

Mr. Ukshin Hoti

ÇËSHTJA KOMBËTARE SHQIPTARE

- Komponenta religjioze -

XXXII

Detyrimi i "përshtatjes së vazhdueshme ndaj proceseve të ambientit të jashtëm" nuk është ndonjë veçori e politikës serbe dhe as ndonjë risi e mendimit politik. U përpoqa ta shpjegoja me atë nocionin "e vërteta e kohëshme" që gjendet në librin tim, por nuk jam i sigurt se është kuptuar në tërësi. Ndoshta është nocion qendror i kulturës greko-romake të krishterë dhe rrënjët e tij duket se lidhen më tepër me këtë të fundit se sa me dy të parët. Si duket, raporti real i forcave: izraelitët/egjiptasit ("Besëlidhja" ose "Dhjata e vjetër") dhe izraelitët / romakët ("Besëlidhja" ose "Dhjata e re") ku kundërshtarët paraqiten pakrahasimisht më të fortë, e ka përcaktuar jo vetëm formën e luftës për çlirimin e izraelitëve dhe të Izraelit, por edhe ndikimin në universalizimin e vlerave, i cili gjatë kohës është mishëruar në kulturën dhe në besimet politike të popujve të krishterë, por edhe më gjerë – të civilizimit në përgjithësi, që është pasuruar më vonë, me ndikimin e rrethanave dhe të temperamenteve të tjera. Fillimisht, duket sikur i është dhënë më tepër besimit se sa dukjes (paraqitjes) evidente. Për raportin e theksuar të forcave, kjo nënkuptohej se ishte e domosdoshme, së paku në fillim. Mirëpo, edhe për atëherë, më saktë do të ishte të thuhej se veprimi e pasonte fjalën, në mënyrë që përsëri fjala t'i paraprinte veprimit. Ky zëvendësim i vazhdueshëm i fjalës me veprimin dhe i veprimit me fjalën duhej të krijonte realitetin, jo vetëm të kuptimshëm, por edhe të dëshiruar. Dialogu i Mojsiut /te muslimanët Musá, Musaja, hazreti Musa/ me Faraonin /tek muslimanët "Firauni"/ përfundon me demonstrimin e mjeshtërisë: shkopi i Mojsiut i gëlltit shkopinjtë e magjistarëve të Faraonit. Simbolikisht kjo do të thotë se ideja që Moisiu bart me vete dhe e artikulon me fjalë gjatë dialogut është më e fortë, më superiore, dhe e asgjëson idenë e Faraonit, e gëlltit atë ose e ngërthen në vete. Këtij të fundit pastaj nuk i

mbetet tjetër veçse ta ndjekë me ushtri, por edhe ajo mbytet pas mbylljes së korridorit ujqor nga valët e detit (të kuq), që ishte hapur me kërkesën e Moisiut (duke i rënë ujit me shkop). Izraelitët çlirohen (ikin) nga Faraoni. Pason besëlidhja me zotin në Malin e Sinajit, ku Moisiut i diktohet ligji, i shkruhet në rrasa të gurit. Izraelitët, gjatë kohës që do të pasonte, duhej të jetonin sipas këtij ligji. Në rastin e dytë, besëlidhja me Zotin rivendoset përmes Krishtit / te muslimanët: Isa, hazreti Isa / që tek të krishterët e sotëm personifikon njëkohësisht shpirtin, Zotin dhe të birin e Zotit, të shfaqur si njeri. Ai sakrifikohet (mbërthehet në kryq) me qëllim të larjes së mëkateve të njerëzve, d.m.th. me qëllim të pastrimit të tyre shpirtëror për t'u përgaditur; për t'u denjësuar ose për të qenë të denjë për rivënien e besimit, /kontaktit shpirtëror/ me Zotin. Akti i mbërthimit në kryq, më saktë gjaku i Krishtit, është garancia me të cilën Zoti u dëshmon njerëzve se ka vendosur të rivendosë kontaktin me ta (t'i shpëtojë) përndryshe, vetë sakrifica nuk do të kishte kurrfarë kuptimi /përse Zoti do ta sakrifikonte djalin, ose përse do të shfaqej si njeri, në qoftë se jo për t'ua dëshmuar njerëzve qëllimin e tij për shpëtimin e tyre?/. Ai pas tri ditësh ringjallet dhe pas një kohe më të gjatë (40 ditë) ikën në qiell ku i bashkohet Zotit. Mirëpo në tokë mbetet dëshmia mbi prezencën e tij. Vetë akti i ringjalljes apo edhe i tërë këtij episodi ka qenë i dyshimtë edhe për kohën e atëhershme, por nuk ka qenë i dyshimtë besimi (besëlidhja) realiteti i krijuar ose i vendosur për kohët që do të pasojnë. Tertuliani, një kartagjenas i lindur kah viti 160 i e. së r. për të cilin Karl Gustav Jung thotë se e kishte gjuhën "si shpatë të lbyrshme që e vërtiste një mjeshtri pa shpirt", që ishte autor i gjuhës kishtare latine që u përdor më tepër se 1000 vjet, ky Tertuliani, që e pranoi krishterimin si fe në moshën 35 vjeçare dhe pastaj u shndërrua në njërin nga mendimtarët më gjenialë të besimit të krishterë, i thotë edhe këto fjalë: "Et mortuus est die filius, pronsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est", që në përkthim do të thotë: "Dhe djali i Zotit ka vdekur: kësaj plotësisht mund t'i besohet, sepse është e pakuptimtë. Dhe pastaj është ringjallur nga varri: kjo është e sigurt, sepse është e pamundshme". Me fjalë të tjera, ai do të thotë se nuk është me rëndësi akti (vërtetësia e aktit), por besimi në aktin, ose edhe realiteti i krijuar në mbështetje të besimit ose të efektit të fjalës. Për besimin nuk është me rëndësi intelektin, por ndjenja, shpirti. Te besimi intelektin sakrifikohet ("sacrificium intellektus") dhe për këtë shkak ai i dorëzohet dëshmisë së shpirtit: "E ftoj dëshminë e re shkruan ai, ose aq më tepër dëshmitarin që është më i njohur se çdo monument i shkruar, mbi të cilin është negociuar më tepër se sa mbi çfarëdo sistemi tjetër të jetës, që është më i përhapur se cilado shpallje /shfaqje/, më i madh se sa i tërë njeriu, në të vërtetë, ajo që e përbën njeriun të tërë. Afromu pra, o shpirt, qofsh hyjnor dhe i përjetshëm, siç besojnë disa filozofë që për aq më pak do

të gënjejnë apo qofsh aspak hyjnor, ngase je vdekatar, siç mendon vetëm Epikuri, - për aq më pak do të guxosh të gënjesh qofsh i zbritur nga qielli ose i lindur nga toka, qofsh i përbërë nga numrat ose nga atomet, qofsh ashtu siç paraqitesh dhe fillon ekzistencën njëkohësisht në trupin, apo më vonë vendosesh në të, çfarëdo që ta kesh origjinën dhe çfarëdo që të bësh nga njeriu, në të vërtetë, nga ajo qenie mendore, e aftë për të vërejtur si edhe për të njohur...” (Dokumente der Gnosis, Jena, 1910. Cit. Sipas K.G.Jung: "Gesamelte Werke, Walter-Verlag AG, Otten, 1971, përkthimi serbisht me titullin: "Psihološki tipovi, Matica Srpska, III izdanje, Kultura, Beograd, 1984, f.16).

Shpirti, me fjalë të tjera, është ajo shtylla me të cilin besimi e fiton kuptimin, arrihet vërtetësia e faktit mbi Zotin. Ndërkaq realiteti i krijuar në mbështetje të besëlidhjes, jo vetëm se është real, por ai gjatë kohës forcohet, bëhet një e vërtetë e kohëshme. Në të dy rastet, është rezultat i zëvendësimit ciklik të fjalës me veprimin ose dhe veprimit me fjalën, por gjithnjë në raport me Zotin, dmth. me të vërtetën. Shën Pali i burgosur disa herë nga pushteti romak, në mbrojtjen e vet, gjithnjë e thekson detyrën /misionin/ që në vegime i jepet nga Zoti, për të shpëtuar jo vetëm izraelitët, por edhe joizraelitët, dmth. popujt joizraelitë, dhe madje këtë e thekson si detyrë prioritare të tij. Indirekt, kjo do të thoshte kërkesë për pranimin e fesë së re /të shpëtimit/. Politikisht mund të përkthehej: meqë Izraeli i vogël nuk mund t'a dëbonte nga territori i vet Romën e madhe / Imperatorinë romake / dhe as ta pushtonte atë, atëherë do të ishte e rendit që Roma, duke e pranuar besimin apo fenë izraelite, të shndërrohej në Izrael. Dhe Roma këtë e bëri duke e shpallur krishtenizmin si fe zyrtare /ideologji zyrtare / të imperatorisë së vet, me shpresën se kjo do ta shpëtonte nga rënia, por ajo këtë e bëri vonë (Konstandini i parë) dhe në mënyrën e vet, prandaj as edhe kjo gjë nuk i ndihmoi shumë gjatë mbijetesës së vet. Ajo ra nga sulmi i gotëve, pasi që kalbur nga brenda.

XXXIII

Qëllimisht desha ta theksoja: a) insistimin e vazhdueshëm në dialog që nuk do të thotë heqje dorë nga veprimi dhe as humanizëm i kulluar. Tek e fundit, vetë krishtenizmi ka qenë shkatërrim i vazhdueshëm i antikitetit dhe historia e tij është përplot gjakderdhje. Ka pasur aq shumë luftëra dhe masakrime në emër të fesë sa që nga ky aspekt do të mund të thuhej lirisht se insistimi te fjalë në të vërtetë do të thotë insistim në kuptimësinë e veprimit, apo edhe më tej, do të duhej të thoshte insistim në realitetet, në të vërtetat e krijuara gjatë kohës, të cilat, të vëna në funksion politik, duhej t'i shërbenin asaj. Në këtë kuptim, insistimi i tillë mund të cilësohet edhe si ironi e llojit të vet, pasi që me të arsyetohej parafytyrimi mbi realitetin në realizim e sipër dhe jo vetë realiteti. Mirëpo përparësia qëndronte te b) dialogu që dëshiroja ta theksoja dhe që gjithnjë zhvillohet në raport me Zotin,

politikisht, me qendrën ultimative të fuqisë. Fakti se mund të zhvillohet dialogu me Zotin, qoftë edhe vetëm në formë pyetjesh të karakterit të protestës (pse ma bëre o Zot!) që ngandonjëherë e arrin edhe pikën e revoltës (çka të bëra o Zot...që?!) e nënkupton edhe përfytyrimin mbi Zotin si të afërt me njeriun, i gjithëfuqishëm, i pakapshëm për mendjen e njeriut, dritë e lëbryrëshme që shkakton shregullim të rendit të gjërave në natyrë dhe në vetë njeriun kur vendos t'i paraqitet, si psh. Moisiut /Musasë/, por edhe si i afërt, i mëshirshëm, i dukshëm, së paku pjesërisht, dhe mbi të gjitha gjithnjë në lidhje me njeriun dhe për këtë shkak, i mundshëm për t'u imituar /për të tentuar përsosmërinë e tij/. Duket sikur përfytyrimi i të krishterit mbi Zotin, në instancën e fundit, reduktohet në parafytyrimin mbi një fuqi, forcë të përsosur, dhe duket sikur besohet se detyra prioritare e njeriut është të arrihet ajo fuqi apo forcë e cila pastaj nuk dihet se në çfarë funksioni do të ishte. Këtu, si duket, ndodhet shpjegimi për rrënjët e civilizimit tekniko-teknologjik dhe informatik dhe vetëm kjo mund të shpjegojë produktionin e vazhdueshëm të literaturës, të filmave, të artit në përgjithësi, me këtë tematikë, dhe të politikës që e ka për bazë dominimit mbi të tjerët. Me fjalë të tjera, ndjenja e pasigurisë së mjaftueshme të njeriut e shpuri atë madje gjer te arsytimi religjioz i përpjekjeve të vazhdueshme për një forcim të pambarimtë.

