethënë, përçarje midis besimit të shpallur dhe besimit veprues në rrethanat historike. Në thelb, historia politike dhe shoqërore e popujve muslimanë zbulon të vërtetën që shpërfaqin ngjarjet kryesore. Historia na thotë: “Sjellja e muslimanëve në disa pika me jomuslimanët nuk ishte në përputhje me atë që mëson Islami. Kishte raste kur muslimanët shkonin kundër asaj që Islami u mësoi atyre për mëshirën dhe dhembshurinë ndaj gjithë natyrës.” Pra, këtu gjejmë mospërputhjen e zakonshme midis idealeve dhe të vërtetës, si në shumicën e feve botërore.

Tani, është e rëndësishme të theksohet se mungesa e kishës krijon vërtet mundësinë e shumë shpjegimeve të traditës. Në fakt, për shkak të mungesës së një institucioni zyrtar që flet për gjithë bashkësinë dhe traditën e saj, shumësia në Islam është ndërtuar në vetë sistemin fetar. Pra, sot në bashkësinë islame, nëse dikush ju thotë: “Ajo që po ju them për Islamin është mënyra e vetme për të menduar për Islamin”, atëherë ai ose ajo gabon krejtësisht. E vërteta është se gjenden mënyra të ndryshme të shpjegimit dhe të të kuptuarit të burimeve islame. Ka mënyra të ndryshme të

leximit të Kuranit; ka mënyra të ndryshme të leximit të Sunetit. Ka një pluralizëm themelor të ngulitur në Islam. Edhe gjuha e shkrimit është fuqishumtë. Ajo të çon në lëvizje dhe përfundime të ndryshme shpjegimore. Sa më shumë që lexoni Kuranin, aq më shumë (si një mendimtar fetar) do të gjeni perla të fshehura. Ndonjëherë nuk iu bien në sy, ndonjëherë i kuptoni ato. Pra, këto parimet fetare që udhëheqësit fetarë kanë përdorur në kohë të ndryshme për të krijuar harmoni dhe marrëdhënie të mira ndërmjet muslimanëve dhe jomuslimanëve janë shumë të frymëzuara nga burimet e shpallura, siç është vetë Kurani. Kurani po u kërkon njerëzve t'i vënë gishtin kokës. Është duke ua kujtuar atyre që të mendojnë rreth çështjeve që hasin në dritën e udhëzimit të ofruar nga shpallja.

Në kërkimin tonë për bashkëjetesë mes bashkësive të ndryshme fetare, ne mund të vërejmë tri këshilla që dalin nga Kurani. Këto janë tri këshillat që janë përshtatur nga njerëzit në kohë të ndryshme për të zgjidhur çështjet që dalin nga larmia fetare.

Sipas Kuranit, feja mund të ketë një qasje *përjashtuese*, ku mund të thuash se është vetëm feja ime dhe bashkësia ime që ka marrë porosinë e së vërtetës dhe, si rrjedhim, shpëtimin e posaçëm. Përjashtimi këtu nënkupton ndjenjën se gjendet vetëm një mënyrë për të kuptuar një të vërtetë të pakundërshtueshme, që rrjedh nga shpjegimi i pikëpamjes mbizotëruese të shenjtërisë në kuptimin e vetëvlerësimit të bashkësisë. Me fjalë të tjera, ajo e vërtetë dhe ai shembull i shenjtë mbizotërues janë të disponueshme në një çast të caktuar, të vlerësuara nga bashkësia si kufizime në vetvete. Ky nivel i këtij çasti të caktuar bën përjashtim. Ai shpall se kjo është mënyra e vetme që njerëzit do ta kuptojnë njëshmërinë e hyjnore. Asnjë kompromis nuk është i mundur me këtë pretendim themelor dhe të pakundërshtueshëm për Njëshmërinë e Zotit. Kjo është mënyra e vetme që njerëzit do ta kuptojnë të vërtetën fetare për Zotin.

Por Kurani paraqet gjithashtu një kuptim *përfshirës* të bashkësive të tjera fetare. Kurani pranon se ka pasur shumë tradita të qëndrueshme fetare, që i janë dhënë njerëzimit në çaste të ndryshme të historisë. Prandaj, edhe kur vetëm njëri është kulmi i të tjerëve, dhe ndoshta shihet si epror, pikëpamja përfshirëse mund të jetë shembulli historik që ndjek dikush si musliman, i krishterë, apo hebre. Nga të gjitha këto, secili e ka këtë përmasë historike të të qenit epror që zotëron mënyrën se si e shikon traditën të cilës i përket. Megjithatë, në të njëjtën kohë, ju nuk po ua mohoni të tjerëve traditën e tyre. Kjo është ajo që unë kam identifikuar si një pikëpamje gjithëpërfshirëse të Kuranit.

Në Kuran gjendet edhe pikëpamja e shumësisë. E vërteta nuk është një zotërim i posaçëm i ndonjë tradite, apo bashkësie. Edhe pse ne priremi ta shohim këtë si një qasje bashkëkohore, me anë të së cilës duam të zbehim kërkesat e pretendimit të veçantë për të vërtetën fetare, ajo në fakt është e ngulitur në Kuran. Ne do të shohim se si Kurani flet për 'të. Kur shikon vizionin Kuranor të bashkësisë njerëzore, na bie në sy se Kurani është i angazhuar në formulimin e hapësirë fetare-politike për çdo bashkësi besimi. Çdo bashkësi duhet të ketë hapësirën e vet. Prandaj, nuk është për t'u habitur kur dallon se gjatë historisë islame nuk ka shpërthim të antisemitizmit në bashkësitë muslimane. Unë sfidoj këdo që të hyjë në histori, që të shikojë çdo periudhë, përfshirë historinë e perandorisë osmane. Nuk dua të them që nuk ka pasur diskriminim fetar apo etnik mes muslimanëve; megjithatë, nuk ka pasur antisemitizëm, kurrë. Ishte e pamundur të përjetohej diçka si ajo që dëshmoi historia evropiane në shekullin e kaluar. Kjo është pjesërisht për shkak të pikëpamjes së shumësisë rreth botës në Kuran. Le të shohim se çfarë thotë Kurani:

Thuaj: "O mosbesimtarë, unë nuk e adhuroj atë që ju adhuron.
As ju nuk jeni adhures të asaj që unë adhuroj. As nuk do të jem

adhurues i asaj që ju adhuroni. As nuk do të jeni adhurues të asaj që unë adhuroj. Për ju është feja juaj dhe për mua është feja ime.” (Sure 109:1-6).

“Për ju feja juaj, për mua feja ime”. Si mund të kesh fenë tënde dhe unë nuk mund ta kem fenë time? Ajo që kjo thjesht përcjell është parimi i bashkëjetesës: Le të jetojmë së bashku. Me fjalë të tjera, tashmë ekziston një ide se bota do të funksionojë në nivele të ndryshme, me popuj të ndryshëm, me temperamente të ndryshme dhe prirje të ndryshme shpirtërore. A do t’i dënojmë njerëzit që nuk pajtohen me ne në prirjet tona shpirtërore? A do ta bëjmë këtë? Kurani thotë: “Jo”. Ekziston një vend i përbashkët dhe i veçantë, ku mund ta kërkonti vendin tuaj; kjo është hapësira juaj. Por nëse nuk doni ta pranoni atë parim, atëherë Zoti e ka treguar rrugën që mund ta ndiqni si tuajën. Ju keni lirinë për të ndjekur rrugën, ose mund ta kundërshtoni atë, kjo është zgjedhja juaj. Sipas zgjedhjes tuaj përballenë me pasojat. Me fjalë të tjera, nuk ka asnjë kërkesë të prerë që të gjithë ne duhet të klonohemi shpirtërisht në të njëjtën mënyrë, duke ndarë të njëjtin gen shpirtëror.

Tani kur përsiatësh rreth asaj porosie të Kuranit, del me një kuptim shumë të ndryshëm rreth shumësisë së përqendruar te Zoti. Këtu e kam fjalën për Kuranin. Më kanë pyetur disa skeptikë në lidhje me këtë porosi pluraliste: “A po e trillon sepse je një mendimtar më liberal?” Unë i kam siguruar dëgjuesit e mi se nuk po e shpik. Le të hulumtojmë se çfarë thotë Kurani në suren el-Ma’ide, 5:48 (përkthim nga A. J. Arberry, në kllapa fjalët e mia):

Secilit prej jush [bashkësive fetare] Ne i kemi caktuar rrugë të drejtë (*shir’ah*) dhe rrugë të hapur (*minhaj*). Sikur të kishte dashur Zoti, do t’ju bënte një komb (*ummah*); por Ai mund t’ju sprovtojë në atë që ju ka ardhur [në trajtën e shkrimeve të shenjta]. Pra, ecni përpara në vepra të mira; te Perëndia do të ktheheni të gjithë së bashku [qeniet njerëzore]; dhe Ai do t’ju tregojë për atë që keni qenë në mosmarrëveshje.

(Në kllapa janë të miat. Ky është përkthimi që me shumë kujdes e kam mbledhur nga përkthimi i A. J. Arberry, i cili për mendimin tim është përkthimi më i besueshmi.)

Pra, çdo bashkësi është, si të thuash, e pavarur në mënyrën dhe sjelljen e vet. “Po të kishte dashur Zoti, do t’ju bënte një komb”. Nuk do të kishte dallime dhe të gjitha luftërat fetare do të bëheshin të pakuptimta. Zoti do të na kishte klonuar të gjithëve, (për të përdorur gjuhën bio-mjekësore), për të qenë shpirtërisht të njëjtë. Ai nuk e bëri këtë. Pse nuk do ta bënte Ai këtë? Që “Ai t’ju sprovtojë në atë që ju ka ardhur. Pra, ecni përpara në vepra të mira.” Vetëm kështu mund të tregoni diçka me paanësi: vepra të mira, sjellje morale. Me fjalë të tjera, konkurrioni me njëri-tjetrin në sjellje morale. “Te Perëndia do të ktheheni, të gjithë së bashku; dhe Ai do t’ju tregojë atë për të cilën keni qenë në mosmarrëveshje.” Ju siguroj pa asnjë pikë dyshimi se nuk e kam shtrembëruar përkthimin. Kështu që Zoti i dërgoi çdo bashkësi Shkrimet e shenjta, ligjin, ritualët e tyre, sistemin e tyre të besimit: Pse e bëri këtë? Arsyeja që vjen në mendje rastësisht është se qeniet njerëzore duhet të ndalojnë së dënuari njëri-tjetrin me shfajësimin e mbajtjes së doktrinave dhe praktikave të rreme.

Çfarë duhet të bëjmë për dallimet në teologjitë dhe praktikat e secilës bashkësi? Këtu hyn etika. “Konkurrioni me njëri-tjetrin për të bërë mirë” në këtë botë, kjo është receta për të jetuar së bashku në harmoni dhe paqe. Çështja është se në analizën përfundimtare qeniet njerëzore do të përballen me vdekjen dhe të gjithë do të kthehen te Zoti në fund të qëndrimit të përkohshëm në tokë. Në atë pikë do të ketë llogari hyjnore dhe Zoti do t’i njoftojë të gjithë njerëzit për çështjet që ne po shqyrtonim me njëri-tjetrin. Me siguri, bashkësitë kanë treguar herë pas here se nuk ka asnjë mënyrë për të zgjidhur mosmarrëveshjet ndërfitare, sepse të gjithë i qëndrojnë mendimit të vet duke thënë: “Rruga ime është rruga e duhur; rruga jote nuk është e

drejtë.” Kurani e bën të qartë se kjo çon drejt shkatërrimit dhe si e tillë ajo lloj teologjie e posaçme nuk do të ketë dobi. Ju duhet të mësoheni të bashkëjetoni me njëri-tjetrin.

Si do ta bënit këtë? Cili është atëherë themeli i përbashkët? Themeli i përbashkët është ai me të cilën Zoti ju ka frymëzuar. Zoti ju ka frymëzuar me vepra të mira. Ai të ka frymëzuar të bësh diçka të mirë: bëje atë! Garoni me njëri-tjetrin në ushqimin e të varfërve, kujdesin për jetimët, ndalimin e luftërave dhe ndalimin e shkatërrimit të botës. Mos u mundoni të vrisni njëri-tjetrin, apo jo? Ky është pluralizmi Kuranor.

Nuk po e teproj, apo jo? Unë kam nevojë për një siguri nga ana juaj, prej atyre mes jush që janë arabistë! Ata mund të më thonë nëse po e torturoj Kuranin me kuptimet e mia të imponuara. Ju siguroj edhe njëherë se nuk jam i angazhuar në prodhimin e një vlerësimi liberal të tekstit Kuranor. Unë nuk jam i angazhuar në lojëra me Kuranin; unë nuk kam ndonjë politikë të përcaktuar, nuk po mbroj asnjë qëndrim prej udhëheqësi të bashkësisë; jo, nuk jam. Më së paku më intereson politika.

Nëse do të zbatohet modeli Kuranor i shumësisë apo bashkëjetesës, çfarë lloji do të ishte ai? Një pluralizëm teologjik apo etik? Kjo është pyetja ime. Nëse teologjia është burimi i etikës, mirë e më mirë. Besimi im në Zotin që më krijoi me idetë e përgjithshme se si duhet të jetoj së bashku me qeniet e tjera njerëzore do të ishte shumë i dobishëm. Por nëse teologjia më thotë se kushdo që nuk beson si ju është i mallkuar në ferr, atëherë nuk kam nevojë për atë teologji. Ajo teologji nuk mund të bëjë asgjë.

Është shumë interesante – është sfida ime – që deri më tani nuk kemi mundur të krijojmë një teologji të përbashkët të marrëdhënieve ndërfetare. Sepse në çastin që e bëjmë këtë, ne duhet ta flijojmë mëtimin tonë të posaçëm për të vërtetën, e cila është teologjike. A është teologjike që unë besoj në disa gjëra në të cilat nuk beson askush tjetër? Prandaj nuk do të rrezikoj me

besimin tim. Në çastin që thoni: “Unë nuk do të rrezikoj”, ju jeni në mosmarrëveshje me një mjedis fetar në të cilin ideja juaj nuk po lundron mirë. Nuk do të pranohet.

Pyetja e dytë që ngrihet është: “Cili është roli i fesë në sytë e qytetarëve?” John Rawls na mësoi se me qëllim që çdo shoqëri të jetë e suksesshme në demokraci, lidhur me respektimin e të drejtave demokratike të njerëzve, ne kemi nevojë për mirëkuptim të mbivendosur. Nëse sillni doktrina gjithëpërfshirëse në sytë e qytetarëve, do t'i dëmtoni ata. Publiku do të luftojë përgjithmonë për çështjet doktrinore. Por nëse sillni një kuptim të përbashkët të asaj se çfarë na nevojitet neve si qytetarë, për të jetuar një jetë më të mirë, atëherë kjo do të na detyronte të shikojmë kërkesat etike se si e ndërtoj unë marrëdhënien me ju. Më lejoni të jem shumë i qartë këtu. Unë nuk po e përdor “etikën” në një mënyrë shumë të paqartë; unë jam duke përdorur etikën si një burim për rregullimin e marrëdhënieve ndërpersonale njerëzore. Si lidhem me ju? Nëse mendon se je vëllai im, çfarë detyrimesh kam ndaj teje? Nëse mendon se jam një fqinj pranë shtëpisë tënde, çfarë duhet të bëj për ty?

Kjo më çon tek ideja e krishterë e *agape*, “duaje fqinjin tënd”. “Duaje fqinjin tënd” është themeli i etikës së krishterë. Ky është thelbi i mësimdhënies së krishterë; dhe, më lejoni të nxitoj të them se, kjo është ajo që Islami po përpiqet të mësojë. Nëse kjo është ajo që ne të gjithë duam të bëjmë, më mirë ta kthejmë në një çështje të përbashkët për ruajtjen e drejtësisë dhe paansisë. Kjo është domethënia e urdhrin: “Pra, ecni përpara në vepra të mira”. Nëse rrini mospërfillës ndaj padrejtësive që po ndodhin rreth jush, atëherë jeni moralisht të vetëkënaqur. Vetëkënaqësia morale nuk bën punë në një shoqëri të mirë. Nuk mund të jesh mospërfillës. Mërgimi sot është një problem i madh për vendin tonë. Ju dhe unë mund të heshtim shumë: “Nuk është puna ime; Unë nuk jam një mërgimtar; Unë jam qytetar i këtushëm.” Jo, më mirë filloni të shqetësoheni për njerëzit e

tjerë, që kanë nevojë për një vend ku mund të ndihen të sigurt. Nëse nuk mbajmë një qëndrim moral për këtë çështje, atëherë duhet të kuptojmë se ka mërgimtarë të cilëve do t'u shkelen të drejtat themelore të njeriut. Për më tepër, nëse nuk ngriheni për ato të drejta të shkelura, atëherë ju humbisni rëndësinë e respektimit të drejtësisë në nivelin etik.

Ajo për të cilën po flas këtu është ndërveprimi ndërmjet rregullave të traditës dhe vendimeve në jetën e përditshme. Njëherë Profeti iu bë një pyetje shumë tërheqëse: “O i Dërguar i Zotit, më trego gjithçka për fenë”. Përgjigja e dhënë nga Profeti ia vlen të kujtohet: “Ju bindjuni Zotit dhe jini të sjellshëm me gjithçka që ka krijuar Zoti”. Ky është mësimi themelor i Islamit. E kam fjalën për ndërveprimin mes qenieve njerëzore; nëse nuk kallëzohet përmes dashamirësisë, si do të kallëzohet ndryshe? Në mungesë të një teologjie të përbashkët të marrëdhënive ndërfetare, çfarë na mbetet?

Kultura e zemërgjerësisë varet nga ndjeshmëritë etike që Zoti na ka dhënë. Secili prej nesh është në thelb i pajisur me aftësinë për të dalluar të drejtën nga e gabuara. Në Kuran ka një thënie mjaft të qartë, që thotë se në Ditën e Gjykimit mund të thuash: “Unë nuk besova në këtë dhe atë, nuk të besova ty o Zot”. Por Perëndia do të thotë: “A e dinit se duhej ta trajtonit fqinjin tuaj me drejtësi dhe paanësi? A nuk duhej ta bëje këtë?” Me fjalë të tjera, “Ti je ende moralisht përgjegjës ndaj meje, edhe nëse nuk ke besuar në Mua – deri më tani – ç’rëndësi ka! Mirë, mos beso në Mua; ka mijëra që nuk besojnë në Mua, nuk më intereson. Por nëse sillësh keq me njerëzit e tjerë, unë do të të kap. Nuk do të të lë të shkosh.” Ky është lloji i gjuhës që përdor Kurani. Jo, nuk do të kursehem përse i përket përgjegjësisë ndaj njerëzve.

Kështu erdhëm te një pyetje shumë e vështirë. Të gjitha gjërat për të cilat po flas në Kuran, ju mund të thoni: “Oh, a nuk është ky idealizim i asaj që mëson Islami? Po këta njerëz të ISIS-

it? Ata po vrasin në mënyrë të pamatur, si do ta shpjegoni këtë?" Kjo është një pyetje shumë e rëndësishme. "Si do të flisni për terrorizmin? A nuk është terrorizmi i frymëzuar nga mendimi islam për xhihadin, luftën, luftën e shenjtë dhe vdekjen në rrugën e Zotit?" Është krejt normale që ju të më pyesni atëherë, të më hetoni, të më thoni: "Epo, mirë, mirë, prit pak. Ne nuk e pranojmë atë që po na thoni. Na tregoni për këtë histori të dhunshme që gjejmë në shoqërinë islame. Kjo është ajo që ju muslimanët keni bërë në histori, apo jo?"

Si përgjigje do t'i drejtohem një shkrese, që ka frymëzuar juristët muslimanë për shekuj me radhë. Edhe tani, shumë të ndjeshëm kur e lexojnë këtë, thonë: "O Zot, duhet të kemi kujdes me këtë". Kjo është shkresa që u ofrua nga Umer Ibn al-Khaṭṭāb, kalifi i dytë i muslimanëve. Dhe ajo iu ofrua banorëve të Jeruzalemit. Kjo është një shkresë shumë e rëndësishme, e ruajtur në burimet historike.