XXXIV

Një gjë e tillë s'ka dyshim se është e përbashkët për të gjitha shoqëritë, por ato ndryshojnë mes vete, jo vetëm në nivelin e zhvillimit, por edhe të koncipimit të atij zhvillimi, edhe pse të gjitha sistemet e mëdha mendore e pretendojnë universalitetin. Për ne është interesant raporti me Zotin te besimi islam, jo sepse bota islame numerikisht është më e madhe se ajo e krishterë, dhe as vetëm sepse këto dy botëra janë të shtrënguara që vazhdimisht të bashkëjetojnë, duke u shtyrë mes tyre për vërtetësinë e besimit vetjak, por në radhë të parë sepse ne shqiptarët shumica jemi popull i besimit islam dhe sepse antagonizmat midis dy sistemeve fetare si duket kanë filluar të shprehen edhe ndër ne. Te kjo çështje nuk është me rëndësi kapitale dhe as prioritare se çfarë e konsiderojmë ne veten: vazhdimisht jemi duke theksuar se jemi popull me tri fe: islamike, katolike dhe ortodokse; se kjo ndasi religjioze për shqiptarët nuk ka pasur rëndësi as gjatë historisë dhe as sot; se religjioni ndër ne nuk është ngulitur thellë në mentalitetin e popullit dhe se përkatësia religjioze ndër shqiptarët nuk ka qenë ndonjëherë pretekst i mjaftueshëm për ndonjë luftë vëllavrasëse mbi baza religjioze. Madje, edhe pse shqiptarët janë një popull tipik tek i cili formësimi nacional është bërë në mbështetje të gjuhës, ndonëse nuk është respektuar shtrirja territoriale e saj, pra nuk është bërë në mbështetje të fesë, dhe ky fakt tashmë është i pranuar në literaturën politike; se që të tri religjionet kanë pasur ndikim në begatimin e përmbajtjes shpirtërore të shqiptarit dhe se kjo gjë, më në fund, do të duhej të shërbente si shembëlltëre dhe inspiracion për begatimin e tolerancës, jo vetëm fetare, në raportet midis shteteve dhe popujve. Sipas rezonimit religjioz, duket sikur me shembullin e shqiptarëve, Zoti dëshironte t'ia tregonte rrugën njerëzimit për kultivimin e atyre vlerave

fundamentale që të çojnë në mirëqenie dhe rehati dhe jo në mjerim. Të gjitha këto s'ka dyshim se janë me rëndësi kapitale për vetë ne, për atë se çfarë mendojmë se jemi; se çfarë do të duhej të ishim dhe se çfarë do të dëshironim të na konsideronin, të na ndihmonin dhe të na respektonin edhe të tjerët. Mirëpo për fat të keq, duket sikur akoma nuk kemi arritur që të tjerëve t'ua imponojmë mendimin tonë për veten. Dhe duket sikur jo vetëm atyre, por madje as vetes. Duket sikur po përjetojmë çastet kur rëndësi kapitale po fiton mendimi i deformuar dhe cinik i të tjerëve për ne. Fakti se ne, në shumicë, jemi popull me përkatësi fetare islame atyre po u shërben për të deformuar mendimin mbi ne. U duket sikur insistimi ynë në tolerancën fetare, që për ne është një realitet i natyrshëm, nuk është tjetër veçse një dredhi e mendjes politike islame e ngulitur te shqiptarët. Pastaj mbi këtë bazë po tentohet edhe veprimi ndaj nesh; një dredhie të supozuar ndër shqiptarët i përgjigjen me një dredhi të njëmendët të vetes: veprimin e vet cinik ndaj nesh e bëjnë në mënyrë që të duket sikur ne vetë po veprojmë kundër vetes sonë. Dhe e keqja është se edhe ne, njëmend po veprojmë, qoftë sepse nuk jemi të zotët ta kuptojmë dredhinë, qoftë sepse nuk jemi duke ditur si t'i përgjigjemi dredhisë së të tjerëve, qoftë edhe sepse akoma nuk jemi plotësisht të vetëdijësuar mbi faktin se çka jemi në të vërtetë ne, si në kohë të paqes, rehatisë dhe stabilitetit, ashtu edhe në kohë shrrëgullimesh, ankthit e krizës. Përndryshe, sikur të ishim plotësisht të vetëdijësuar për veten në secilën kohë, nuk do të befasheshim nga goditjet e cilitdo drejtim qoftë, në secilën kohë a periudhë. Së paku, do ta mblidhnim veten dhe nuk do të silleshim si të trullësuar për një kohë të gjatë.

XXXV

Meqenëse ajo që ne mendojmë për veten vazhdimisht po kontestohet dhe po vihet në pyetje nga të tjerët (që do të ishte e kuptueshme), por edhe prej vetë nesh (gjë që s'mund të jetë e kuptueshme), por edhe për shkak se kjo është pjesë përbërëse e shqyrtimeve të inicuarra në këtë cikël të letrave të drejtuara ty, mendova se ndoshta është me interes dhe e ndershme nga ana ime të provoja sinqerisht të hulumtoja ato elemente që mund të jenë me më pak ose më tepër rëndësi për ndonjë përgjigje adekuate në pyetjen se çka (pos asaj që u tha) dhe kush (pos asaj që e dimë) akoma jemi ne? Çka dhe kush akoma do të duhej të ishim? Përgjigja gjithmonë do të përmbahet brenda kohës: do të jemi ata që mendojmë për veten dhe që do ta argumentojmë me veprimet tona dhe jo ata që të tjerët me mendime të deformuara do të mendojnë për ne. Mirëpo, gjithmonë do të jetë inspiruese pyetja se çka do të duhej në të vërtetë që ne të mendonim për veten? Ndërsa përgjegjja, nëse do të tentohej të jepej, do të ishte gjithnjë e pjesëshme, e vështirë dhe e komplikuar.

XXXVI

Njohuritë e mia mbi zhvillimin e mendimit islam janë tejet modeste, por jo edhe aq rudimentare sa të mos guxoja të provoja shquarjen e ndonjë elementi në

sistemin e madh të këtij mendimi. I vetëdijshëm për këtë gjë, gjatë vuajtjes së dënimit në burgun e Dubravës, një i burgosur nga një pavion tjetër (Pavioni B) ma dha për lexim historinë dy-vëllimëshe të Filozofisë Islame, të shkruar, me sa më kujtohet, nga një profesor i një universiteti pakistanez (ndoshta i Lahorës) me mbiemrin Sharif, por të cilit për fat të keq ia kam harruar inicialet e para të emrit të tij të gjatë. Ky profesor, ose hoxhë, i burgosur për një vepër penale të lidhur me armët, ma kishte bërë me dije se po që se më interesonte, mund të më dërgonte edhe ndonjë libër tjetër me rëndësi nga kjo sferë. Ndërkaq, mua më intersonte jashtëzakonisht shumë t'i kompletoja njohuritë e mia dhe mezi prisja të kaloja në pavionin e tij ku shpresoja se shkëmbimi i mendimeve me njeriun që dispononte një literaturë të tillë, do të më ndihmonte ta përmirësoja imixhin e vetes si një intelektual shqiptar, pasi që intelektual shqiptar nuk mund t'ia lejonte vetes luksin e mangësive të mëdha në njohuritë mbis sistemin e mendimit islam, pasi që praktika islame do të vazhdojë edhe në të ardhmen, dhe ndoshta sidomos në të ardhmen, "të ushtrojë ndikimin e vet në pjesën më të madhe të popullsisë shqiptare. Planifikoja ta shfrytëzoja kohën e burgut për kompletimin e vetes edhe nga ky aspekt për ndonjë kohë të ardhme dhe nuk mendoja se kjo do të ndikonte ta ndiqja rrugën e përcaktimit sepse mbeta thellësisht i bindur se intelektual shqiptar do të duhej të qëndronte një intelektual shqiptar, t'i ndihmonte ngritjes së një sistemi të mendimit shqiptar, dhe se një sistem i tillë i mendimit shqiptar do të duhej të ishte një kontribut i veçantë për zhvillimin e sistemeve globale të mendimit në botën e sotme dhe sidomos për kohën që vjen. Shkurt, mendoja se intelektual shqiptar nuk guxonte t'ia lejonte vetes luksin e rënies nën ndikimin e këtij apo atij sistemi të mendimit, sepse në atë mënyrë, jo vetëm që do të largohej nga ajo që do të duhej të ishim, por edhe se një përcaktim i tillë për njërin nga sistemet ekzistuese globale të mendimit pa ndonjë përmbajtje të caktuar shqiptare, do të mund të ishte ndoshta edhe një kontribut ndaj atij sistemi, por jo edhe i dobishëm për ne, dhe në instancën e fundit, me dobi të kufizuar edhe për të tjerët. Mirëpo burgu nuk do të ishte burg sikur të mos i prishte që në themel planet e të burgosurit dhe kështu në vend që të më kalonin në pavionin B ku shpresoja t'i thelloja njohuritë e mia mbi zhvillimin e mendimit islam, përfundova disa qindra kilometra larg, në burgun e Nishit. Kjo nuk do të thoshte se do të hiqja dorë nga një tentim i tillë, edhe pse jam i vetëdijshëm se qysh në start do të has në moskuptime dhe ndoshta edhe në sulme, por me sulmet tashmë u mësova. E kam më të vështirë të mësohem me lëvdata. E kam poashtu të vështirë t'i zëvendësoj (për nevojat momentale) mangësitë e mia, por megjithatë, kjo më jep të drejtën të shpresoj se një ditë do t'i kompenzoj lëshimet dhe sërish do t'i kthehem temës. Me një rezervë të tillë të bartur në vete më duhet të shpreh ato mendime për të cilat kujtoj se do të duhej të ishin me vend, në mënyrë që të mund t'i mbroja edhe më vonë, në rrethana të tjera, dhe jo që ta shpresoj mirëkuptimin.

XXXVII

Ajo që menjëherë të bie në sy duke e lexuar "Kuranin" është të shprehurit apodiktiv në stilin: "Thuaj se..." p.sh. "Allahu është një, nuk ka shok" ose se "Muhamedi (a. s.) është i dërguari i Allahut, profet", e kështu me radhë. Dhe Muhamedi, në transferimin e vegimeve të veta, nuk i interpreton fjalët e Allahut (xh.sh.) por vetëm i bart ato, i përcjell tek të tjerët, pa e futur veten në to, siç këmbëngulin islamistët, pa e bërë asnjë ndryshim ose përshtatje të tyre. Ky fakt i fundit akoma edhe sot dhe sidomos sot, është ndër çështjet kyçe të argumentimit islam për vërtetësinë e islamit. Madje për vërtetimin e pohimeve të veta ata i përdorin edhe kompjuterët, duke kërkuar edhe nga shkencëtarë të krishterë të aprovojnë vërtetësinë e pohimeve të tilla ose t'i kontestojnë ato. Ky fakt është indikativ për përfundimin (e parë) se nuk ka dyshim që mendimi islam ndodhet në fazën e ringjalljes, të rilindjes dhe të ekspansionit të vet. Tashmë bukur një kohë kjo gjë është duke u reflektuar edhe tek ne. Ndërkaq, heshtja ndaj kësaj dukurie nuk ka ndonjë rëndësi, sepse mendimi i të tjerëve për ne nuk drejtohet vetëm me atë që themi, por edhe me atë që e heshtim, e për të cilën të tjerët kanë informacione të bollëshme. Nga ana tjetër, reflektimi i sistemeve të mendimit religjioz nuk e kërkon ndryshimin e mendimit të mendjeve të pjekura. As që u drejtohet atyre. Ai këmbëngul në zgjerimin e vet në masë, sidomos ndër të rinjtë.