Ishte një prift i krishterë, që erdhi te kalifi dhe i tha: "Duhet të na siguroni për diçka, sepse ne jemi banorë të Jeruzalemit". Shqetësimi ishte për pushtuesit muslimanë, nëse ata do t'i trajtonin të krishterët me drejtësi dhe si pakicë apo nëse do t'i merrnin kishat e tyre dhe do t'i kthenin në xhamia. Kalifi tha: "Jo. Ju sigurohet jeta, pasuria dhe kishat tuaja, të cilat as nuk do të pushtohen, as nuk do të shkatërrohen." Përfytyroni llojin e problemit që mund të përballet Egjipti sot nëse muslimanët do të merrnin kishat e krishtera. Jam i vetëdijshëm se sot bombardohen kishat Kopte; ose në Pakistan ose diku tjetër jetët dhe institucionet e bashkësive të tjera fetare kërcënohen nga luftënxitësit muslimanë. Kur dëgjoj për këto shkelje, gjithmonë më vjen në mendje kjo pyetje e rëndësishme: "Çfarë ndodhi me udhëzimet e dhëna nga Kalifi Umar?" Sepse këto ishin udhëzimet më të qarta: "Përderisa nuk rrezikoni mirëqenien e njerëzve..."

A nuk themi ne në Amerikë: "Përderisa nuk rrezikoni shtetin, ju pranoheni në këtë pjesë të botës?" Më kujtohet ende

studenti im majtist, i diplomuar në Universitetin e Virxhinias, i cili përgjohej vazhdimisht nga FBI, që e konsideronte atë si një kërcënim për shtetin amerikan. Me fjalë të tjera, të gjitha shoqëritë, përfshirë edhe tonën, kanë frikë të vazhdueshme nga ata që mund të kërcënojnë mirëqenien e shtetit. Po flasim për institucionet. Institucionet duhet të jenë të mbrojtura nga kërcënimi i pakujdesshëm dhe i vazhdueshëm, madje edhe nga disa prej qytetarëve të tyre, apo jo?

Deri këtu, ju mbërritët në një kuptim shumë të ndryshëm. Kurani po i barazon bashkësitë e tjera abrahamike me “Ithtarët e Librit”. Prandaj, hebrenjtë, të krishterët, zoroastrianët, ndoshta sabianët, mendohet të jenë ata që kanë marrë udhëzime nga Zoti. Të gjithë këta popuj janë përfshirë në “Ithtarët e Librit”. Është tërheqëse se kur muslimanët pushtuan Indinë, u lëshua një *fatwa* e re që edhe hindutë janë popujt e librit. Me fjalë të tjera, edhe ata duhet të pranohen si monoteistët e tjerë. Nuk dua të them se ata trajtoheshin si qytetarë të barabartë, do të jem i sigurt për këtë. Sado përjashtuese të duket për veshët modernë, ata trajtoheshin si qytetarë të dorës së dytë me me më pak të drejta se bashkësia mbizotëruese. Sigurisht, në asnjë qytet mesjetar në botën muslimane “Ithtarët e Librit” nuk trajtoheshin si qytetarë të barabartë. Shtetësia në kuptimin e saj bashkëkohor mungonte. Megjithatë, *Ahl al-Kitāb*, Popujve të Librit, iu dha ekzistenca e pavarur – sistemi i tyre, institucionet e tyre fetare, organizatat e tyre – dhe asgjë nuk do të prekej nga muslimanët.

Le të shqyrtojmë pjesën e fundit të provës, që shkon drejt vërtetimit të pohimit tim se shembulli mbizotërues i organizimit shoqëror ishte bashkëjetesa dhe njohja e një mase të qenësishme barazie midis të gjithë njerëzve. Pika e burimit tim është një shkresë ligjore. Këtu dua të jem shumë i qartë se shkresat ligjore që kam shqyrtuar kanë të bëjnë me politikën e kohës. Jeta juridike është në masë të madhe ajo që

përjetojnë politikanët dhe qytetarët. Natyrisht, nga pikëpamja e përditshmërisë, vërehet një mospërputhje midis idealeve dhe të vërtetës. Mund të vërehet se ka çaste të ngurtësisë së plotë në shoqëritë muslimane. A është e mundur t'i mveshet kjo një kuptimi të veçantë të botës. Bota në shkrimet juridike të muslimanëve, rreth drejtësisë, duke përfshirë Imam Al-Shāfi'i dhe të gjithë Imamët e tjerë themelues të shkollave juridike, ndahet në *dār al-Islām* dhe *dār al-harb*. Bota ose është nën zotërimin e sundimtarëve muslimanë, ose ata vetë janë nën sundimtarët jomuslimanë. Në këtë fushë të fundit mund të gjendet një hapsirë që duhet pushtuar nga dërgatat ushtarake. Ky është *dār al-harb* (vendbanimi i luftës). Këto ishin ravijëzime ligjore, dhe këto ravijëzime ligjore përbënin pengesë, sepse ato ushqeheshin me përqsjet politike të shtetit. Shteti duhej ta kuptonte se kur t'i sfidonte fuqitë jomuslimane që kërcënonin kufijtë e tij. Dhe atyre u kërkoheshin dy ose tre herë në vit që të angazhoheshin për nënshtrimin e armikut, duke i luftuar ata. Është shumë e rëndësishme të kihet parasysh se politika krijon vështirësi për shumë nga idealet fetare.

Këtë të vërtetë e shohim edhe sot. Unë kam folur me kolegët e mi hebrenj, kur u dërguam në një mision paqeje, të paguar nga një organizatë ndërkombëtare për të ndërtuar ura mirëkuptimi midis hebrenjve, të krishterëve dhe palestinezëve muslimanë në Jerusalem. Ne ishim atje për pesëmbëdhjetë ditë në një institut Papnor në Jerusalem dhe punonim me bashkësitë fetare. Palestinezët për arsye të qarta nuk pranuan të vinin. Kundërshtimi i tyre mbështetej në poshtërimin e vazhdueshëm nga shërbimet e fshehta të Izraelit. Ata nuk mund të pranonin të uleshin në këtë dialog ndërbshtetë. Në dialog, siç e dimë të gjithë, duhet të jenë të gjithë të barabartë. Palestinezët mendonin fuqimisht se nuk trajtoheshin si të tillë. Ajo mosmarrëveshje që një humbje e madhe për qëllimet në të cilat ishim angazhuar. Prandaj, ne përfunduam duke biseduar me të

krishterët dhe hebrenjtë. Ndonjëherë vinin mësuesit sufi, por ata nuk përfaqësonin as shumicën e palestinezëve.

Në atë lloj rrethane, ne po shikonim një botë shumë të ndryshme politike, përditshmërisë politike dhe politikëbërjes, dhe u bëmë plotësisht të vetëdijshëm për shumë probleme. Dua ta bëj të qartë se jam i vetëdijshëm për pjesët historikisht shqetësuese të zbatimit të fesë dhe ligjeve fetare; nuk dua ta mohoj dhe as ta shfajësoj këtë gjë. Muslimanët që patën mundësinë të sundonin; herë lanë shembuj të mirë të politikave të shtetit, herë të tjera nuk ia dolën tërësisht të ruanin denjësinë e njerëzve të tjerë. Dua të shmang vetëlavdërimin dhe pretendimet që tingëllojnë kaq të zbrazëta për studentët e historisë: “Kjo ishte një periudhë e lavdishme!” Unë nuk dua të angazhohem në falje; unë dua që ne të kuptojmë rrethanat e vërteta kur i bëjmë jehonë pluralizmit fetar.

Kam qenë vazhdimisht në kërkim të një shkrese politiko-fetare, që mund të shërbejë si shabllon për zhvillimin e kulturës së zemërgjerësisë midis feve botërore. Ku të shkojmë për të gjetur një shkresë të dobishme për ju dhe mua sot? Ne jemi hebrenj, muslimanë dhe të krishterë që jetojmë në Amerikën e Veriut. Ne duam të krijojmë një marrëdhënie të mirë ndërbashkiake midis të gjithëve.

Dëshmia ime e fundit është një shkresë historike. Kolegët e mi hebrenj dhe të krishterë shpesh më kanë pyetur nëse shkresa që përmendi është pjesë e një bisede vetjake që i mvishet kalifit. Dhe unë e kam theksuar vazhdimisht se shkresa është një njoftim politik i Kalifit të Katërt, Aliut, kur ai po dërgonte guvernatorin e tij në Egjipt. Guvernatori, Malik bin Ashtar, po dërgohej në një vend ku muslimanët ishin një pakicë pushtuese, të një vendi të krishterë.²

Nëse muslimanët do të kishin sunduar me qëndrimin: “Ne nuk do të merremi me të krishterët sepse ata tashmë e kanë

2 <https://www.al-islam.org/richest-treasure-imam-ali/imam-ali-s-letter-malikal-ashtar-richest-treasure>.

humbur rrugën e tyre - nuk ka shpëtim për ta”, atëherë çështja do të ishte zgjidhur shumë qartë me dhunën kundër shumicës së krishterë. Do të kishte pasur një lloj gjenocidi dhe vrasja e të krishterëve do ta kishte zgjidhur çështjen politikisht për drejtuesit muslimanë.

Por këtu janë udhëzimet e Kalifit dhe dua ta dini se unë nuk luaj me përkthimin. Udhëzimet fillojnë me një këshillë: «Mbushenizemrën tuaj me mëshirë, dashamirësi me nënshtetasit tuaj.» Guvernatorit i thuhet se si duhet të ushtrojë detyrën e tij politike. “Sepse ata janë dy llojesh, ose janë vëllezërit tuaj në fe ose të barabartë me ju në krijim”. Ky është Aliu, Kalifi i Katërt, i cili i dërgon udhëzime guvernatorit, që si përfaqësues i Kalifit, duhet t’i ndjekë këto udhëzime fjalë për fjalë fjalë: “Ti nuk mund t’i trajtosh ata si çnjerëzorë, sepse ata janë krijuar si ju... ata janë të pavetëdijshëm për gabimet, mangësitë do t’i kapërcejnë, ndaj fali.... Deri në atë masë sa të shpresoni se Zoti do t’ju sigurojë për faljen dhe mëshirën të Tij.”

Kjo është një nga ato deklaratat, meqë ra fjala, që Kombet e Bashkuara kohët e fundit u kanë dërguar qeverive arabe në mbarë botën: “A e keni harruar këtë mësim të kalifit tuaj Ali? Më mirë ndiqni këtë.” Ju mund të kontrolloni faqen e internetit të Kombeve të Bashkuara dhe të gjurmoni letrën e Aliut drejtuar Malik bin Ashtar për të parë se sa varjante janë dërguar nëpër botë.