Është indikative një përvojë personale e kohës së paraburgosjes: pasi doja të qethesha, një ditë, në një qytet tonë, ktheva tek një berber, punëtorja e të cilit ishte e vogël dhe ndodhej në një kënd të harruar të një rruge edhe më të harruar. Pandehja se do të kisha punë me ndonjë esnaf të vjetër që do të niste të ankohej për krizën që na kishte pllakosur. Mirëpo më qethi një djalë i ri i cili me të marrë vesh profesionin tim (profesor) tha se ne profesorët e universitetit në Prishtinë "nuk dinim gjë fare, pasi që ai asnjëherë nuk kishte dëgjuar, as vetë dhe as nga të tjerët, që në ligjëratat tona studentëve t'u flisnim për sistemet e mendimeve edhe të ndonjë dijetari të Lindjes, por vetëm të atyre perëndimorë. Ai veten e deklaronte si musliman-shqiptar dhe jo si shqiptar të besimit islam, por vërejtja ime në këtë kuptim nuk i bëri ndonjë përshtypje, qoftë ngaqë nuk e kuptonte, qoftë sepse i besonte tezës islame mbi përparësinë e fesë mbi kombin. Dola fare i qethur nga punëtorja e tij duke menduar me vete se injorimi i mendimtarëve islamë si Al Gazali, Ibën Sina, Al Ruzhdi, Shuhravadi apo Shehrastani etj. nuk ishte fort i dobishëm për ne, sepse kjo gjë të çonte në injorimin e vetes prej tyre. Në kuptimin e mësipërm është interesant përfundimi i mendimit të Tertulianit (p.XXXII) të cilin pak më lart qëllimisht e patëm ndërprerë: "Por nuk të ftoj ty" shkruan ai, duke treguar në vazhdim se kujt i drejtohet, "o shpirt që je i ushtruar nëpër shkolla, i

informuar nëpër biblioteka, i ushqyer dhe i ngopur në akademitë e Atikës, që e shpall mençurinë, -jo, po dua të flas me ty o shpirt, që je i paarsimuar, i pahile, i papërvojë, i atillë sikur je ndër ata që nuk kanë asgjë tjetër pos vetes, plotësisht i atillë sikur vjen nga rruga, nga ndonjë kënd i saj, nga punësoria. Mua më duhet pikërisht padituria jote” (Po aty.). Ndonëse veprat e Tertulianit, siç tregon Karl Jungu, disa herë janë anatemuar dhe përsëri u është hequr anatema prej kishës katolike, ai mbetet njëri ndër mendimtarët më gjenialë të krishterimit në përgjithësi. Citati është indikativ për ilustrimin e tezës se sistemet e mëdha të mendimit fetar në rend të parë u drejtohen masave dhe jo institucioneve, ndonëse vetë citati e ka për qëllim argumentimin e tezës se besimi dhe jo intelektu e mbart peshën e besimit religjioz. Të njëjtën gjë e thotë edhe shën Pali në letrat e apostujve: ”Nuk doja të ndërtoja në themelin që vuri një tjetër. Përkundrazi, u nisa nga parimi i shprehur nga profeti (Joshaja): pikërisht ata për të cilët asgjë ende nuk dihet, do të njihen me të. Pikërisht ata që ende nuk dëgjuan, do të dëgjojnë” (Bibla: Letrat e apostujve, f. 177). Fatkeqësisht, nuk e kam para vetes tekstin e ”Kuranit”, por me sa më kujtohet, aty theksohet disa herë se fjalët e Allahut nuk u drejtohen atyre që janë të kënaqur me kamjen, dmth. atyre që pasuria ua garanton pozitën në shoqërinë e deriatëhershme dhe tek e fundit, vetë Muhamedi (a.s.) e thekson se ndër besimtarët e tij të parë ishte një rob në statusin e shërbëtorit. Për këtë shkak, praktika e heshtjes afatgjatë të problemeve është kontraproduktive. Dhe reflektimi i sistemit të mendimeve religjioze nuk mund të luftohet dhe as të pengohet me zhvlerësimin dhe denigrimin e bartësve të tyre.

XXXVIII

Një përfundim tjetër me rëndësi që mund të nxirret nga leximi i teksteve islame ka të bëjë me botëkuptimin islam mbi Zotin ose Allahun siç e emërtojnë vetë. Qysh në fillim të ”Kuranit” insistohet në njëshmërinë jo-materiale të tij: *Zoti është një, nuk ka shok, nuk është i lindur dhe as nuk vdes. Është i përjetshëm*. Për ndryshim nga Zoti i krishterë, që duket sikur është në funksion të njeriut, në islam duket sikur njeriu ndodhet në funksion të Allahut, që është i gjithfuqishëm dhe i plotfuqishëm. E gjithë natyra dhe të gjitha dukuritë në univers, madje edhe vetë universi, janë fakte dhe dëshmi për ekzistencën e tij. Prandaj ai nuk ka nevojë të materializohet për t’u dëshmuar në sytë e njeriut. Në qoftë se njeriu akoma kërkon dëshmi të tjera evidente për ekzistencën e tij, Allahu nuk e refuzon këtë mundësi, por kërkon nga Muhamedi (a.s.) që t’ua shpjegojë njerëzve se një gjë e tillë do të tërhiqte pas vetes pasoja të tilla të cilave njeriu nuk do të mund t’u rezistonte. Në ”Kuran” vazhdimisht renditen shembujt për shkatërrimin përfundimtar të popujve të ndryshëm që në të kaluarën kanë insistuar në të njëjtën gjë (sepse nuk kanë

besuar). Në instancën e fundit, Allahu, në literaturën islame, përshkruhet si një dritë e lëbyrëshme, e cila po të zbërthehej, do t'i përngjante më tepër energjisë, që nuk mund të kapet dhe as të kuptohet nga mendja e njeriut. Përshkrime të ngjashme për Zotin ose për të vërtetën absolute ka në çdo sistem të mendimit religjioz, dhe ato sikur përputhen mes tyre. Do të ishte një punë që i tejkalon mundësitë e mia po të insistohej në përshkrimet krahasuese mbi këtë temë. Ajo që më duket me interes për këtë tekst është përshtypja ime se jo vetëm mënyra apodiktive e të shprehurit ("thuaje se") por edhe vetë përshkrimi i Allahut e vë atë në pozitë disi më kategorike, më rigoroze, më të largët prej njeriut, filozofikisht më të avancuar, por politikisht më të paprekshëm se sa psh. pozita e zotit të të krishterëve. Duket sikur me zotin e krishterë ngandonjëherë mund edhe të bisedohet (së paku me vete). Ndërkaq me Allahun islam nuk ka kurrfarë bisede (as me veten). Ka vetëm lutje, se edhe ky është i gjithëmëshirshëm si edhe ai i të krishterëve, por lutjet duhet të jenë të zhveshura nga çdo lloj proteste, revolte, resignacioni ose dyshimi. Duhet të jenë të sinqerta dhe vetëm lutje.

XXXIX

Pavarësisht nga bukuria dhe begatia e të shprehurit; nga cilësimet dhe atributet që i jepen, kureshtja për të zbuluar thelbin, përpjekjet për të kuptuar domethënien e çdo fjale dhe të çdo fjalie në përshkrimet e tilla, botëkuptimi mbi Zotin, i përkthyer politikisht, ka të bëjë me qëndrimin e njerëzve ndaj qendrave të pushtetit politik ose ndaj fuqisë apo edhe forcës politike, do të thotë raport ndaj qendrës së fundit të forcës, ose raport ndaj qendrës së fundit të pushtetit si forcë. Natyrisht, do të ishte guxim i tepërt që gjërat të reduktohen në këtë masë, por do të ishte edhe jopolitike që ky aspekt të injorohet. Së paku, botëkuptimeve fillestare mbi Zotin, në të gjitha qendrat e komplekseve kulturore (Lindja e mesme: Mesopotamia–Mesdheu, India, Egjipti, Kina) siç e vërtetojnë gjithnjë e më tepër arkeologë dhe antropologë të ndryshëm, lidhen me nevojat e njerëzve për t'i zgjidhur problemet jetike. Dhe ajo fuqi që në mënyrë efektive ka ndikuar në zgjidhjen e tyre është hyjnizuar. Në Egjiptin e lashtë ajo lidhet me ujin: Gjithçka buron nga ujët e parë - Noa ose Nuta që identifikohet me Nilin dhe në hieroglif shkruhet me tri gota simbole të ujit dhe me një simbol të qiellit sipër (f. 252); në Indi fjala Brahman ka 7 kuptime : 1. Lutje, 2. Përrallë, 3. Fjalim i shenjtë, 4. Dituri e shenjtë, 5. Ndryshim i shenjtë, 6. Absolute, 7. Shtresë e shenjtë – brahmanët. Mirëpo vetë fjala rrjedh nga rrënja "barh" latinisht "farcire" që do të thotë "mugullim" në kuptimin e lutjes së kuptuar si vullnet i njeriut që synon hyjnoren" (K.G.Jung, op. Cit. (217). Mugullimi i bimës nënkupton fazën e rritjes, çeljen ose pjekjen e saj. Në Indi toka ose dheu ishte një problem që duhej mbisunduar, sikur që në Egjipt ishte uji ose në

Iran - kullosat. Nuk do të ishte kurrfarë çudie - konstaton T. Ling, sikur në Iran të hasnim hymnizimin e ndonjë gjuetari të suksesshëm në furnizimin me gjah të popullsisë lokale /shih. Trevor Ling: A history of religion East and West, Macmillan, 1968, përkthimi serbisht: Istorija Religije Istoka i Zapada, Beograd 1993). Fuqia e parë e organizuar e cila në mënyrë efektive është marrë me zgjidhjen e problemeve jetike të njerëzve ka qenë shteti. Ka qenë fare e natyrshme, andaj, që prijësi i shtetit (i çfarëdo forme që të ishte) të ketë qenë i hyjnizuar në sytë e masës. Raporti ndaj Zotit, për këtë shkak, fillimisht ka qenë raport ndaj bartësit të hyjnizuar të pushtetit politik që është bartur edhe më vonë, në të gjitha kohët dhe që sot më saktë do ta përktheja si raport ndaj qendrës së fundit të pushtetit si forcë. Do ta përktheja kështu për shkak se ekziston një hierarki e tërë e qendrave të pushtetit - prej zyrës së vendit e deri te qeveria e Kryetari; të disperzuara territorialisht në gjithë shtetin dhe madje edhe jashtë tij (më se 185 shtete) me kompetenca të ndara (ushtria, policia, etj.) i ndarë funksionalisht (ekzekutiv, legjislativ, i judikaturës) etj. dhe i nivelizuar në shkallë të ndryshme. Për fshatarin e thjeshtë që nuk ka dëgjuar dhe nuk ka parë shumë, qendra e pushtetit si forcë, ndodhet në stacionin e parë të policisë, rëndom në fshatin ose në afërsi të fshatit të tij. Ndërkaq, komandanti i atij stacioni, varësisht prej sjelljeve, në mendjen e fshatarit mund të fitonte më tepër ose më pak tipare të shenjta ose djallëzore. Meqë këtu është fjala për mentalitetin kolektiv ose për një raport të caktuar të formuar në mbështetje të këtij mentaliteti të ndonjë individi tipik, fshatari ynë, sidomos në Ballkan, gjatë përvojës historike, ka fituar edhe një” ndjenjë të tretë” për qendrën e njëmendët të pushtetit si forcë që ndodhet diku larg, qoftë në Rusi (“moskovi”) qoftë në Angli (“hinglizi”); në të kaluarën edhe Stambolli, ndërsa në të sotmen edhe Amerika.

XL

Për shumicën shqiptare të islamizuar botëkuptimi ndaj Zotit është bartur përmes ulemasë islame turke që ka vepruar në tokat e sunduara. Është transferuar në gjuhën arabe dhe eventualisht është interpretuar në gjuhën turke, të cilat populli fare nuk i ka kuptuar. Nga mësimi eventual i elementeve të para fetare nëpër xhami, me forcën e kamxhikut (“fallëku i këmbëve”) është detyruar të mbajë mend mekanikisht dhe të aftësohet për përsëritjen e një numri të caktuar lutjesh (arabisht) dhe për ritualin e faljes. Në gjuhën shqipe, hoxhallarë të paguar dhe administratorë lokalë, me siguri janë përpjekur t’ia ngulitin në kokë ato botëkuptime dhe ato raporte ndaj Zotit të cilat nuk mund të ishin fort të ndryshme nga botëkuptimet dhe raportet që duhej t’i kultivonte ndaj “padishahut” apo “sulltanit”. Për të, dmth. për fshatarin e thjeshtë, për të cilin është fjala, dhe madje edhe për vetë arabët ose për

turqit e thjeshtë, edhe Zoti edhe "padishahu" ndodheshin larg; kategorikë, absolutë, të pakapshëm me mend dhe të pashpjegueshëm. Mirëpo, të nxjerrësh nga ky fakt përfundimin se populli shqiptar në përgjithësi, dhe sidomos shumica islame në veçanti, është popull pa ndjenjë të ngulitur fetare ose pa ndjenja të mirëfillta fetare është një e vërtetë e parrumbullakësuar dhe jo-definitive; mund ta ketë vlerën e premisë por jo të konkluzionit. Si premisë e parë, në të kaluarën, më shpesh shërbente për të nxjerrë një premisë të dytë: pa religjion është akoma primitiv, dhe një përfundim adekuat: prandaj duhet të pushtohet për ta civilizuar! Në kohën moderne, të sotme, si recidiv i këtyre botëkuptimeve, ka mbetur joshja e nxitur edhe nga vetë shqiptarët për adoptimin e një lloji të politikës që "do të aprovohej" nga jashtë dhe do të rezultonte në realizimin e qëllimeve nacionale dhe të "modernizimit" tonë të shpejtuar dhe pa mund. Ndërkaq "nga jashtë" lloji i politikës së tillë përkrahet me shpresën e ushqyer edhe nga brenda *për rikrishterizimin e shpejtë, masovik*, dhe gjithashtu, pa mund, të shqiptarëve, por që një përkrahje e tillë pastaj sërish kufizohet me *ambiciet e drejtimeve të ndryshme* të besimit të krishterë. Meqë një rikrishterizim i tillë i shqiptarëve nuk do të rezultonte në kurrfarë zgjidhjeje të çështjes shqiptare, bartësit e tendencave të tilla nga jashtë e synojnë në atë mënyrë "eliminimin" e çështjes shqiptare, duke e reduktuar (çështjen) në "problem" të të drejtave të njeriut. Mendimi i tillë politik është i ngarkuar me komponentën religjioze. Në arsyetimin e veprimeve të veta këta bartës (të jashtëm) do të rezononin përafërsisht kështu: një e padrejtë që mund t'i shkaktohet (apo edhe që i është shkaktuar) një të krishterë, qoftë edhe të rikrishterizuar së voni, nga një i krishterë tjetër, do të mund të "rregullohej" disi, duke mbetur brenda "familjes" (së krishterë). Do të ishte ky një "problem" gjithsesi më i vogël se një "çështje" madhore dhe e madhe. Të "rikrishterizuarit" e tillë, pastaj, do të mund të "zgjidhnin" sipas afinitetit ose të ndaheshin territorialisht, barabar, ose proporcionalisht, midis "familjeve" të krishtera fqinjësore (Greqisë dhe Serbisë). Do të ishte ky një variant a) i cili do të kishte shans për t'u realizuar sikur të mund të merreshin vesh me Italinë, së cilës në mënyrë jetike i intereson Vlora me rrethinë për t'i pasur dyert e hapura nëpër Otrant. Me këtë kusht të plotësuar, Italia, meqë edhe atje mendimi politik mund të jetë i ngarkuar me komponentën religjioze (kujdesin) për fatin e shqiptarëve katolikë, sa për fillim do të mund edhe të pajtohej. Në këtë mënyrë do të "realizoheshin" ambicjet e mendimit politik të ngarkuar me komponentën religjioze të fqinjve shqiptarë se çështja shqiptare, pas ndonjë lufte, për të cilën nuk dihet se sa do të zgjaste dhe çfarë vëllimi do të kishte, do të mund të reduktohej në "problem" të të drejtave të njeriut (të shqiptarëve si individë ose si grup). Ndonëse varianti i tillë është i përealizueshëm për shkaqet për të cilat do të flitet më vonë, ky fatkeqësisht