Muslimanët duhet të ringjallen me idenë e barazisë në vetëkrijimin e të gjitha qenieve njerëzore, sepse një nga problemet me bashkësitë fetare është se ato janë përjashtuese me vetëbesimin e të qenit epror. A nuk ua kujton Kurani muslimanëve porosinë e mëposhtme: “Ju jeni bashkësia më e mirë që i është sjellë njerëzimit për t’i udhëzuar ata” (Kuran 3:110).

A do të thotë kjo: “Unë nuk dua ta ndaj shpëtimin tim me askënd; unë jam më i miri”? Nuk do ta shpjegonte kështu Taha Xhabir el-Alvani. “Sepse ti je më i miri, ti ndan përgjegjësinë më

të madhe” – kështu e shpjegoi ai. Ai tha: “Jo, ju keni një barrë më të madhe, për të treguar se jeni një bashkësi vërtetë e matur (*umma wasata*). Si një bashkësi e matur, ju tregoni shembullin e asaj që mbartni në jetën tuaj.”

Ku do të gjendej kjo barazi e krijimit? A mund të jetë kjo në teologji? Apo, barazia e merr pozitën e dhënë nga Zoti në etikën fetare? Përfundimi im është se ne duhet të sjellim etikën fetare për të na mësuar se çfarë të bëjmë. Kjo është ajo që thotë Kurani: “Dhe [pasha] shpirtin dhe Atë që e ndau atë; dhe e frymëzoi atë [me dallimin e] ligësisë dhe drejtësisë së tij, ia doli ai që e pastroi atë dhe dështoi ai që ia prishi mendjen [me kalbje]” (91:7-10).

Ne jemi të frymëzuar me të mirën dhe të keqen që nga lindja, dhe ata që zgjedhin të jenë të mirë janë ata që shpëtohen. Me fjalë të tjera, bëhet fjalë për krijesën njerëzore: sepse ju jeni krijuar kështu, jeni frymëzuar me përgjegjësi të caktuar fetarisht. Si do të jetoni në bashkësinë njerëzore? A do të jetoni në bashkësinë njerëzore me një ndjenjë epërsie, se jeni mbi të tjerët? Zoti nuk na ka krijuar për këtë. Duke nxjerrë përfundimin më të madh nga kjo thënie e Kuranit, nuk bëhet fjalë për epërsi dhe inferioritet; “unë i shpëtuar, ti i mallkuar” nuk do të hyjë në punë.

A i keni parë diskutimet e Gjonit të Damaskut rreth teologjisë së Saracenëve (Muslimanëve)? Ia vlen të lexohet për të parë se çfarë lloj rrahjeje mendimesh zhvillohej në Damask në shekujt 8 dhe 9. Dhe kjo ishte mes Gjonit të Damaskut dhe muslimanëve. Gjoni ishte i angazhuar në polemika kundër muslimanëve dhe në vërtetimin e të pavërtetës së pretendimit të Islamit se ajo ishte fe e Zotit. Gjatë gjithë historisë së bashkësive do gjejmë polemika që përpiqen të provojnë se pretenduesi tjetër i shpëtimit të posaçëm ka gabuar. Një teologji e tillë nuk ishte e interesuar të ndërtonte ura mirëkuptimi. Qëllimi i vetëm ka mbetur shtrembërimi i pretendimit të kundërshtarit për shpëtim.

Në analizë të fundit, na mbetet etika fetare që mund të na sjellë të gjithëve nën tendën e Abrahamit për të ndarë trevën e përbashkët të “garimit” për të bërë të mirën. Qeniet njerëzore sot nuk mund të përballojnë mbështetjen e teologjisë së urrejtjes dhe mëtimet e epërsisë. Përkundrazi, ata duhet të angazhohen në marrëdhëniet me njëri-tjetrin si “fqinjë” dhe ata fqinjë “të krijuar në barazi”.



16. Besimet fetare në një shoqëri pluraliste

Daniel A. Madigan¹

TEMA: Hapsira në të cilën ne të gjithë banojmë është pa kufij. Po kështu, ngaqë ne jemi një njerëzim i vetëm, nuk mund të hiqemi sikur pikëpamja që kemi për atë që përbën lulëzimin njerëzor është një çështje vetjake – vetëm për veten, vetëm për familjen ose për bashkësinë e dikujt. Zoti nuk ka plane të shumta për njerëzimin. Megjithatë, ajo që ne besojmë dhe pohojmë për Perëndinë është shumë e ndryshme. Nëse synojmë të jemi një komb nën Zotin, duhet të lejojmë që besimi ynë të vihet në dyshim nga ata që besojnë ndryshe, si dhe nga ata që ndajnë të njëjtin mendim me ne. Ne gjithashtu duhet të gjejmë guximin për të pranuar se prej kohësh nuk kemi arritur t'i përmbushim idealet tona. Ne duhet të ndalojmë së vepruari si shitës. Ne mendohet të jemi gjedhe.

Unë do të rrezikoj këtu për t'ju mundësuar juve të mendoni se po përputhem me stereotipin e Krishtit kërkues dhe të logjikshëm. Kushdo që pëlqen të gërmojë në Fjalorin e plotë të Oksfordit në Anglisht, do të shohë se fjalët “jesuitike” dhe “talmudike” janë të ngjashme. Megjithatë, nuk mendoj se ajo që po bëj është

¹ Falënderoj Dr Richard Jones për redaktimin e përkthimit të leksionit tim.

thjesht hamendësim i mbingarkuar për kuptimin e fjalëve. Kam ndërmend të përqendrohem me kujdes në disa nga fjalët që na janë dhënë si temë: *Besimet fetare në një shoqëri pluraliste*. Secila prej këtyre fjalëve është e ngarkuar me kuptim të madh; dhe ne e kuptojmë që secila prej tyre është jashtëzakonisht e ndërlikuar dhe e hapur ndaj shpjegimeve të ndryshme.

Tani njerëzit nga të dy skajet e spektrit politik e kuptojnë, ose të tmerruar ose të ngazëllyer - në varësi të cilit skaj të spektrit ndodhen - se projekti i ndërtimit të një shoqërie pluraliste është të paktën nën një trysni të madhe, nëse jo nën një kërcënim të madh, jo vetëm në këtë vend, por në shumë pjesë të botës. Disa duan ta detyrojnë apo edhe ta zhdukin tjetrin – tjetrin fetar, tjetrin etnik, tjetrin ideologjik. Disa janë të kënaqur vetëm me përjashtimin ose veçimin e tjetrit në mënyrë që ngadalë, ndoshta duke përdorur mjete ligjore, për të krijuar atë lloj shoqërie të pastër që dëshirojnë. Megjithatë, shpresoj se gjendja e tanishme shqetësuese e botës sonë nuk do të bëjë që ne t'i heqim sytë nga pyetja se çfarë lloj shoqërie pluraliste duam të ndërtojmë pas përfundimit të këtij ngërçi. Çfarë nënkuptojmë kur themi se duam të ndërtojmë një shoqëri pluraliste? Ne duhet të kemi një largpamësi afatgjate të shoqërive që po përpiqemi të ndërtojmë. Në një rrethanë përplasjeje, secili ndihet i detyruar të mbajë një qëndrim ose të mbajë anë, dhe ne mund të joshemi nga mendimi se përkufizimi i një shoqërie pluraliste është mjaft i qartë, sa që të gjithë duhet ta kuptojnë se çfarë do të thotë: ndryshim, larmi, shumësi - të gjitha fjalët e zhurmës së largpamësisë pluraliste.

Unë kam folur edhe më parë për ndryshimin midis morisë dhe pluralizmit. Moria është një fakt i thjeshtë: ka një mori fesh, etnish; mori gjuhësh dhe kulturash etj. Nga ana tjetër *pluralizmi* është një qëndrim, një qasje. Të thuash se dikush është pluralist është ta pranosh disi atë pluralitet. Mund të mos jetë një pranim veçanërisht pohues; ndoshta vetëm një ngritje shpatullash, si për të thënë: "Nuk ka rëndësi sa fe kemi, pasi asnjëra prej tyre

nuk është e vërtetë.” Ose pluralizmi ndonjëherë mund të jetë një angazhim teologjik, në të cilin themi se Zoti e lejon këtë shumësi, madje Zoti e dëshiron këtë shumësi. Ose mund të jetë një vendim, në të cilin dikush thotë: “Unë kam qëndrimin tim, por do të merrem me çdo qëndrim tjetër me të njëjtën çiltërsi që jam marrëme qëndrimin tim” - një këndvështrim në varësi. Përndryshe, një lloj i caktuar pluralisti mund të thotë se e vërteta është kaq e ndërlikuar dhe e shumëanshme, saqë çdo largpamësi fetare ndihmon vetëm një pjesë të tërësisë. Të tjerët mund ta shohin veten si pluralistë, ngaqë besojnë se angazhimet fetare janë thjesht çështje të shijes vetjake, dhe për këtë arsye nuk duhen shqyrtuar. Ka një sërë gjërash që mund të nënkuptojë “pluralizmin”, kështu që nuk duhet të nxitojmë të mendojmë se e dimë saktësisht se si mund të jetë një shoqëri pluraliste.

Një nga mënyrat e zakonshme për ta përfytyruar pluralizmin dhe shoqëritë pluraliste është përshtetja e tyre si shumë të dëshirueshme dhe mbarë botërore. Megjithatë, kjo mënyrë më duket një lloj ballkanizimi, dhe më lejoni të shpjegoj se çfarë dua të them. “Ballkanizimi” zakonisht zbatohet për shpërbërjen e shteteve shumëkombësh. Kjo vjen si pasojë e rrethanave pasperandorake, si në rastin e rënies së Perandorisë Osmane dhe zotërimit të saj në Evropën Juglindore, ose pas rënies së Francës, Belgjikës, Britanisë dhe të tjera mbretërisht në Afrikë dhe Azinë Jugore. Qarkullon një lëvizje për të krijuar shtete të veçanta, ku mosmarrëveshjet mbi fenë, gjuhën, ose fisin e kështu me radhë menaxhohen, duke krijuar një mozaik vendesh të veçanta. Dikush e menaxhon shumësinë duke vendosur kufij dhe duke pranuar pa kushte se s’mund të bëjë asgjë rreth saj, përveçse të lejojë çdo grup të veprojë brenda sferës së vet. Kufijtë janë caktuar me qëllim që tjetri të mos godasë, ndërkohë që kufiri dhe ndjenja e njëjtësisë forcohet duke shmangur përballjen me ndarjen. Kjo është shpeshherë e dobishme, për një kohë të caktuar. Dhe shpesh duket se ky është lloji i shoqërisë pluraliste,

për të cilën flitet në SHBA. Ne e mendojmë shoqërinë tonë si një mozaik të përfytyruar traditash të ndryshme fetare dhe në fakt nuk mund të bëjmë asgjë për shumësinë, përveçse ta mbajmë secilin në vendin e vet. Ne mund të përcaktojmë një hapësirë minimale të përbashkët, për të cilën të gjithë - ose pothuajse të gjithë - pajtohen, por pas kësaj ne themi, “Mirë, gjithçka tjetër është puna juaj: rituali juaj, teologjia juaj, zakonet dhe kultura juaj, të kuptuarit tuaj për Zotin dhe njerëzimin.” Ne vendosim kufijtë që mendojmë se i bëjnë fetë tona pak a shumë mospërfillëse ndaj njëra-tjetrës, duke menduar se kjo do të mundësojë disi një bashkëjetesë paqësore dhe se ne do të jemi në gjendje të ecim përpara, në atë mënyrë që të mund të krijojmë shoqërinë ideale pluraliste, ku askush nuk e cenon atë që është e shenjtë për tjetrin.