ekziston si mundësi teorike. Madje jo vetëm kaq, sepse duke ekzistuar si mundësi teorike, sidomos për qarqe të verbuara me fanatizëm fetar dhe për ato imperialiste, ai gjithnjë frymëzon veprime të tilla politike të cilat i sjellin dëme të përkompensueshme jo vetëm çështjes shqiptare dhe shqiptarëve në veçanti, por në planin afatgjatë, edhe vetë atyre dhe çdo politike racionale në përgjithësi. Njeriu nuk mund t'i fajësojë fqinjët për zjarrin në shtëpinë e vet, por nëse ata nuk e dëshirojnë sinqerisht shuarjen e tij, lind frika nga zgjerimi i mundshëm i tij dhe nga përcëllimi prej flakës.

XLI

Gjithnjë në vijën e një mendimi politik të rënduar me konsiderata religjioze dmth., të motivuar me ndjenja religjioze, por që në të vërtetë, nga prapavija, ushqehet me ambicje territoriale, do të mund të ekzistonte /dhe ndoshta ekziston/ edhe një variant tjetër për "eliminimin e problemit shqiptar" dhe jo për zgjidhjen e çështjes shqiptare, varianti **b)**: që shumica ortodokse shqiptare edhe territorialisht të inkorporohet me grekët, kurse përqindja e popullsisë shqiptare katolike dhe shumica e popullsisë shqiptare islame, qoftë si një tërësi e bashkuar (me Kosovën) qoftë ndaras (pa Kosovën) të inkorporohet pastaj në ndonjë "Ballkani" të bacës Adem (Demaçit), ndonëse kjo me sa kuptova nga shtypi, e presupozon si parakusht pavarësimin e Kosovës ose bashkimin e trojeve shqiptare në një shtet të vetëm shqiptar.

XLII

Për këto mundësi, në mënyrë të sintetizuar flitet në librin tim. Mendimin tim e dhashë sidomos në mbrojtjen time para gjykatës serbe në Prizren. Zhvillimet e fundit, për fat të keq, duket sikur i japin të drejtë shqetësimeve të mia të atëhershme dhe bëjnë që të ndjehem jo mirë edhe sot. Gjithnjë në mbështetje të atij mendimi, më duhet edhe më tutje të vazhdoj elaborimin tim së paku me shpresë të qetësisë të vetëvetes.

XLIII

Që të dy variantet në fjalë për "eliminimin" e "problemit" shqiptar dhe jo për zgjidhjen e çështjes shqiptare e nënkuptojnë prezencën italiane në formë të "kujdesit" për përqindjen katolike shqiptare e cila pastaj do të rritej gradualisht dhe proporcionalisht me forcimin e pozitave të veta si në këtë pjesë të Ballkanit, ashtu edhe në ato ndërkombëtare. Si pretekst, gjithmonë do të merrej "kujdesi" për mirëqenien e përqindjes (tani) në rritje të popullsisë shqiptare të besimit katolik në shkëmbim me shkëputjen e lidhjeve me serbët. Kështu Italia, e futur në fillim si pykë e fortë në truallin shqiptar, me meritën e mendimit politik të rënduar me

komponentën religjioze ortodokse me kohë do të shndërrohej në një pykë të fortë midis vetë shteteve ortodokse, pykë e cila do të mund të kishte vetëm dy përfundime: 1) në qoftë se nuk do të përfundonte në ndonjë luftë të përgjithshme, atëherë a) së paku do të përfundonte në shndërrimin e Italisë në ndonjë "padron" të shteteve të Ballkanit. Mirëpo "patronatin" e tillë mbi shtetet e Ballkanit do të detyrohej ta "ndante" me Austrinë, sepse interesi ekonomik i faktorit gjerman për rrugën detare-Adriatikun, e me këtë edhe për sigurimin e Otrantit, është pothuaj i barabartë, nëse jo edhe më i madh, me interesin ushtarak italian. Për aq më tepër, avancimet në teknologjinë ushtarake mund të ndikojnë në reduktimin e rëndësisë strategjike të ndonjë pike të caktuar të globit tokësor, por nuk është e thënë që kjo gjë të ndikojë edhe në reduktimin e rëndësisë së saj ekonomike. Bartja e grurit apo e thëngjillit psh. gjithmonë do të kushtojë më lirë dhe me siguri më të madhe nëpër tokë (me tren) dhe nëpër det (me anije) se sa me rrugë ajrore.

XLIV

Të gjitha këto që u thanë gjer më tani rreth tendencave për "eliminimin" e çështjes shqiptare, duke e reduktuar atë në një "problem" për të drejtat e njeriut, nuk janë gjëra të reja. E theksova më heret (p. XL) se skenarë të tillë do të mund të ekzistonin si mundësi teorike me implikacione tejte të dëmshme praktike, por në të vërtetë, do të mund të thuhej se më lart politikisht e bëra projektimin e disa realiteteve të Luftës së II-të Botërore, ose së paku, të disa elementeve të realitetit shqiptar dhe atij ballkanik të kohës së asaj lufte. Vetë projektimi ndryshon nga realiteti në pikën që atëherë vetë shteti shqiptar ka qenë i formuar në diçka më pak se në kufijtë e tij etnikë, por nën "ombrellën" italo-gjermane. Me "shqyerjen" e "ombrellës" shteti i tillë shqiptar është reduktuar në kufijtë e mëparshëm politikë. Me fjalë të tjera, elementët e skenarëve të tillë tashmë janë diçka si "*deja vu*", dmth., të vjetëruara. Në qoftë se është kështu (dhe padyshim që është), atëherë njëra nga pyetjet elementare që imponohet vetëvetiu është se për çka, në të vërtetë, është fjala: për ringjalljen e ëndërrave të vjetra apo për vlerësimet vazhdimisht të gabuara politike të elementeve të reja?

XLV

Një përgjigje e shkurtër në pyetjen e shtruar do të thoshte se fjala është për gjithçka nga pak, por kështu nuk do të thuhej asgjë. Mua më duket se gjithnjë fjala është për "detyrimin e përshtatjes së vazhdueshme ndaj proceseve të ambientit të jashtëm" (p.XXXII) me qëllim të ndikimit në to; të nxjerrjes së përfitimeve nga ato dhe të përshtatjes së tyre ndaj vetëvetes. Kjo gjë përsëri na kthen te islami dhe islamizmi.

XLVI

Një herë, ndoshta fare rastësisht, u ndodha në dhomë (në qelinë e burgut) me një turk, me një serb dhe me disa shqiptarë të dënuar për vepra të ndryshme, por nga ata që u mungonin idealet dhe që u pëlqente mishi i thatë që ia sillnin turkut gjatë vizitave në një sasi bukur të konsiderueshme, kjo gjë pastaj ia mundësonte turkut të shprehej më lirshëm për historinë tonë nacionale. Sipas tij Skënderbeu s' ishte tjetër veçse një gjeneral turk i cili, në marrëveshje të plotë me Sulltanin, kishte sunduar në këto troje nga 25 vjet. Marrëveshja konsistonte në faktin se ai, në këtë mënyrë, duke sunduar këtu, në këto troje, ia mundësonte sulltanit parapërgaditjet ushtarake për depërtim të mëtejshëm në Ballkan dhe përgjithësisht në Evropën e krishterë. Luftërat që Skënderbeu i kishte zhvilluar kundër turqve nuk kishin qenë të njëjmentë: turqit e kishin sulmuar atë herë pas here sa për t'ia larguar dyshimin Evropës për qëllimet e njëjmentë të armatave osmane dhe për forcimin e pozitive të vetë Skënderbeut. Për këtë shkak, Sali Berisha ishte një politikan i shkëlqyer, sepse në Tiranë kishte mundur hapjen e një shkolle turke, duke mos këmbëngulur në reciprocitet (dmth. që edhe në Stamboll të hapej ndonjë shkollë në gjuhën shqipe). Turqia ishte një shtet i madh. Numëronte rreth 150 milion frymë (së bashku me ata në ish BRSS) dhe kthimi i saj në Ballkan ishte i pashmangshëm. Ekzistenca e kombeve të vogla ishte e mundshme vetëm përmes tretjes (shkrirjes) në sisteme të mëdha. Ishte punë budallenjsh këmbëngulja jonë në kombëtarin, sepse askush nuk na pengonte të flisnim shqip nëpër shtëpitë tona. Në këtë pikë serbi i bashkohej me pohimin paralel se ata, serbët dhe rusët, aktualisht numëronin rreth 4 milion ushtarë dhe se kjo forcë ishte një garanci e mjaftueshme për zhvillimin e tyre si serbë. Kjo forcë gjithashtu e detyronte Turqinë që të binte në marrëveshje me ta kështuqë mëvetësia serbe nuk mund të rrezikohej në asnjë mënyrë. Në vërejtjen time se Serbia ndodhej në Ballkan (pra i rrezikohej mëvetësia) dhe se ky fakt do të duhej t'u impononte marrëveshje me shqiptarët mbi baza absolutisht të barabarta, që nënkuptonte pavarësimin e tyre në kufijtë etnikë dhe madje detyrimin serb (edhe moral) që t'i ndihmonin dhe jo t'i pengonin shqiptarët në misionin e forcimit të vetes me qëllim të rezistimit të depërtimit të sistemeve të mëdha, të mostretjes së vetes brenda atyre sistemeve ose së paku, me qëllim të imponimit të vetes (edhe të tjerëve) si faktor që do të përpiqej t'i përvetësonte (t'i kthente në të mirën e vet) efektet e reflektimit të ndikimit të sistemeve të tilla të mëdha serbin e linin pa fjalë. Në fakt, nuk ishte edhe aq i shkolluar dhe mendja e tij nuk mund ta bluante ndonjë përgjigje adekuate, por nga reaksionet e tij kuptoja se në thelb të të gjitha hamendjeve, luhatjeve, habisë, dhe më në fund, refuzimit (sepse kështu urdhëronte politika e ditës) qëndronte mosbesimi: në fillim e kishte të vështirë ta kuptonte dallimin që bënim midis fesë