Megjithatë, dua të këshilloj që ne kemi diçka për të mësuar këtu nga përvoja jonë me ekologjinë dhe mbrojtjen e mjedisit. Mendoj se ka vetëm dy njerëz që ende mendojnë se ka kuptim të përpilohen rregullore për mbrojtjen e mjedisit në nivel krahinor, ose në nivel shtetëror, apo edhe në nivel kombëtar: Donald Trump dhe Scott Pruitt. Por ne të gjithë e dimë qartësisht se s’ka asnjë kuptim që ta ballkanizojmë qasjen tonë ndaj mjedisit, sepse ne banojmë në një ekosferë të vetme. Tymi i oxhakut të një termocentrali me qymyr në Kentaki ndikon në rritjen e nivelit të detit në Oqeanin Paqësor, me pasoja katastrofike për njerëzit, shtëpitë e të cilëve mund të jenë mijëra milje larg nga Kentaki, por që janë vetëm disa centimetra mbi nivelin e detit në rritje. Nuk ka kufij në ekosferë: është e përbashkët për të gjithë ne. Unë do të këshilloja që kjo ndjesi për mjedisin – është diçka që të gjithë po arrijmë ta kuptojmë – duhet të na tregojë mënyrën se si të mendojmë për pluralizmin fetar. Si na ndihmon lloji i “ballkanizimit” fetar që kam përshkruar? Secili është vendosur në “trevën” e tij fetare të përcaktuar dhe herë pas here ne takohem së bashku dhe i tregojnë njëri-tjetrit për

atë trevë. Ne themi: “Oh, ju besoni në dashuri? Edhe ne besojmë në dashuri; është shumë bukur!” Ose “Paqe; edhe ne kemi paqe!” Ne i tregojmë njëri-tjetrit pjesët muzeale të idealeve tona të larta fetare. Por ashtu si në muze, dikush mund të shikojë dhe të mahnitet, por nuk duhet të prekë.

Jeta e vërtetë njerëzore është pak më e rrëmuishme se kaq, siç e kanë kuptuar tashmë njerëzit në Evropën Juglindore, pra në Ballkan. Qarkullon ajo që ne mund ta quajmë një ekologji e shoqërisë njerëzore, dhe për shkak se ne jemi një njerëzim i vetëm, nuk mund të pretendojmë se mënyra se si veprojmë ose përfytyrimi që kemi për atë se çfarë do të thotë të jesh njeri, ose çfarë është lulëzimi i njerëzimit, ose shoqëria ideale, janë vetëm çështje vetjake dhe vetëm për mua, ose vetëm për familjen time ose për bashkësinë time. Meqenëse ne ndajmë një botë, qarkullon një ekosistem i vetëm i jetesës njerëzore. Ne nuk kemi të drejtë – dhe kjo është pika ime kyçe – të fshihemi pas kufijve fetarë dhe etikë dhe të pretendojmë një lloj mbrojtje të plotë. Unë besoj se Zoti ka një projekt për njerëzimin. Nuk mund të jem i bindur se Zoti ka projekte të shumta për njerëzimin, në kuptimin që Zoti do të thoshte: “Ti je kinez. Mirë, kam vendosur që ju të jeni budistë, konfucianë ose daoistë; ju nuk do të besoni vërtetë në Zot, por do të keni këto lloj shkrimesh të shenjta dhe kuptimin e asaj që është të jesh njeri, kuptimin e vetvetes.” Ose që Perëndia do të thoshte: “Ju jeni indian. Unë kam vendosur që ju do të jeni hindu dhe këto janë shkrimet tuaja të shenjta”, e kështu me radhë – sikur në një farë mënyre, Zoti ka vendosur tashmë që raca të ndryshme do të jetojnë sipas këtyre përfytyrimeve krejt të dallueshme të njerëzimit dhe hyjnore, në të vërtetë të të gjithë realitetit.

Unë mund ta kuptoj pse disa muslimanë do të nguronin për të lexuar vargun 48 të *Al-Mā'ida*, si një pohim të asaj që shumica e njerëzve do ta quanin pluralizëm fetar. Kur Zoti thotë në Kuran se për secilin prej nesh, Ai ka vendosur një ligj dhe një mënyrë

jetese, është e vështirë të shihet se si kjo larmi mund të përfshijë llojin e dallimeve thelbësore të besimit, që në fakt i veçojnë fetë e ndryshme nga njëra-tjetra. Shumë prej nesh vërejmë ngjashmëri sipërfaqësore midis feve ose thjesht projektojmë një përbashkim të përfytyruar rreth tyre, duke pretenduar vazhdimisht se “të gjitha fetë mësojnë x” ose “të gjitha fetë besojnë y”. Vetëm njerëzit që nuk i kushtojnë vëmendje asaj që po mësojnë fetë dhe asaj që po pretendojnë besimtarët fetarë, mendojnë se fetë janë të gjitha të njëjta. Ne mund të jemi vërtet të gjithë njësoj si qenie njerëzore, me të njëjtën zanafillë, denjësi dhe fat. Megjithatë, ajo që ne besojmë dhe pohojmë është shumë e larmishme dhe ne e kemi për detyrim që t’i marrim seriozisht bindjet e njëri-tjetrit. T’i marrësh seriozisht nuk do të thotë t’i lëmë të patrazuara - si pjesë muzeale. Do të thotë që t’i lejojmë ato besime të sfidojnë sigurinë tona dhe të hetojnë qëndrimet tona të vendosura.

Gjërat për të cilat ne dallojmë nuk janë thjesht të pakta. Në thelb, ato janë çështje të asaj se ç’do të thotë të jesh njeri, sepse mënyra se si e kuptojmë Perëndinë është e lidhur ngushtë me atë se çfarë është jeta njerëzore dhe çfarë përbën lulëzimin e njerëzimit. Në qarqet e krishtera ne e quajmë këtë antropologji teologjike - një mënyrë teknike për të thënë se ajo që kuptojmë rreth njerëzimit, është e lidhur pazgjidhshmërisht me atë që besojmë rreth Zotit. Për një besimtar, nuk ka antropologji që nuk është antropologji teologjike. Teologjia nuk ka të bëjë thjesht me gjëra të tjera, atje lart, diku në të ardhmen. Bëhet fjalë për *këtu* dhe *tani*. Teologjia ka të bëjë me Zotin si Krijues, dhe sigurisht që ne të gjithë marrim pjesë në krijimin e vazhdueshëm të botës sonë nga Zoti. Pra, antropologjitë tona teologjike janë në qendër të asaj që duhet t’i themi njëri-tjetrit.

Prandaj, një shoqëri pluraliste nuk mund të jetë një shoqëri thjeshtë, një mozaik i bashkësive të veçanta fetare, si shtetet – secila me kuptimin e vet të veçantë për hyjnoren dhe njerëzoren,

secila me pavarësinë e saj eprore dhe të drejtën për të mos u vënë në dyshim – sepse ne ndajmë një ekosistem njerëzor. Ajo që një njeri beson për racën, skllavërinë, gjininë, përkatësinë etnike, luftën, paqen, shëndetin dhe mirëqenien, ndikon në të gjithë shoqërinë. Ne nuk jetojmë jetë njerëzore të veçara.

Për shkak se besimi ynë ndikon te të gjithë, atëherë të gjithë jemi dhe duhet të jemi përgjegjës ndaj njëri-tjetrit. Shumica prej nesh e kanë kuptuar se, në lidhje me gjendjen e mjedisit tonë natyror, kemi të drejtën dhe detyrën që t'i kërkojmë njëri-tjetrit llogari për mënyrën se si jetojmë, për mënyrën se si po vozisim, për mënyrën se si gjenerojnë fuqi, sesi shfrytëzojmë minierat, për vendin ku pimë duhan, për mënyrën se si i hedhim mbetjet tona. Pra, edhe ne kemi të drejtë dhe detyrë të kërkojmë llogari për mënyrën se si e trajtojmë njëri-tjetrin; për qëndrimet që mbajmë dhe mënyrën se si flasim me njëri-tjetrin; për padrejtësitë në të cilat ndonjëherë mund të përfshihemi pa e ditur; për të drejtat e të tjerëve që kanë pretendime ndaj nesh. Ky sigurisht nuk është vetëm për rastin e qeverisjes së shumicës, apo kultura tradicionale që u dikton të tjerëve. Shumica ka po aq nevojë për sfidë sa kushdo tjetër. Ky angazhim është një ecuri e gjatë, e ndërlikuar dhe kërkon durim e përpulsi. Kulturat mbizotëruese duhet të jenë të hapura ndaj sfidave dhe ndryshimeve si rrjedhojë e takimit me njohuri të ndryshme në natyrën e marrëdhënieve njerëzore. Një pluralizëm që thjesht i ndan dallimet, në vend që të merret me to, e shet njerëzimin lirë.

Ka një arsye tjetër pse ne nuk mund të punojmë thjesht me një lloj pluralizmi me mozaikë. Kjo është për shkak se njëjtësia i çdo qenieje njerëzore është e formuar në mënyrë shoqërore - nuk dua të them “e ndërtuar shoqërisht”, sepse kjo e bën atë të tingëllojë paksa shumë pas-moderniste. Ajo që dua të them është se njerëzimi ynë është formuar në shoqëri. Njëjtësia e çdo njeriu është një kryqëzim, një rrjet i ndërlikuar i marrëdhënieve

me familjen dhe miqtë, i kulturës, i kombësisë, i besimit fetar dhe i çdo lloj gjëje tjetër. Nuk ka asnjë mënyrë për t'i vendosur një emertesë të thjeshtë një njeriu, për shembull: musliman apo i krishterë.

Unë, për shembull, jam australian; por jo të gjithë Australianët janë të krishterë. Unë nuk jam një qytetar i SHBA-së; jam ai që Shërbimi i të Ardhurave të Brendshme pëlqen ta quajë me kaq ngrohtësi një të banor të huaj. Unë jam prift. Është e qartë se jo të gjithë australianët janë priftërinj dhe jo të gjithë priftërinjtë janë jezuitë si unë. Unë jam një kryqëzim i të gjithë atyre faktorëve dhe i vendeve ku kam jetuar - Azi, Australi, Lindje e Mesme, SHBA, Britani e Madhe, Itali. Të gjitha janë jashtëzakonisht të rëndësishme për mua, duke përfshirë edhe miqësitë të cilat i çmoj, aftësitë që kam fituar, mikpritjen që më është bërë. Nuk do të çuditeni po të merrni vesh se jo të gjithë priftërinjtë jezuitë janë studentë të Islamit! Njëjtësia e secilit prej nesh - e çdo njeriu që lexon këtë ese - është një ndërthurje e veçantë e kaq shumë marrëdhënieve, kaq shumë faktorëve, sa që nuk do të kishte fare kuptim të them, për shembull, për një nga kolegët e mi në Xhorxhtoun, "Oh, ai është musliman" sikur kjo shpjegon shumëçka. Edhe pse ne mund të jemi të feve të ndryshme, ai dhe unë jemi të dy profesorë universiteti - gjë që na vendos të dyve në një pakicë që ka njëfarë përparësie, që ndajmë një gjuhë dhe stil të caktuar, duke zotëruar një autoritet të caktuar. Ne jemi të dy burra të bardhë - një tjetër përparësi që e përfitojmë nga përkatësia. Dallimet tona janë të vërteta, por asnjë nga dallimet apo të përbashkëtat nuk na përcaktojnë. Ne jemi të dy të veçantë dhe mund të kuptohemi vetëm sipas marrëdhënieve të ndërthurura që na bëjnë ata që jemi. Ka shumë gjëra që mund të thuhesh për një njeri, por ideja se etiketa fetare në njëfarë mënyre përcakton shumë të dhëna është mjaft e lëkundur.

Pra, kjo qasje ndaj pluralizmit që unë shpesh e kam gjetur të dobishme në bisedat në SHBA dhe Australi - ideja që ne

krijojmë një mozaik, me një hapësirë këtu muslimane, dhe atje të krishterë, si dhe hapësira të tjera për fetë e tjera - lloji i lagjeve që Abdul Aziz Sachedina përshkroi në qytetin e vjetër të Jerusalemit për shembull - një ide e tillë nuk na hyn në punë. Jo, ne banojmë në një ekosistem të vetëm njerëzor dhe si anëtarë të këtij ekosistemi njerëzor të krijuar nga Zoti, secili prej nesh është i veçantë. Ne nuk përkufizohemi duke qenë anëtarë të një klase, një kombi, një feje apo një rrace. Nuk ka mozaik; ka vetëm qëndisje, dhe ndërthurje. Nuk ka asnjë pjesë të kësaj bote që Zoti e ka lënë në prehje dhe pikturë njëngjyrëshe. Nuk ka vend që Zoti nuk është duke qëndisur, për të endur vazhdimisht një tërësi. Njëjtësia e tanishme e besimit të njeriut fetar, emërtimi fetar të cilin ai ose ajo mund ta mbajë herë pas here, është vetëm një element i njëjtësisë së njeriut. Tani mos më keqkuptoni, nuk dua të them se është vetëm një element i rastësishëm, që edhe sikur ta lini jashtë dhe nuk do të kishte shumë ndryshim - megjithëse për disa njerëz kjo është e vërtetë. Shpesh do të dëgjoni njerëz, që kur i pyet ata do të thonë: "Unë jam rritur katolik, tani jam x". Emertesa e tyre fetare nuk është e rëndësishme në kuptimin se kush janë ata.

Megjithëse unë them që dallimi i besimit të një njeriu është vetëm element i njëjtësisë, për disa njerëz ai element i vetëm mund të jetë përcaktues. Por, ka më shumë se një kuptim në të cilin një gjë mund të jetë element përcaktues i njëjtësisë të dikujt. Kuptimi i parë është se elementi përcaktues është një element i përhapur. Kjo do të thotë se ai përshkon gjithçka; nuk është thjesht një ndarje. Shpresoj që për mua, për shembull, të qenit i krishterë, të qenit katolik, të qenit jezuit - të gjitha ato gjëra janë elemente të përhapura në identitetin tim, jo të ndashme nga njëra-tjetra. Secili plotëson atë se kush jam unë.

Megjithatë, për disa njerëz, elementi fetar është përcaktues i njëjtësisë të tyre vetëm në kuptimin që është i dobishëm për të shënuar kufijtë e përjashtimit. Unë mendoj se ne të gjithë

njohim njerëz të tillë; ata e përkufizojnë veten me njëfarë njëjtësie fetar ose kombëtare, pa përmbajtje të vërtetë brenda saj. Ajo përcakton vetëm se kush është jashtë, pra kush është tjetri. Në shumë rrethana, ne e përdorim fenë si një element përcaktues të kufijve, jo sepse ajo përshkon dhe formëson vërtet njëjtësinë tonë, jo sepse ajo na mëson dhe drejton gjithçka që bëjmë - si të jemi studiues, mjekë, mësues, artistë – por thjesht sepse na jep një përkufizim se kush jemi përjashta. Ne dëgjojmë plot shembuj të kësaj në lëgjeratën qytetare bashkëkohore, evropiane dhe amerikane: “Ne jemi një kulturë e krishterë; pranimi i kaq shumë mërgimtarëve muslimanë është një kërcënim për njëjtësinë tonë!” Nëse këto kultura do të ishin të krishtera në ndonjë kuptim të vërtetë të fjalës, atëherë thelbi i ungjillit për të mirëpritur të huajin dhe për të ndihmuar nevojtarët do të tejkalonte çdo marrje parasysh të njëjtësisë kulturore. Nëse njëshmëria e krishterë do të ishte më shumë se lëkura për këta njerëz, atëherë ata mund t’i kushtonin rëndësi paralajmërimit të përsëritur të Krishtit se: “Kushdo që kërkon të shpëtojë jetën e tij do ta humbasë atë, por kushdo që është i përgatitur të humbasë jetën e tij për hir të ungjillit do ta gjejë atë” (Luka 9:23; 17:33).

Traditat tona fetare – veçanërisht kur flasim për Judaizmin, Krishterimin dhe Islamin – kaluan përgjatë ecurisë së përpjekjes për të përcaktuar kufijtë e tyre që herët. Daniel Boyarin ka shkruar më shumë për këtë temë në lidhje me të ashtuquajturën ndarje të rrugëve midis krishterimit dhe judaizmit, d.m.th., zhvillimi hap pas hapi i ndjenjës se këtu duhet të ketë një kufi të qartë; ideja që nuk mund të mëtossh, për shembull, se je i krishterë hebre.² Duhet të jesh ose hebre ose i krishterë. Tani jeta e shumicës së njerëzve në fakt nuk ndodh në atë mënyrë,

2 Daniel Boyarin, "Rimendimi i krishterimit hebre: Një argument për çmontimin e një kategorie të dyshimtë (së cilës i është bashkangjitur një korrigjim i vijave të mia kufitare)." *Jewish Quarterly Review*, vëll. 99, Number 1, Winter 2009, pp.7-36 (Review) Botuar nga University of Pennsylvania Press DOI: 10.1353/jqr.0.0030.

dhe për një kohë të gjatë njerëzit nuk i njihnin plotësisht kufijtë, derisa eprorët nga të dyja palët filluan t'i kontrollonin ata kufij. Ne arritëm të shihnim dallimin më shumë sesa të përbashkëtën.

Ne shohim diçka që ngjashme në Kuran dhe në traditën islame. A janë të krishterët bashkëbesimtarë, apo nuk janë besimtarë? Ku do ta vëmë kufirin? Cilët janë *mu'mininë*? Cili është ndryshimi midis të qenit *mu'min* dhe *muslim*? Pra, ne shohim në fillimet e shumë traditave fetare një përpjekje për të kuptuar se ku qëndron kufiri. Profesor Sachedina përmendi Gjonin e Damaskut. Gjoni është një shembull i kësaj, duke u përpjekur ta bëjë të qartë se si ai e sheh Islamit si diçka që bie në anën e gabuar të kufirit, si një herezi si herezitë e tjera të krishtera.

Prirja mozaike e pluralizmit për të cilën kam folur është që njëjtësitë tona fetare të shihen si ndarje kufitare. Ato shërbejnë kryesisht për të kuptuar se kush është ndryshe, kush nuk jam unë, kush duhet përjashtuar apo zotëruar. Në SHBA, njerëzit flasin me butësi për “një komb nën Zotin”, megjithëse vetë Kongresi, duke iu përgjigjur një opinioni të rrëmbyeshëm, ia shtoi “nën Zotin” premtimit të besnikërisë vetëm në vitin 1954. Më bëri përshtypje, ndërsa po shkruaja – ky nuk është një përkufizim i keq për *umma*, apo jo? Çfarë është *umma* islame, përveç një kombi nën Zotin? Kjo është pyetja e vërtetë për të gjithë ne si besimtarë: Çfarë do të thotë në çdo shtet kombëtar modern të jesh një komb nën Zotin? Edhe pse nuk u rrita duke përshëndetur flamurin dhe duke thënë kështu, më vjen mirë që çdo popull do të ndiqte synimin për të qenë një komb nën Zotin. Por çfarë do të thotë kjo?