dhe kombit. E kishte të qartë se ne nuk ishim turq, sepse flisnim shqip, por sikur nuk ia mbushte mendjen një fakt i tillë evident. I dukej sikur në rastin e parë të volitshëm, menjëherë do ta shkëmbenim gjuhën me fenë dhe do të reagonim si turq. Duke qenë kështu, -rezononte mendja e tij e pamësuar me këto risi, më mirë do të ishte të merreshim vesh me turqit e vërtetë (që për ta do ta bënte nëna Rusi) se sa me ne, që nuk ishim turq të vërtetë, por që, si edhe ata, serbët, përkundrejt prezencës shekullore turke, e kishim ruajtur gjuhën tonë të bukur – shqipen. Nga reaksionet e tij e kuptoja se e ndjente veten më të sigurt po të lëshohej në gjumë në gjiun mbrojtës të nënës Rusi se sa të qëndronte gjysmë i zgjuar, duke menduar mbi mundësinë eventuale që shqiptari të ndryshonte sjelljen në momentin e ardhshëm. Nga reaksionet e tij mu kujtua një anekdotë që e kisha dëgjuar si fëmijë: Një shqiptar kishte vajtur për ta vizituar për lamtumirën e fundit një shok të tij serb që ndodhej në agoninë e vdekjes. Kur e kishte ndjerë prezencën e tij, serbi disi ishte zgjuar dhe kishte kërkuar nga shqiptari që t'ia ngriste shtrojen e shtratit dhe të shikonte përfundi: "Kumbar, mos u hidhëro", -i kishte thënë serbi, sado që të doja, këtë pushkë e ruaja për ty. Nuk mu bë të vdisja pa të treguar të vërtetën." "Valla kumbar" i ishte përgjigjur shqiptari, duke u marrë ngrykë me të, mos u bëj hiç merak se edhe unë nën jastëk e mbaja një sopatë." Unë si fëmijë kisha kujtuar se kjo anekdotë ishte ndonjë fshehtësi e shqiptarëve, dhe nuk guxoja ta rrëfeja. Më vonë mbeta pa masë i habitur kur për herë të parë e dëgjova nga një serb pikërisht të njëjtën anekdotë, por me rendin e rrotulluar: tani serbi e vizitonte shqiptarin të ndodhur në agoninë e vdekjes. E kisha konsideruar fshehtësi një fakt që e dinin të gjithë, por që nuk e thonin. Më vonë kam hasur edhe serbë të shkolluar që i praninin faktet, por gjersa një pjesë e tyre gjithnjë fajësonte politikën e vet për gjendjen e tanishme të raporteve midis nesh, dhe një pjesë e vogël më jepte plotësisht të drejtë, pjesa më e madhe nuk mund ta gëlltiste dot faktin se duhej të ndaheshim, ndonëse as këta nuk shihnin ndonjë rrugëdalje më të mirë. "Mirëpo, argumentoja unë në bisedë me turkun dhe me serbin e përmendur më lart, arroganca e numrit dhe e forcës i shtyn shqiptarët të kërkojnë "ombrellën" "italo-germane". "Gjë që do të përfundonte në luftë" e mendonim që të tre, por asnjëri nuk ishim të sigurt se historia do të përsëritej pikërisht ashtu siç kishte qenë.

XLVII

Besimi ka të bëjë më tepër me ndjenjat dhe më pak me arsyen. Besimi i vërtetë ka të bëjë shumë më tepër me ndjenjat se sa me arsyen. Madje, sikurse e thotë Tertuliani i cituar më heret, besimi i njëmendët duhet ta flijojë intelektin ("intellectus sacrificium"). Ndërkaq, ndjenjat mund të ndryshojnë së bashku me kohën dhe varësisht nga rrethanat. Për këtë shkak, nuk mund të ketë të vërteta

definitive kur është fjala për ndjenjat dhe as ndonjë diskutim racional. Duke e pasur këtë gjë parasysh, këtu do të vazhdohet diskutimi mbi islamin si komponentë fetare e cila njësoj si edhe ortodoksizmi, mund ta ngarkojë mendimin politik.

XLVIII

Shumica e mendimtarëve islamë argumentojnë se islami është një fe universale në kuptimin se nuk e favorizon asnjë komb, madje, as arabët. Pyetjes se përse Allahu e diktoi përmes Xhebrailit (në krishterizëm: Gabrieli) "Kuranin" pikërisht arabisht dhe jo në ndonjë gjuhë tjetër, i përgjigjen me argumente linguistike, duke pohuar se gjuha arabe në kohën e shpalljes së "Kurani" (shekulli VII i e.s.re) ishte një gjuhë plotësisht e formuar, me rregulla pothuajse të përfunduara sintaksore dhe gramatikore, me strukturë të vendosur fjalishë dhe me një fond tejet të begatë fjalësh, shprehjesh, idiomash etj. që mundësonin shkrimin korrekt dhe të përpiktë, pa asnjë ndryshim semantik të fjalëve ose të porosisë së diktuar të Allahut. Në të mirë të këtij argumentimi, më tutje pohohet se gjuha arabe që nga ajo kohë (pra gjatë rreth 1400 vjetësh) nuk ka bërë ndryshime të qenësishme as në strukturën e fjalisë dhe as në aspektet tjera që kanë të bëjnë me rregullat e gjuhës. Me këtë pretendohet të vërtetohet se "Kurani" është burimor, një porosi e pandryshuar e Zotit, që nuk ka pësuar asnjë metamorfozë dhe asnjë ndryshim as në fillim dhe as gjatë kohës së mëvonshme. Unë nuk jam ndonjë linguist dhe nuk di nëse këto teza qëndrojnë ose jo, por nga leximi i përkthimit shqip të "Kurani", fitohet përshtypja sikur aty vërtetë bëhet fjalë më tepër mbi realitetin arab, dhe nuk insistohet në përkthimin e tij në një realitet gjithënjënjëzësor. Insistohet në nxjerrjen e rregullave gjithënjënjëzore dhe nuk bëhet dallimi midis njerëzve, popujve dhe racave. Fitohet përshtypja sikur tendenca universaliste e fesë islame është e patëmetë dhe e plotë. Mendimtarët islamë e dinë por nuk e thonë se pikërisht ky karakter i plotë i universalizmit islam i zhveshur nga egoizmi nacional (atëherë nuk kishte kombe në kuptimin e sotëm të fjalës, prandaj përdorimi i kësaj shprehjeje është i kushtëzuar) ka pasur ndikim të konsiderueshëm në ngecjen në zhvillim të realitetit islam.

Ulemaja (paria islame) që është marrë me interpretimin e «Kurani» duket sikur vërtetë ka besuar në tezat e sipërpërmendura dhe një kohë të gjatë kjo gjë ushtroi ndikim negativ në zhvillimin e mendimit islam. Në ndërkohë formimi i shteteve nacionale dhe avancimet shkencore, sidomos të atyre tekniko teknologjike dy procese komplementare mes vete më në fund rezultuan në një pozitë më të avancuar dhe më të privilegjuar ndërkombëtare të shteteve të Perëndimit (botës perëndimore) dhe jo vetëm në krahasim me shtetet islame. Mirëpo ajo që është specifike për botën islame konsiston nga fakti se procesi i vetëdijësimit për pozitën e vet inferiore ndërkombëtare e riaktualizoi islamin dhe jo ndonjë ideologji tjetër

adekuate. Mendimi islam, tani edhe për qëllime politike, i potencon ato botëkuptime të përmbajtura ose të nxjerra nga «Kurani» që duket sikur i japin përparësi islamit në krahasim me religjionet tjera. Ideja mbi materializimin e përkohshëm të Zotit (krishterizmi) ose në periudha të caktuara kohore (avatma te budizmi) nuk ekziston në islam. Duket sikur kjo ide ndodhet më afër botëkuptimit idolatrik mbi Zotin. Ndërkaq mungesa e ekskluziviteteve racore ose nacionale në përmbajtjen e tij e bën më të afërt me tendencën kryesore të zhvillimit të mendimit njerëzor, humanizimin e mendimit dhe të raporteve njerëzore. Mendimi fundamental islam, madje edhe ecuritë e vonëshme në zbulimet shkencore nga sfera të ndryshme, i vë në kontekst të argumentimit mbi vërtetësinë e fesw islame, duke pohuar se të gjitha janë të përmbajtura në «Kuran», dhe duke besuar me gjithë mend se ato do t'i zbulohen njeriut gradualisht dhe do të reflektohen në universalizimin e plotë të islamit, i cili pastaj do të mbetet fe e vetme, e vërtetë, për njeriun. Këtë tezë, për të cilën nuk mund të gjykohej në mënyrë të argumentuar, duket sikur në mënyrë indirekte e përforcon tendenca e atomizimit të mendimit shoqëror në Perëndim dhe kështu, në këtë mënyrë, krijohet debalansa midis avancimeve gjithnjë e më të mëdha të shkencave tekniko teknologjike dhe ngecjes gjithnjë e më tepër të mendimit filozofik. Aty pastaj e gjen mbështetjen e vet edhe sintagma se civilizim i Perëndimit në të vërtetë është civilizim material, i lidhur me errësirën (atje perëndon dielli) që sipas botëkuptimeve religjioze është vendbanimi i Satanit (shejtanit), për ndryshim nga civilizacioni lindor, që është shpirtëror-mental, buron nga drita (atje lind dielli) prandaj udhëhiqet nga Zoti, i cili sipas të gjitha botëkuptimeve fetare, do ta mund Satanin dhe do ta shtrijë sundimin e vet mbi të gjithë njerëzimin (gjithësinë).

XLIX

Natyrisht, unë nuk e di se çfarë do të jetë në të ardhmen. Mirëpo e di se ideja e veçuar nga forca materiale nuk mund t'i lëvizë gjërat as me tempon e dëshiruar, dhe shpeshherë as në drejtimin e preferuar. Islami tani për tani, disponon me potencialin njerëzor (rreth gati 1,5 miliard njerëz) të shpërndarë në 45 shtete dhe të shtrirë në një hapësirë të madhe në formë rripi që e ndan botën e krishterë nga ajo budiste, taoiste ose shintuiste. Ky «rrip» mund të vështrohet edhe si ndonjë shirit, trasë bukur e gjerë që kalon pothuajse nëpër midisin e pjesës më të madhe të rruzullit tokësor, dhe përveç dimrit, i përfshin edhe të tri stinët tjera të vitit, dhe pothuajse të gjitha konfiguracionet gjeografike. Këto fakte gjeografike ma merr mendja se do ta bënin jashtëzakonisht të vështirë funksionimin e ndonjë shteti të vetëm islam. Në pellgun e vet kryesor (Lindja e Mesme) islami disponon edhe me rezervat dhe burimet më të mëdha të naftës në botë. Kjo gjë pronarëve të tyre u jep

fuqi të jashtëzakonshme financiare që mund të përdoret për çfarëdo qëllimi, por nuk mund të krijojë nga ato (nga vendet pronare të naftës) vende të zhvilluara industriale për shkak të pamundësisë që në mënyrë racionale të kompensohen parakushtet e domosdoshme për zhvillimin e sektorëve të rëndësishëm industrialë. Këtë gjë pastaj e pengon edhe një klimë mjaft e pavoritshme për zhvillimin e industrisë në këto vende. Mirëpo disa shtete islame, si psh. Turqia, Indonezia, Egjipti, Irani, ndoshta edhe Pakistani, etj. në kushte të favorshme, optimale, së paku teorikisht, ndonjëra edhe praktikisht, do të mund të shndërroheshin në fuqi me ndikim politik të konsiderueshëm dhe më tepër se rajonal. Megjithatë, është vështirë të besohet se ndonjëra prej tyre do të mund ta shtrinte ndonjë kontroll efikas në gjithë botën islame. Do të mund të ndikonte në këto vende, por jo edhe t'i kontrollonte në mënyrë efektive. Një ndikim të tillë universal në botën islame e ka pasur dikur ajo që është njohur si Arabi, pastaj Persia, dhe më në fund perandoria osmane, por as arabishtja, as persishtja dhe as turqishtja, as dhe në ato kohëra, nuk kanë arritur plotësisht të imponohen si «lingua franca» dhe as ta ruajnë një funksion të tillë në kohën e sotme. Secila nga to është njohur si qendër e botës islame për kohën e ekspansionit dhe për ndonjë periudhë të stabilitetit relativ, por kjo e fundit (perandoria osmane) në literaturën politike njihet edhe si perandori e 40 001 fshatrave, duke aluduar në mungesën e faktorëve të brendshëm kohezivë. Numri 1 të kjo shifër e rrumbullakësuar simbolizon elitën ushtarako-politike që e luante një rol të tillë, por që ishte aq e izoluar dhe e pashtirje të duhur në popullatë, saqë figurativisht konsiderohej si një fshat i vetëm. Faktorë të tillë kohezivë për lidhjen e tërë botës islame, përveç vetë islamit, mungojnë edhe sot. Është afër mendjes se do të mungojnë edhe në të ardhmen.

Mirëpo, mungesa e perspektivës për krijimin e ndonjë super-shteti islam, të cilin e ëndërrojnë fanatikët e skajshëm, pa ndonjë sens për raportet thelbësore të gjerave, e me të cilin gazetaret e ditës i frikësojnë lexuesit e vet ose edhe i arsyetojnë politikatat diskriminuese të shtetit të vet, reflektohet si tendencë për forcimin e solidaritetit midis shteteve islame dhe të ndikimit të tyre si faktor për vetë dhe në vetë. Heqja dorë nga përpjekjet sterile që së bashku me "Kuranin" apo "Hadiset" e Muhametit të eksportohet edhe arabishtja tregon se mendimi politik islam, jo vetëm se është vetëdijësuar për veten, por edhe se kjo gjë mund të shërbejë si mbështetje e shëndoshë për ekspansion. Tani librat fetarë islamë përkthehen në gjuhë të ndryshme. Ushtrrojnë ndikim të duhur në thyerjen dhe në zhdukjen e paragjykimëve të krijuara artificialisht dhe ofrojnë mundësi të drejtpërdrejtë për njohjen më të thelluar të islamit. Falë revolucionit informatik dhe globalizimit gjithnjë e më të madh të mjeteve elektronike të informacionit si edhe fuqisë financiare të vendeve

arabe, konstituimi i islamit si faktor i veçantë në politikën botërore po zhvillohet edhe si proces i modernizimit me identitet të veçantë islam në plan të brendshëm, por edhe i zgjerimit të tij në plan të jashtëm. Polet e skajshme të këtij procesi gjithnjë e më tepër po insistojnë në ngadhnjimin e domosdoshëm të vlerave të njëmendëta islame në plan të brendshëm. Ndërkaq, praktika e vetëflijimit të skajshëm në veprim, e cilësuar nga Perëndimi si terrorizëm i grupeve të ndryshme politike me orientim islam, doemos e cënon stabilitetin e vlerave të moçme mbi të cilat është ngritur politika e Perëndimit ndaj islamit. Tani për tani, bota perëndimore po i kundërvihet asaj që ajo e quan rrezikim të rendit të vendosur të gjerave (si psh. intervenimi në Irak). Lufta kundër fundamentalizmit islam e zë vendin e parë në listën e prioriteteve të politikës së jashtme amerikane dhe nuk ka asnjë dyshim se qendrat kryesore të fuqisë do të përpiqen që ta kontrollojnë zhvillimin e procesit në fjalë, dhe duke e kontrolluar, së paku do t'ia përshtasin nevojave të veta për ruajtjen e rendit të vendosur të gjerave.

Në këtë mënyrë arritëm te tezat e shtruara në fillim të kësaj letre (p.XXXI dhe XXXII të letrës së IV-të) me atë ndryshim se atje ishte fjala për detyrimin për përshtatje ndaj proceseve të ambientit të jashtëm, kurse këtu më tepër është fjala për kontrollin e proceseve të jashtme me qëllim të ndikimit në to, por në të dyja rastet është fjala për një politikë të njëjtë globale me ndryshimet që dalin nga niveli i zhvillimit dhe ambicjet lokale ose rajonale të bartësve të tyre. Në nivel të politikës globale, tendenca e kontrollimit dhe e përshtatjes së procesit të konstituimit të islamit në faktor të veçantë me ndikim në politikën botërore, në mendimin islam gjithmonë do të reflektohet si tendencë për konservimin e dominacionit të vendeve të krishtera. Kjo gjë pastaj do ta akcelerojë luftën për universalizimin e islamit. Meqë islami nuk është komunizëm, do të mund të ketë ashpërsim të skajshëm midis dy ideve dhe konfrontim midis dy realiteteve, por ato nuk do të mund të rezultojnë në ndonjë luftë globale, sepse nuk ekziston kundërshtari në formë të forcës materiale. Nuk ekziston psh. ndonjë BRSS, si në kohën e komunizmit, të cilit mund t'i bëheshin kërcënime dhe nga i cili, së paku teorikisht, mund të rezultonte ndonjë luftë globale me pasoja të anihilimit të përgjithshëm. Ndërkaq në konfrontimin me islamit nuk ka asgjë të tillë: nuk ekziston as mundësia teorike e ndonjë lufte globale midis tyre dhe as mundësia e anihilimit të përgjithshëm. Pikërisht mungesa e një rreziku të tillë i jep përparësi islamit dhe jo evro-amerikanëve, sepse në instancën e fundit, e rrit mundësinë për intervenime lokale dhe luftëra të vogla, të cilat, me kalimin e kohës, doemos rezultojnë në diskreditimin e gjithëmbarshtëm të politikave intervencioniste, në radhë të parë brenda opinionit të vet, dhe pastaj edhe më gjerë. Evro-amerikanët natyrisht që janë

të vetëdijshëm për një gjë të tillë. Duket se ky është njëri nga shkaqet kryesore të insistimit gjithnjë e më të madh të një pjese të konsiderueshme të inteligjencies politike në SHBA që qeveria amerikane të ndërrojë politikën karshi islamit, të braktisë politikën e përkrahjes pa rezervë të qeverive të komprometuara të vendeve islame dhe të gjejë rrugë për marrëveshje me forcat në rritje e sipër të fundamentalizmit islam. Këtë e kuptoja përderisa ndodhesha jashtë burgut, duke i lexuar revialët «Foreign Affairs» dhe «Foreign Policy» të cilat i parapaguaja /sot e ndjej shumë mungesën e tyre. Ndonëse nuk e kam lexuar, supozoj se edhe libri i Samuel Huntingtonit «Konflikti i qytetërimeve» (apo diç e ngjashme) për të cilin dëgjova gjatë qëndrimit në «Dubravë» ndodhet në linjën e këtyre kërkesave dhe është shkruar nga motive të njëjta, së paku kështu gjykoj për aq sa e njoh mendimin e tij.

LI

Që të tre sistemet e mëdha të mendimit religjioz, doemos reflektohen përmes besimit ndër shqiptarët. Ata u ekspozohen ndikimeve të të gjitha rrymimeve kryesore të mendimit politik të ngarkuar me komponentën religjioze, madje edhe të nënsistemeve të tyre. Sikur ndër ta të kishte qenë më pak e zhvilluar ndjenja e përkatësisë kombëtare dhe më tepër ajo e përkatësisë religjioze, ndoshta që moti do të ishin tretur si komb. E di se ndër ne ekzistojnë teza të shtruara nga historianë të cilët shpëtimin e kombit ia dedikojnë islamit, si fe e ndryshme nga ato të rrethinës, që pastaj si fakt i dhënë në vete, ka rezultuar në pengimin e shkombëtarizimit të shqiptarëve. Si një argument për vërtetimin e tezave të këtilla u shërben reduktimi tejmasë i përqindjes së shqiptarëve të besimit ortodoks në trojet e tyre të ish-Jugosllavisë (Maqedoni, Mal të Zi, Serbi) dhe përkthimi i tyre në "helenë" në Epir, Thesali ose Spartë të Greqisë. Ndërkaq, te shqiptarët e Italisë (arbëreshët) pikërisht përkatësia ortodokse i ka shpëtuar nga përkthimi i tyre në italianë. Dhe duket sikur këto teza qëndrojnë, por nuk e shpjegojnë faktin e mbetjes të patretur të 20% që e përbëjnë pjesën ortodokse të popullsisë shqiptare (kryesisht nga jugu i Shqipërisë). Pastaj, për këtë shkak, duket sikur bëhet përzierja e politikës së shtetit (të caktuar) me rolin e fesë, pasi që argumentimi se Islami e shpëtoi nga tretja kombin shqiptar nuk qëndron. Islami nuk desh i t'i shpëtojë shqiptarët nga asimilimi. Fakti se qëlluan të besimit islam vërtetë e ka vështirësuar tretjen e tyre në ambientin e dhënë, por kjo ishte një akcidence e historisë dhe jo rezultat i paramenduar i ndonjë politike islame. Ndërkaq, karshi perandorisë osmane, një fakt i tillë mund të pranohet për aq sa mund të pranohet se perandoria osmane ishte shtet i 40001 fshatrave, dmth. për aq sa i mungonte fuqia e absorbimit të tyre, qoftë për shkak se shteti perandorak nuk e kishte fuqinë integruese të popujve të pushtuar, qoftë për shkak

se popujt e pushtuar, në rend të parë shqiptarët, me sukses u rezistonin qëllimeve të tilla. Ky argument mund të shtrihet vertikalisht prej kohës së pushtimeve romake e këtij dhe lidhet me shkallën e kontrollit efektiv të territoreve të pushtuara. Si kontroll efektiv, zakonisht është konsideruar pushtimi i pikave dhe nyjeve kyçe të ndonjë vendi dhe jo aq shkalla e nënshtrimit të popullsisë autoktone që është më pak racionale nga aspekti ekonomik (do të kushtonte më shtrenjtë se sa vetë pushtimi). Sidoqë të ishte, dy fakte qëndrojnë: a) se territori shqiptar prej kohës ilire e këtij vazhdimisht është rrudhur; dhe b) se shqiptarët, përkundrejt rrebesheve të ndryshme të historisë dhe rrudhjes së vazhdueshme të territorit të tyre, jo vetëm se ia dolën të qëndrojnë si komb, por edhe të zhvillohen në nivelin e kombeve moderne të botës së sotme. Kur të kihet parasysh se janë popull i vjetër, ndër më të vjetrit në Evropë, dhe se gjatë tërë historisë nuk e gëzuan mbështetjen e natyrshme të asnjë entiteti tjetër (se nuk ishin kushërinj me askend) atëherë vetëm ky fakt i vetëm mjafton që të imponojë për të respekt dhe admirim. Kjo pastaj të jep besim për të ardhmen. Të bind për një identitet të formuar dhe të pjekur, por që nuk është më pak joshës për sulme të mëtejshme në kohët që po jetojmë dhe në ato që do të vijnë.

LII

Në letren e kaluar (shiko letra e IV, sidomos pikat XL, XLI, XLII dhe XLIV) u folë për tendencat që zgjidhja e çështjes shqiptare të bëhet përmes reduktimit të saj në një "problem" për të drejtat e njeriut. Një çasje e tillë në fazën e tanishme të zhvillimit të ngjarjeve duket sikur është karakteristik për mendimin politik të rënduar me komponentën religjioze të krishterë si tërësi, pavarësisht nga fakti se motivet për një çasje të tillë mund të jenë të ndryshme për çdo element të kësaj tërësie. Madje fitohet përshtypja sikur mendimi politik i rënduar me komponentën religjioze ortodokse, herë-herë i çaset çështjes shqiptare si në kohën e kryqëzatave: sikur të gjithë shqiptarët i sheh në funksion të fundamentalizmit islam që duhet luftuar me të gjitha mjetet e lejueshme ose të palejueshme; të mundshme ose të pamundshme dhe për këtë pastaj sikur pret ta lavdërojë qendrat e fuqisë së krishterë. Dhe sikur po habitet pa masë që ato jo vetëm se mungojnë, por edhe se botëkuptimet dhe veprimet e këtilla nuk po aprovohen, madje edhe po kritikohen e po dënohen, pikërisht edhe nga ata faktorë që sipas kësaj logjike do të duhej t'i lëvdëronin dhe t'i shpërblenin. Dhe pikërisht këtu, te kjo çështje te mungesa e lavdatave dhe e shpërblimeve, sidomos tek paaftësia për të kuptuar se përse po ngjan një gjë e tillë, ndodhet shpjegimi se përse një politikë e tillë "bie ndesh" me tendencat themelore të gjithëmbarshme të kohës" (letra e III-të p.XXX). Mendimi i tillë politik si duket shqiptarët e përkatësisë religjioze islame po i sheh në funksion

të depërtimit të islamit në Evropë dhe sidomos në funksion të depërtimit të fundamentalizmit islamik. I zbërthyer gjer në skajshmërinë e vet ky mendim si duket shqiptarët është duke i imagjinuar në rolin e ndonjë detashmenti të "avancuar" të islamit në truallin e Evropës, apo të ndonjë divizioni në prapavijën e të krishterëve! Si i veçuar nga armata islame, divizioni i këtillë do të mund të luftohej me të gjitha mjetet, ndoshta edhe të asgjësohej fare, pa ndonjë rrezik se raportet midis komandave (qendrave të fuqisë) do të prisheshin. Ato do të duhej të qëndronin njësoj të pandryshuara si edhe më parë, ose edhe të përmirësoheshin (për shkak të eliminimit të pretekstit). Hipotezat e tilla që mund të nxirren jo vetëm nga zbërthimi i skajshëm i mendimit të rënduar me komponentën ortodokse, por edhe nga përvoja politike e përjetuar e shqiptarëve, gjithnjë jo vetëm hipotetikesht, do të mund ta akceleronte veten edhe te pala e kundërt, por tani në funksion të "çlirimit" të islamit shqiptar dhe më pak të kombit shqiptar.

LIII

Rezultati që do të mund të lindte nga një çasje e tillë, gjithashtu i zbërthyer gjer në skajshmërinë e vet, do të ishte tendenca që c) çështja shqiptare "të zgjidhet" (të eliminohet) duke e vënë në kontekst të raporteve midis dy sistemeve të mëdha të mendimit fetar: krishterizmit dhe islamit. Pra, jo duke e reduktuar në "problem" si psh. për të drejtat e njeriut, por përkundrazi, duke e ngritur në një çështje më të madhe; duke i dhënë dimensionin që nuk e ka aktualisht, por që do të mund ta kishte sikur tendencat kryesore të zhvillimit të proceseve të jashtme të merrnin kahjen e preferuar nga qarqe të këtilla, dhe kështu duke e shtyrë pafundësisht zgjidhjen e çështjes. Mirëpo ato, siç do të shihet në vijim, nuk do të marrin kahje të tilla, pavarësisht nga dëshirat e qarqeve të caktuara që kudo dhe në çdo vend mund të jenë prezente, **sepse kudo dhe në çdo vend ka njerëz me rezonim politik të ndikuar nga komponenta religjioze, por rrallë kund ndodhen në poste drejtuese të shtetit, dhe kjo nuk është e rastësishme.** Megjithatë problemi në nivel të konkretësisë, edhe pa theksimin e këtij aspekti (religjioz) ekziston.