Ne kemi një varg të tillë përgjigjesh për këtë pyetje, dhe ato janë përgjigje teologjike, si dhe përgjigje etike. Pajtohem me profesor Sachedina se ne nuk mund ta ndajmë vërtet teologjinë nga antropologjia, pasi e gjithë teologjia përfshin një antropologji. E gjithë teologjia është në njëfarë kuptimi antropologjike – sepse Zoti është *khāliq*, Zoti është Krijues dhe kështu ne po

jetojmë në botën e Zotit, në botën që Zoti po vazhdon të krijojë. Për këtë arsye, a nuk është e gjithë teologjia domosdoshmërisht edhe politike? Për shkak se ne kemi përgjigje të ndryshme për pyetjen se çfarë do të thotë të jesh një komb nën Zotin, dhe megjithatë ne po jetojmë së bashku në një ekosferë të vetme njerëzore, ne kemi edhe të drejtën edhe detyrën që të sfidojmë njëri-tjetrin dhe të pranojmë të sfidohemi. Shpresoj që ajo që ndodh në këtë vend nuk është se shumica e njerëzve, të cilët tashmë njëjtësohen si të krishterë, do të thonë thjesht se është në rregull që muslimanët të jenë këtu, për sa kohë që ata e dinë vendin e tyre. Shpresoj se do të vijë dita kur shumica të përgatitet të dëgjojë sfidën që propozojnë muslimanët, ashtu siç e kemi dëgjuar sfidën, veçanërisht në gjashtëdhjetë vitet e fundit, që na kanë propozuar hebrenjtë. Shpresoj se do t'i marrim seriozisht sfidat e tjetrit, pa tkurrur gjithçka thjesht në një lloj mozaiku vërtetësish të veçanta, ose në një tenxhere që shkrin, ku gjithçka është thjesht një përzierje.

Është shumë e zakonshme të dëgjosh njerëzit të thonë: "Oh, kjo është e vërteta juaj". Kjo është sërish mendësia e mozaikut. Por ç'të themi për të Vërtetën me V të madhe? *Al-haqq*? Ka një të vërtetë. Nëse Zoti është një, dhe Zoti është *al-Haqq*, atëherë ka vetëm një të vërtetë. Nuk është e vërteta juaj, e vërteta ime, e vërteta e tyre. Dhe do të duhet punë që ne të mësojmë ta kërkojmë të vërtetën së bashku, jo thjesht ta vendosim atë në një shportë shumë të vështirë ose të themi: "Kjo është e vërteta juaj; kjo është në rregull për ju, por e vërteta ime është e veçantë dhe ndryshe." Kjo punë do të kërkojë përpulësi nga ne. Për çdo besimtar, nuk ka çështje politike më të rëndësishme se çfarë do të thotë të jesh një komb nën Zotin. Për ta trajtuar këtë pyetje së bashku, ne kemi nevojë për dy lloje përpulësie - këtu do të mbështetem në punën e një mikeshe dhe kolegeje, Catherine Cornille.³

3 Shih Catherine Cornille, *Pamundësia e Dialogut Ndërfetar* (New York: Crossroad Publishing Company, 2008). Cornille përmbledh qëndrimin e saj

E para është përlësia e para dijes. Ne duhet të kemi njëfarë përlësie për atë që mund të dimë dhe mundësinë që gjuha njerëzore të shprehë plotësisht të vërtetën për Zotin. Sepse ka kufij. Do të duhet kohë. Ai, siç thotë Kurani, do të jetë një synim që do të arrihet vetëm kur Zoti të na zbulojë në fund të vërtetën e çështjeve, për të cilat ne nuk u pajtuam (Kuran 5:48). Megjithatë, kjo nuk do të thotë se ndërkohë nuk kemi se çfarë të flasim - në të vërtetë nuk kemi me se të përballemi - në mënyrë që të përpiqemi t'i afrohemi së vërtetës.

Në punën time të tanishme kuptoj se gjëja më e rëndësishme janë sfidat teologjike të Islamit me të cilat përballet teologjia e krishterë. Secila prej atyre pyetjeve – për Krishtin, Trininë, shkrimet e shenjta – është një pyetje krejtësisht e vlefshme. Secila prej këtyre pyetjeve është bërë gjithashtu nga të krishterët, dhe vazhdojnë të bëhen nga të krishterët. Pra, nuk është thjesht një rast të thuash: “Unë kam hapësirën time vetjake këtu - hapësirën time teologjike - dhe do të vazhdoj t'i them këto gjëra për Zotin, pa i kushtuar rëndësinë e duhur asaj që kërkojnë muslimanët”. Pyetjet e bëra nga tjetri janë pyetje të vërteta. Duke qenë se ka vetëm një Zot dhe vetëm një “ekosferë” të jetës njerëzore, ne duhet ta dëgjojmë njëri-tjetrin rreth kësaj, edhe nëse e dimë se nuk do ta kuptojmë kurrë plotësisht të vërtetën e Perëndisë.

Kjo lloj përlësie rreth njohurisë - përlësia për atë që mund të dimë plotësisht - nuk është thjesht në vartësi. Është më tepër vërtetësi për kufijtë e mendjes njerëzore dhe kufijtë e gjuhës njerëzore. Dhe përfaqëson një nderim për Zotin që është gjithmonë matanë. Siç thotë Kurani për Zotin në *Surah al-Ikhlās* (112:4), nuk ka hiçasgjë të krahasueshme me Zotin. Zoti nuk është thjesht një qenie që ndodh të jetë pafundësisht më e fuqishme dhe shumë më e fshehtë se ajo pjesa tjetër prej nesh. Zoti nuk është njëri prej nesh dhe nuk do ta kuptojmë

në Cornille, Catherine. (2013) “Kushtet për dialogun ndër fetar”, në *The Wiley-Blackwell Companion në Dialogun Ndërfetar* (ed C. Cornille), John Wiley & Sons, Ltd, Chichester, MB. doi: 10.1002/9781118529911.ch2.

kurrë Zotin me gjuhën tonë. Megjithatë, edhe pse ne nuk mund ta kuptojmë të vërtetën e Perëndisë, ajo e vërtetë mund të na kuptojë dhe të na tjetersojë.

Lloji tjetër i përlësisë që kërkon detyra jonë është një përlësi morale, një pranim që, pavarësisht të gjitha idealeve të mëdha që ne shpallim - ne kemi një histori të pamohueshme dështimi moral. Nuk janë vetëm dështime historike; dështimet tona janë bashkëkohore. Një përlësi e vërtetë morale kërkohet nga të gjithë ne, për të pranuar faktin se kemi një histori më të gjatë dështimi në idealet tona sesa kemi një histori të lavdishme të jetësimit të tyre. A mund të gjejmë ndershmërinë dhe guximin për t'ia pranuar njëri-tjetrit, jo vetëm që ne vetë kemi mëkatuar, por që jemi të ngatërruar së bashku në vargonjtë e shtypjes që shtrihen në shekuj - dhe kjo jo vetëm në mosmarrëveshjet tona me njëri-tjetrin, por në dështimin tonë të përbashkët për të vënë drejtësi në botë?

Ne jemi të përfshirë së bashku - historikisht e madje edhe sot - në struktura të padrejta ekonomike, në tregtinë shfrytëzuese të naftës, armëve dhe drogës, në trafikun e njerëzve dhe shfrytëzimin e punës, në marrëveshje interesash vetjake, si dhe në marrëveshje të mirëllogaritura, në sulme dhe mbizotërime. Ne vishemi me petkun e qytetërimit dhe fesë, me krime shkatërruese ndaj njerëzimit, që i përlligjim me thirrjen ndaj Krijuesit të njerëzimit. Ne shumë shpesh i përçmojmë ata që janë të ndryshëm për nga raca, kombi, gjinia dhe besimi, dhe ne ua kursejmë të varfërve të botës atë pak që u nevojitet vetëm për të mbajtur shpirtin gjallë.

Kjo lloj përlësie kërkon gjithashtu nga ne që të ndalojmë së vepruari si shitës. E dëgjova këtë fjali të mrekullueshme nga një prift metodist në Romë, rreth tetëmbëdhjetë muaj më parë. Ai tha se ne gjithmonë vazhdojmë sikur të jemi shitës, sikur po shesim një nën-ndarje të re e të bukur: "Ejani dhe blini këtu, ejani dhe bashkohuni me bashkësinë tonë të mbyllur", sikur

ne si të krishterë të ishim shitës të mbretërisë së Zotit. “Ne nuk jemi shitës,” - tha ai. “Ne mendohet të jemi gjedhe falas.” Ne mendohet të jemi shembuj të gjallë, për t’u treguar njerëzve në njëfarë mënyre se si mund të jetë një jetë njerëzore kur ajo vërtetë jetohet “nën Zotin”.

Nëse nuk po e bëjmë këtë - qoftë si muslimanë, të krishterë, hebrenj, hindustë, budistë, kushdo qoftë - nëse nuk po jetojmë si gjedhe të lira të llojit të veçantë të njerëzimit, nën Zotin që ne besojmë se është e vërteta e njerëzimit tonë, atëherë po harxhojmë frymën tonë. Së bashku si muslimanë dhe të krishterë ne mund të mësojmë se si të jetojmë (dhe t’u ofrojmë lirisht të tjerëve) atë mënyrë të veçantë të të qenit njerëzor që rrjedh nga besimi në Zotin e Abrahamit. Deri më tani, ne nuk kemi bërë një punë të madhe për të jetuar atë tjetërsim njerëzor sipas dëshirës së Perëndisë, siç zbulohet në traditën abrahamike. Dashtë Zoti, ne do ta bëjmë këtë gjithnjë e më shumë.



Pasthënie

Paris, San Bernardino, Bruksel, Stamboll, Ankara dhe Lahore - në të gjithë bashkësitë, vrasja dhe çoroditja nëpër këto qytete dhe ndërhyrjet e pafundme të huaja, të kombinuara me luftërat të egra etnike dhe fetare në pjesë të mëdha të botës muslimane krijojnë përshtypjen se po jetojmë në një botë thellësisht të shkatërruar. Duket sikur ata studiues si: Bernard Lewis dhe Samuel Huntington, që kishin folur për një Përplasje të Qytetërimeve, ndoshta, kishin diçka domethënëse për të thënë tekembramja.

Për fat të mirë, ka gjithashtu një kundërvënie po aq të fortë ndaj këtij argumenti tek ata që besojnë me ndjenjë në Dialogun e Qytetërimeve. Ndoshta sfida më e madhe me të cilën përballen ata që i bëjnë jehonë dialogut ndërmjet kulturave dhe besimeve është mungesa e përgjithshme e të dhënave ndaj “tjetrit”. Pavarësisht se jetojmë në moshën e të dhënave dhe teknologjisë, ka një sasi befasuese të keqkuptimeve dhe shtrembërimeve të të vërtetave. Kjo është arsyeja pse Dialogu i Qytetërimeve është një nevojë kaq e rëndësishme dhe e ngutshme për të ndërtuar ura dhe për të nxitur mirëkuptimin.

Kjo përmbledhje e shkëlqyer është një shembull i mirë i Dialogut të Qytetërimeve. Në të kemi përparësinë të

ndajmë mendimet dhe përvojat e një grupi të jashtëzakonshëm diplomatësh, studiuesish dhe veprimtarësh të dalluar e me prejardhje të ndryshme. Ndihtesat janë studimore dhe nxitëse. Ne jemi të ndriçuar për një varg temash që janë po aq të rëndësishme dhe aktuale për botën tonë – nga shqyrtimet shkencore se çfarë do të thotë Sheriat, ose ligji fetar në Islam, deri te krahasimi i përkushtimit të kryqtarëve të parë me atë të anëtarëve të ISIS.

Shpresoj që njerëzit ta lexojnë këtë libër për të marrë njohuri, por edhe si një thirrje për veprim. Nëse besojmë se bota është me të vërtetë e copëtuar, atëherë më e mira që mund të bëjmë është t'i kushtojmë vëmendje thënies së madhe judaike, e cila qëndron në zemër të besimeve abrahamike, që na nxit të dalim dhe të shërojmë një botë të shkatërruar: *tikkun olam*.

Akbar Ahmedi
Ibn Khaldun Kryetar i Studimeve Islame
Universiteti Amerikan, Uashington, D.C.
Ish i Ngarkuar i Lartë pakistanez në Mbretërinë e Bashkuar dhe
Irlandë



SHTOJCË UNË JAM MUSLIMAN

Amaneti i Sheh Taha Xhabir el-Alwani

Përkthimi nga Ali Altalib, nipi i Taha Xhabir el-Alwanit

Unë shenjtëroj drejtësinë, kremtoj lirinë dhe nderoj njerëzimin. Ndërsa tregoj butësi me të dobët, u kujtoj të fuqishmëve se gjithmonë është dikush më i fuqishëm se ata. Unë i këshilloj të pasurit të përmbushin të drejtat e të varfërve, ndërsa të varfërve ua kujtoj se të pasurve u është besuar pasuria e Zotit, që përmes saj të përmbushen të drejtat e të varfërve. Unë e dua mirësinë dhe butësinë dhe e kundërshtoj të keqen. Ftoj në përkushtim dhe nuk pranoj dhunën. Unë kapem pas litarit të udhëzimit dhe mbështes të vërtetën. Unë luftoj gënjeshtrenë dhe mashtrimin dhe ndaloj kalbjen. Kërkoj pajtim në masën e mundshme. Unë dëshiroj paqen dhe e përcmoj luftën. Unë e dua përlulësinë dhe përpiqem për një jetë të mirë. Vdekja më thërret, megjithatë unë besoj se kjo është një urë që duhet ta kapërcej, për të kaluar nga një jetë kalimtare në atë që është e përjetshme. Unë dëshiroj fundin më të mirë dhe kërkoj strehim te Zoti nga e kundërta. Unë e dua parajsën dhe e urrej zjarrin e ferrit. Kërkoj siguri dhe urrej paqëndrueshmërinë. E urrej nënshtrimin. Unë nuk jam i përlyer, shkatërrimtar apo i kalbur.

Prejardhja ime shtrihet deri tek Adami dhe Eva, sepse Adami është babai im dhe Eva është nëna ime. Të gjithë anëtarët e njerëzimit janë motrat dhe vëllezërit e mi. Unë nuk përçmoj, nuk tradhtoj apo poshtëroj asnjë qenie të vetme njerëzore. Përkundrazi, unë punoj për të udhëhequr qeniet njerëzore, për të ndriçuar rrugën e tyre dhe për të ecur me ta përgjatë rrugës për në parajsë. Kërkoj të jem pengesë mes tyre dhe rënies së tyre në ferr. Unë e dua gjithësinë dhe i përkas asaj. I dua të gjithë fqinjët e mi në gjithësi, duke përfshirë pemët, bimët, shkëmbinjtë, kafshët, malet dhe lumenjtë e saj. Zoti, i Madhërishmi, më ka krijuar nga kjo tokë. Në këtë tokë, Ai do të më kthejë dhe nga kjo tokë, Ai do të më rivendosë edhe njëherë. Kësaj toke i përkas dhe për lëvrimin e saj thërras. Dëshira ime është të lartësoj të vërtetën; qëllimi im është të përhap paqen dhe sigurinë në këtë të vërtetë. Mjeti im është të luftoj me shpirtin tim në mënyrë që të arrihet paqja dhe të mbizotërojë siguria. Unë ju ftoj te Zoti, tek i Cili është kthimi im përfundimtar. Paqja është qëllimi im. Siguria është dëshira ime. Tmerri është armiku im. Përplasja është kundërshtarja ime. Paqja e brendshme është kërkimi im. A më njeh mua? A njihni dikë në këtë tokë që e krahason këtë përshkrim?

Unë jam musliman.



Kontribuesit

Amr Abdalla ishte Këshilltar i Lartë për Zbërthimin e Politikave dhe Hulumtime në Institutin për Studime të Paqes dhe Sigurisë, në Universitetin Addis Ababa, Etiopi. Ai tashmë është Drejtor i Caktimit dhe Vlerësimit të Përparimit të Reformave Arsimore në Shoqëritë Muslimane, në Institutin Ndërkombëtar të Mendimit Islam, Herndon, Virxhinia.

Seyed Amir Akrami ishte Luce Scholar në Qendrën për Angazhimin Ndërfetar, Eastern Mennonite University, Harrisonburg, Virginia dhe tashmë jep mësim në Shkollën Hyjnore në Universitetin Yale, New Haven, Connecticut.

Zainab Alwani është Profesor i Studimeve Islame në Shkollën e Hyjnisë së Universitetit Howard, Washington, D.C.

Waleed el-Ansary është profesor në universitet dhe Kelal, Hisham dhe Laila Edris ElSwedey Kryetar të Universitetit të Studimeve Islame në Xavier, Cincinnati, Ohio.

Azizah Y. al-Hibri është Themeluesja dhe Kryetarja e Karamah: Gratë Muslimane Juriste për të Drejtat e Njeriut, profesoreshë në pension në T.C. Williams School of Law në Universitetin e Richmond në Richmond, Virginia, dhe anëtare e Këshillit të SHBA-së për Lirinë Ndërkombëtare Fetare.

Abdul-Aziz Said themeloi Programin Ndërkombëtar të Paqes dhe Zgjidhjes së Mosmarrëveshjeve dhe ishte mbajtësi i parë i Katedrës Mohammed Said Farsi në Paqen Islame në Shkollën e Shërbimit Ndërkombëtar, Universiteti Amerikan, Uashington, D.C.

Richard J. Jones është ish-profesor i përfaqësisë dhe feve botërore në Seminarin Teologjik të Virxhinias, Aleksandri, Virxhinia dhe kryetar i studimeve muslimano-kristiane al-Alwani në pension në Konsorciumin Teologjik të Uashingtonit.

Daniel A. Madigan, S. J. është profesor i asociuar i teologjisë në Universitetin Georgetown dhe anëtar i lartë në Qendrën Princ Al-Waleed bin Talal për Mirëkuptimin Muslimano-Kristian, Washington DC.

Kwasi Kwakye-Nuako është profesor i asociuar i feve botërore në Shkollën e Hyjnisë, Universiteti Howard, Uashington, D.C.

Sulayman S. Nyang ishte Profesor i Studimeve Afrikane në Universitetin Howard, Uashington, D.C. Ai më parë shërbeu si Zëvendës Ambasador i Gambias në Jeddah, Arabi Saudite.

Anthony C. E. Quainton është Ambasador Këshillues dhe Profesor i Politikës së Jashtme të SHBA, në Shkollën e Shërbimit Ndërkombëtar, Universiteti Amerikan, Uashington, D.C.

Abdulaziz Sachedina është profesor dhe kryetar i IIIT në Studime Islame, Universiteti George Mason, Fairfax, Virxhinia.

Wilhelmus (Pim) G.B.M. Valkenberg është profesor i fesë dhe kulturës dhe drejtor i Institutit për Studime dhe Dialog Ndërfetar, në Shkollën e Teologjisë dhe Studimeve Fetare të Universitetit Katolik të Amerikës në Uashington, D.C.

RRETH LIBRIT

Ripohimi i udhëtimit tonë të përbashkët shpirtëror drejt Zotit dhe përgjegjësisë shpirtërore ndaj njerëzimit është barra që të gjithë ndajmë dhe kundërhelmi ndaj fanatizmit, paragjykitimit dhe të gjitha atyre ideologjive që tradhtojnë ndjenjën e dhembshurisë dhe drejtësisë së njerëzimit. Tërësia – pavarësisht dallimeve tona të shkëlqyera të vazhdueshme – për shoqërinë dhe për njerëzit është tema e këtij dialogu muslimano-krishterë, të mbajtur për gjashtë vjet në Uashington, D.C.

Fuqia e besimit është fuqia e përbashkimit dhe pranimi i të përbashkëtave përmes mesores së komunikimit është rrugë për ta arritur këtë dhe një përbërës i largpamësisë më të madhe të studiuesit ligjor irakian Taha Jabir al-Alwani. Në vitin 2007 filloi një bisedë mes Gjon. W. Cross, një prift i Urdhrit të Shën Françeskut de Sales që kërkon të hapë derën e Konsorciumit Teologjik të Uashingtonit dyzet vjeçar – deri më tani të gjithë të krishterë – dhe Ahmed Alwani, djali i Taha Xhabir al-Alwanit. Alwani i ri po kërkonte një ortak institucional për projektin e babait të tij rreth marrëdhënieve të studimeve islame me shkencat shoqërore perëndimore.

- A duhet që ndjenjat dhe idetë fetare të nxisin përplasje qytetare?
- Kush i paguan shpenzimet e ndërmjetësimit të përplasjes?
- Cila është mënyra e duhur për të vlerësuar punën njerëzore?
- Kush dhe çfarë nënkuptohet me përmendjen në Kuran të “Ithtarëve të Librit”?

Duke trajtuar këto çështje përçarëse, mendimtarët muslimanë dhe të krishterë në çifte gërmojnë drejt bindjeve të tyre përfundimtare përkatëse. Herë pas here çifti pajtohet. Ata gjithmonë sqarojnë dallimet e tyre të vogla.