LIV

Ka mendime të ndryshme rreth numrit të shqiptarëve në Turqi, por ato vazhdimisht sillen rreth shifrave 1-7 milion. Së voni një gazetare turke, që gjatë këtyre ngjarjeve raportonte nga Shqipëria, e kishte theksuar shifrën prej 4.5 milion shqiptarësh në Turqi. Mua nuk më është e njohur nëse Turqia edhe zyrtarisht e thekson një shifër të këtillë ose jo. Para mjaft vitesh, në Kosovë, shpesh operohej në bisedat private, jo-formale, edhe me shifrën prej 14 milionësh që më dukej e tepruar, por që argumentohej me faktin se një pjesë e shqiptarëve në shtetin osman

ishte njëra ndër shtyllat e pushtetit perandorak, që do të thotë se procesi i integritetit të tyre ka qenë i hapur për një kohë relativisht të gjatë (rreth 500 vjet). Shifra prej 7 milionësh përmendej në kontekst të vetëdijes mbi origjinën shqiptare, por pa aftësinë e të folurit të shqipes. Ndërkaq numri prej 1,5 milion shqiptarësh në Turqi përmendej në kontekst të shpërnguljes së tyre në kohët e vona, kryesisht me motive politike ose për shkak të politikave antishqiptare. Këta, pos vetëdijës mbi origjinën dhe përkatësinë e vet kombëtare, e flasin gjuhën shqipe dhe i kultivojnë traditat nacionale.

LV

Pavarësisht nga fakti se nuk dihet numri i saktë i shqiptarëve të vendosur në Turqi, me probabilitet të madh mund të konstatohet: **a)** se numri i shqiptarëve në Turqi duhet të jetë i konsiderueshëm dhe se ata zënë një vend të rëndësishëm në hierarkinë shoqërore të Turqisë, **b)** se shtetet në përgjithësi, për nevojat e veta politike, brenda parametrave që mund të quhen si të mundshëm, manipulojnë me numrin e saktë të etniteteve të caktuara dhe **c)** se një qasje e këtillë ndaj çështjes shqiptare (e vënies ose e trajtimit të tyre) në kontekst të përkatësisë së tyre religjioze do të ishte tejet ambivalente dhe kontraproduktive, për të gjitha palët e interesuara.

Mr. Ukshin Hoti, Prishtinë

THE ALBANIAN ISSUE AND THE RELIGIOUS COMPONENT

Resume

In this analysis of the Albanian issue and the religious component there's enlightenment about the concept of the different nations toward God as well as for social function of the holy scriptures: Old Testament, New Testament, and Qur'an.

Also the role of the Messengers is laying for discussing: Moses, Jesus and Muhammad, and dhe sages who dealt with the interpretation of the holy books as Tertalian, Carl Jung etc. Its analyzed the role of the religious component throughout history contributed in preserving the national identity.

These historical processes were close interwoven, and stipulated by a strategic and geographic component too but always without ignoring the religious component.

Nexhat Ibrahim, Fakulteti i Studimeve Islame - Prishtinë

PËRKUFIZIMI I SHKENCËS SË ETIKËS

Përkufizimi i etikës islame

Përkufizimi i *etikës islame* – *ahlakut* është preokupim i shumë dijetarëve muslimanë klasikë dhe modernë dhe si rezultat të këtij preokupimi kemi shumë përkufizime, me varietete të parëndësishme. Megjithatë, pas shumë analizave mund të merret si përkufizim i gjithëpranuar se *etika islame* - *ahlatu* “është disiplinë shkencore arsimore që merret me prezantimin e parimeve morale, në të cilat zë fill zhvillimi i dobishëm edhe i shoqërisë në përgjithësi edhe të qytetarëve individualisht”.¹

Nga aspekti filozofik, etika është disiplinë teoriko-kognitive dhe brenda saj, ka ambicien, detyrën dhe temën ta verifikojë zanafillën, zhvillimin, të kryejë klasifikimin dhe sistematizimin e kategorive morale-etike, verifikojë dhe provojë të penetrojë në synimet dhe domethënien e dëshirave morale, në kriteret bazë për vlerësimin e akteve veprimeve, sjelljeve dhe veprave morale, sikur edhe përgjithësisht bazueshmërinë apo pabazueshmërinë e teorisë dhe shkencës mbi moralin.²

Juristi i ri sirian, Tarik Ramadan, me rastin e tipologjizimit dhe klasifikimit të shkencave islame për etikën pohon se “studion mirësjelljen individuale në raport

¹ Halid Buljina, *Ahlak – Islamska etika*. Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini. nr. 9-10/1997. Sarajevo. fq. 819.

Gjerësisht për përkufizimin e etikës islame shih: Abdurrahman Hasan Hanbekete El-Mejdani, *El-Ahlakul-islamijetu we ususuha*, pjesa I, botimi VI, Damask, 1423 h./2003, fq. 10-11. Krhs.: Imad Hafaxhi Salim Amir & Mustafa Abdul-xhevvad Imran & Muhammed Abdul-fudajl Muhammed Abdul-aziz El-Kusi, *El-Xhanibul-imanijj wel-ahlakijj fil-islami*, Kairo, 1396–1397 h./1976-1977, fq. 201.

² Mustafa Spahic, *Ucenje islama*, Zenica, 2002, fq. 64.

me Zotin, vetveten, familjen, komshitë dhe shoqërinë në tërësi”³, kurse intelektual i mirënjohur F. Rahman pohon se “etika mund të përkufizohet si teori e asaj se çka nga pikëpamja morale është e drejtë dhe çka s’është e drejtë.”⁴

Një dijetarë tjetër *ahlakun* e kupton në dy rrafshë, që plotësojnë njëra-tjetrën:

1. Raporti i njeriut ndaj Allahut dhe njeriut: sjellja e njeriut ndaj Zotit - si do ta adhurosh Atë, si do ta manifestosh monoteizmin ndaj Tij dhe si do t’i shmangesh asaj që e hidhëron Atë, pastaj si do të sillesh ndaj krijesave tjera si: ndaj engjëjve, të dërguarve, njerëzve të mirë, farefisit, por edhe ndaj djajve, jobesimtarëve, mëkatarëve, hipokritëve. Katër grupet e fundit njeriu i përbuzë, apo i urren vetëm për hirrë të Allahut.

2. Raporti i njeriut ekskluzivisht si mirësjellje ndaj njerëzve, që tregon madhështinë dhe vlerën e ahlakut dhe pozitën e lartë të tij në fe.⁵

Ibn Sadr’ud-din Esh-Shirvani (vd. 1627) pohon se ahlaku është “*shkencë mbi virtytet dhe mjetet që të arrihen, mbi të ligat dhe mjetet si të ruhen nga ato...*”⁶

Kurse dijetari racionalist, Ahmed Emin, ndër të tjera pohon se “shkenca e ahlakut është ditori që sqaron domethënien e të mirës dhe të keqes, ... shpjegon qëllimin që duhet synuar njerëzit në veprimet e tyre dhe ndriçon rrugën për të punuar çka ka nevojë.”⁷

Nga disa të tjerë, etika përkufizohet si religjion i sendërtuar apo religjion praktik, e aplikuar dhe e praktikuar në raportet ndërnjerëzore dhe se etika dhe morali janë pjesë përbërëse dhe të pandashme të çdo religjioni, kurse doktrina mbi të mirën dhe të keqen janë thelbi i doktrinës etiko-morale.⁸

Dijetari bashkëkohor hanbelist El-Xhezairi *moralin* e përkufizon “si gjendje të rrënjësor të shpirtit nga i cili rrjedhin veprat e vullnetit të lirë, qofshin ato të mira apo të këqia. Sipas natyrës së tij ai i nënshtrohet ndryshimit, varësisht nga kushtet e edukimit. Nëse kjo gjendje kultivohet dhe zhvillohet në drejtim të prirjes kah virtytet, kah e vërteta, kah dashuria për të mirë, të arrihet e mira dhe fisnikja nga një anë dhe të pengohet e keqja nga ana tjetër, kjo prirje suksesivisht do të kalojë në shprehje të përhershme, kështu që aplikimi i tyre nuk do të jetë barrë dhe

³ Tarik Ramadan. Biti evropski musliman. Sarajevo, 2002. fq. 62.

⁴ Fazlur Rahman. Pravo i etika u islamu op. cit., fq. 21.

⁵ Selman Ibn Fahd El-Avde. Ahlak da’ije. Sarajevo, 2003. fq. 11-12.

⁶ Citimi i Haxhi Halifes. sipas: Nerkez Smailagic. Leksikon islama. Sarajevo, 1990. fq. 176.

⁷ Shih: Ahmed Emin. Kitab’ul-ahlak. Bejrut, 1974. fq. 12.

⁸ Mustafa Spahic. Ucenje Islama. Zenica, 2002. fq. 61.

pengesë. E kundërta e kësaj gjendjeje do të jetë nëse shpërfillet kjo prirje e lindur”.⁹

Të gjitha këto përkufizime janë të diskutueshme, nga se nuk shprehin tërë atë që nënkupton etika në islam, e po ashtu edhe nga shkaku se përkufizimi që për një shkollë të caktuar është i pranueshëm, për shkollën tjetër nuk është. Kështu për shembull, një shkollë rekomandon nënshtrimin përpara forcës dhe këtë e shikon si detyrë morale, kurse shkolla tjetër e refuzon këtë veprim, e quan imoral dhe kërkon kundërvënien dhe vetëm këtë e quan veprim moral.¹⁰

Me gjithë dallimet si pasojë e përkatësisë shkollave apo doktrinae të ndryshme, të gjithë dijetarët muslimanë pajtohen se ajeti vijues shpreh, përmban, përfshin dhe përkufizon mësimin etik islam në formën më të plotë: “*Allahu urdhëron drejtësi, bamirësi, ndihmë të afërmeve, e ndalon nga imoraliteti, nga e neveritura dhe dhuna. Ju këshillon ashtu që të merrni mësim.*” (En-Nahl, 90).

Prandaj, ndonëse përkufizime të shumta dhe herë-herë edhe kundërshtuese, së bashku japin një pasqyrë më të plotë të përkufizimit të etikës islame si shkencë.

Objekt i *etikës islame* - *ahlakut* janë rregullat e mirësjelljes, sipas të cilave veprimet e lira njerëzore dallojnë në *të mira* dhe në *të këqia*. Kriter absolut kemi: “*Muaji i Ramazanit që në te (filloi të) shpallet Kur’ani, që është udhërrëfyes për njerëz dhe sqarues i rrugës së drejtë dhe dallues.*” (El-Bekareh, 185).

Sipas Ibn Sadr’ud-din Esh-Shirvanit objekt i etikës janë “prirjet e lindura, virtytet e fituara dhe shpirti racional në masën në të cilën ato mund të ndikojnë te ajo.”¹¹ Çdo gjë që është në pajtim me këto rregulla, kjo është moralisht e mirë dhe çdo gjë që është në kundërshti me këtë, kjo është moralisht e keqe. Grumbullin e këtyre rregullave e quajmë *ligj moral*, kurse të vërtetat e larta sipas të cilave

⁹ Ebu Bekr Dzabir El-Dzezairi. Put pravog muslimana. I, Zenica. 1421 h./ 2000. fq. 204. Dijetarët klasikë moralin e kanë kuptuar në mënyra tejet interesante, por çdonjëri perceptim ka qenë konkret, praktik. Për shembull, Hasan El-Basriu thotë: “*Morali i mirë është të jesh me fitytërë të kthjellët e të bukur, të shkëlqejë me mirësi dhe askujt mos t’i pengohet.*”

Abdullah Ibn Mubareku thotë: “*Morali i mirë manifestohet në tri virtyte: të abstenimit nga e ndaluara, në kërkim të të lejuarës dhe në bamirësi ndaj familjes së vet.*”

Një tjetër ka thënë: “*Morali i mirë është mos ta pengosh askënd dhe besimtari të duronë.*” Sipas: Ebu Bekr Dzabir El-Dzezairi. Put pravog muslimana, I, Zenica. 1421 h./ 2000. fq. 206.

¹⁰ Muhammed Husein Beheshti & Xhevad Bahonari. Filozofia islame. (?), pa vend botimi. fq. 184-187.

¹¹ Sipas citatit të Haxhi Halifes në: Nerkez Smailagic. Leksikonislama. Sarajevë. 1990. fq. 176.

gjykojmë ndaj veprave njerëzore dhe i dallojmë në të mira dhe të këqia i quajmë si *kritere supreme të moralit*.¹²

Më tej, objekt i etikës është morali ekzistues, respektivisht praktika ekzistuese morale e njerëzve dhe përpjekjet për gjetjen e orientimeve adekuate për përmirësimin eventual të kësaj praktike. Së këndejmi në literaturën filozofike shqyrtimet etike perceptohen si valorizim teorik të të mirës apo devalorizimin e moralit të keq njerëzor, që disa filozofëve u dha shkas që etikën ta quajnë “filozofi morale” apo “teori të moralit”. Në pajtim me këtë, çdo etikan nuk është patjetër të jetë edhe moralist në kuptim të reformës praktike të moralit njerëzor, deri sa çdo moralist dhe etikan, sepse me mirësjelljen e vet praktike dëshiron të vendos edhe disa vrela etike.¹³

Dijetarët e etikës veprat që i vepron njeriu, sipas cilësive të përgjithshme, i ndajnë në:

1. *Veprat e vullnetshme* (el-a`mal`ul-iradijeh), si për shembull martesë, e cila bëhet si rezultat i gjatë i të menduarit, të planifikuarit dhe të gjykuarit etj.;
2. *Veprat jo të vullnetshme* (el-a`malu gajr`ul-iradijeh), në të cilat njeriu nuk ka shenjë të të menduarit, të planifikuarit, të gjykuarit, si për shembull sëmundjet psikologjike, infarkti etj.;
3. Veprat që *ngjusojnë* si të vullnetshme por edhe si jo të vullnetshme, varësisht nga këndi i kundërimit.¹⁴

Etika - ahlaku synon që te njeriu të zhvillojë vetëdijen mbi detyrimin e përsosurisë vetjake, por edhe vetëdija se ai është qenie shoqërore, që të jetojë në bashkësi me njerëzit tjerë dhe që ndaj tyre të ketë detyrime të caktuara. Duke e marrë parasysh se këto detyrime rrjedhin drejtpërdrejt nga nevojat e përditshme të përbashkëta, është e nevojshme vullnetarisht të miratohen. Ky është kushti i harmonisë së jetës së përbashkët dhe interesave të përbashkëta të të gjithë njerëzve

¹² Halid Buljina. Ahlak – Islamska etika. Glasnik Rijasete Islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, nr. 9-10/1997. Sarajevo. fq. 819.

Imad Hafaxhi Salim Amir & Mustafa Abdul-xhevvad Imran & Muhammed Abd`ul-fudajl Muhammed Abd`ul-aziz El-Kusi. El-Xhanibul-imanijij wel-ahlakijij fil-islami. Kairo. 1396-1397 h./ 1976-1977 fq. 201-202.

¹³ Mustafa Ceric, Predgovor. në: Etika u islamu. Zbornik Radova III Simpozija zagrebacke dzamije 1410 h./1990. Zagreb. 1991. fq. 2.

¹⁴ Imad Hafaxhi Salim Amir & Mustafa Abdul-xhevvad Imran & Muhammed Abd`ul-fudajl Muhammed Abd`ul-aziz El-Kusi. El-Xhanibul-imanijij wel-ahlakijij fil-islami. Kairo. 1396-1397 h./ 1976-1977 fq. 202-204. Po ashtu shih: Ahmed Emin. Kitabul-ahlak. op. cit.. fq. 12-14.

dhe të asociacioneve të tyre, një garancioni i vetëm i fortë dhe i vazhdueshëm i ardhmërisë së tyre të lumtur. Të edukohet njeriu i tillë, njeriu natyra e të cilit do të përshkohej me idetë e një morali të lartë, njëkohësisht e orientuar në interesat personale dhe kolektive, është synimi më i lartë i etikës islame.¹⁵

Me fjalë të tjera, etika islame nuk është ajo që disa njerëz e njohin si *moralitet* fetar “që shfaqet gjatë zbatimit të trajtave të ndryshme të adhurimit, nuk është konsumim i mishit të derrit, alkoolit dhe të ngjashme, por është sistem që i përfshin të gjitha aspektet e jetës: atë shpirtëror, trupor, fetar, botëror, racional, emocional, individual, shoqëror etj.”¹⁶ Etika synon krahas përcaktimit se ç’është e mirë dhe e moralshme dhe ç’është e keqe dhe e pamoralshme, por edhe t’i aftësojë njerëzit edhe praktikisht në pajtim me të mirën dhe moralin në orientimin dhe zgjidhjen e drejtë të problemeve etike, të respektimit konsekuent, çka mundëson të orientohemi më mirë, më moralshëm, më me nder e dinjitet në jetën e përditshme.¹⁷

Etika teorike dhe normative

Etika teorike (ilmul-ahlak en-nadharij) merret me përshkrimin dhe komentimin e moralit ashtu çfarë ai shfaqet në jetën personale dhe shoqërore të njeriut. M. A. Draz këtë etikë e quan *filozofia etike* apo etika teorike.¹⁸ V. Pavičević *etikën teorike* e përkufizon si *degë të etikës që synon analizën, shpjegimin dhe të kuptuarit e fenomenit moral*.¹⁹ Ai më tej, në një vepër tjetër të tij pohon se etika teorike para së gjithash merret me problemin e themelimit dhe arsyetimit të gjykimit moral (respektivisht vlerësimit se diç është e mirë apo e

¹⁵ Halid Buljina. Ahlak – Islamska etika, Glasnik Rijaseta Islamske Zajednice u Bosni i Hercegovini, nr. 9-10/1997, Sarajevo. fq. 819.

¹⁶ Etika islame është e lidhur me:

1. Nevojat trupore të njeriut: “*Hani e pini, por mos shpërdoroni me marrëzi e pa masë...*”, El-A’raf, 31;

2. Me nevojat mendore të njeriut: “*Thuaju: Vështroni gjithë ç’ka në qiej dhe në tokë!*” Junus. 101; “*Thuaju atyre: Unë ju bëj thirrje vetëm juve vetëm te një gjë: që ju të qëndroni për hir të All-llahut në palë ose vetëm, dhe të mendoni thellë ...*”. Sebe’, 46.

3. Me ndjenjat dhe pasionet e njeriut: “*Vërtet që do të ngadh[njejë ai i cili e pastron vetveten dhe vërtet që dështon ai që e prish vetveten ...*”, (Esh-Shems, 9-10). Shih gjerësisht për aspektet e ndryshme të etikës: Jusuf El-Karadavi. Veçoritë e përgjithshme të islamit, Prishtinë, 2002. fq. 128-132. Risto Tubic. Britanska Filozofija Morala, Sarajevë, 1978. fq. 515-518.

¹⁷ Ekrem Murtezai. Fjalor i filozofisë, 1995. fq. 180.

¹⁸ Muhammed Abdullah Draz. Dirasatun islamijjetun fil-alakatil-ixhtimajijeti wed-dewlijjeti. botimi II. Kuvait, 1394 h./1974. fq. 101.

¹⁹ Sipas: Vuko Pavičević, Bazat e etikës, Prishtinë, 1981. fq. 22.

keqe, korrekte apo jokorrekte). *Etika teorike* hulumton arsyet logjike, emocionale, shoqërore e edhe ontologjike-metafizike për shkak të të cilës disa veprime i lejojmë kurse të tjerat nuk i lejojmë respektivisht i gjykojmë.²⁰ Fillimisht *etika teorike* nuk ekzistonte, kurse përvetësimi, miratimi i kësaj etike arsyetohej me faktin se e kanë hasur etikën e tillë nga të parët dhe si të tillë vazhdojnë ta praktikojnë. Këtë arsyetim e gjejmë edhe në Kur'an nga politetistët mekas, duke refuzuar Kur'anin. Etika teorike filloi të identifikohet dhe profilizohet me ndryshimet shoqërore në prodhim, klasët shoqërore dhe sidomos me paraqitjen e filozofisë si mendim kritik, konceptual, racional mbi botën.

Islami si fe e pastër monoteiste nuk pranon trinitetin as çfarëdo inkarnimi dhe këtë e mendon si degradim të Gjithëfuqisë dhe të Gjithëpushtetit të Allahut. Muhammedi a.s. është vetëm i dërguar dhe njeri i Zotit e jo Zot. Zoti është jashta të gjitha ndodhive, por asgjë nuk ndodh pa vullnetin dhe dëshirën e Tij. Mirëpo, ky absolutizim nuk e privon njeriun nga asnjë iniciativë apo nga vullneti i lirë, apo nga autonomia e vlerave morale. Fatalizmi nuk është në konceptimin islam, ndonëse te muslimanët ka pasur fatalizëm, sidomos në periudhën e ngecjes së muslimanëve. Ajetet kur'anore që duken me karakter predeterminist të tillë janë vetëm të shkëputur nga konteksti kur'anor. Ajetet e tilla trajtojnë çështje që s'kanë të bëjnë me veprimet relative të njeriut, por me njeriun në aspektin absolut. Njeriu si mëkëmbës i Zotit në tokë, njeriu si qenie që mendon e planifikon është tregues i mjaftueshëm se njeiu në domenin e lirive që ia ka dhënë Krijuesi është kreativ dhe dominant. Në këtë zhvillim dallohen: 1. *Drejtimi tradicionalist me etikën autoritare teonome*, dhe 2. *Drejtimi racionalist, mu'tezilitët, me etikën objektivistive dhe intuicioniste (aprioriste)*. Ata përfaqësojnë autonominë etike të njeriut.²¹

Etika normative (el-ahlak el-ameliyy) që ndryshe njihet edhe si *etika praktike* merret me përcaktimin dhe shtjellimin e normave si kërkesa, ndalesa, rregulla, standarde, udhëzime e të tjera, merren me çështjen e esencës, natyrës, domethënies, llojeve dhe mënyrës së të vlejturit të normave, me të cilat njeriu duhet të udhëhiqet në jetën e tij morale.²² V. Pavičević *etikën normative* e përkufizon si *degë të etikës që përpiqet të formulojë dhe të argumentojë normat e të vepruarit të rregullt, të*

²⁰ Sipas: Vuko Pavicevic. Sociologija religije sa elementima filozofije religije. Beograd. 1980. fq. 280.

²¹ Vuko Pavicevic. Sociologija religije sa elementima filozofije religije. Beograd. 1980. fq. 282-286.

Për drejtimet dhe sistemet filozofike-morale shih: Halid Buljina. Ahlak – islamska etika. Glasnik 9-10/1997, op. cit., fq. 824-827.

²² Muhammed Abdullah Draz. Dirasatun islamijjetun fil-alakat'il-ixhtimaiijjeti wed-dewlijjeti. botimi II. Kuvait. 1394 h./1974. fq. 101-102.

*drejtë, të mirë dhe kështu të luajë rolin praktik, drejtues, të ndihmojë në vetë veprimtarinë.*²³

Etika normative, respektivisht sistemi i detyrave themelore në islam do të manifestohet sidomos në disa rrefta:

1) *Deklarimi i besimit* - Në islam janë pesë detyra:

- 1) Besimi në Zotin;
- 2) Besimi në engjëjt e Zotit
- 3) Besimi në librat e Zotit;
- 4) Besimi në të dërguarit e Zotit;
- 5) Besimi në botën tjetër;
- 6) Besimi në caktimin e Zotit.²⁴

Edhe pse edhe islami karakterizohet me të ashtuquajturën elitizëm, që d.m.th. se vetëm islami është fe e vërtetë²⁵, megjithatë ai nuk pretendon se nuk ka pasur fe të vërtetë dhe se islami nuk është promovuar me dhunë: "*Në fe nuk ka detyrim.*" (El-Kur'an, El-Bekareh, 256).

Në detyrime bën pjesë edhe obligimi që besimtari të gjitha detyrimet dhe raportet shoqërore dhe vlerat tjera të tij t'ia nënshtrojë fesë, bashkësisë fetare dhe vlerave religjioze.

2. *Miratimi i disa detyrave rituale në shkallën e detyrave themelore* – Muhammedi a. s. ka thënë: Islami ngritet mbi pesë (shtylla):

1) Në të dëshmuarit se nuk ka Zot tjetër përveç All-llahut dhe se Muhammedi është i dërguar i Zotit;

2) Në kryerjen e namazit;

3) Në dhënien e zekatit;

²³ Sipas: Vuko Pavičević, Bazat e etikës, Prishtinë, 1981, fq. 33; Ekrem Murtezai, Fjalor i filozofisë, Prishtinë, 1995, fq. 504.

Në shkencat normative bëjnë pjesë përveç atikës edhe estetika, logjika, pastaj pedagogjia, jurisprudenca etj. Shih: Ekrem Murtezai, Fjalor i filozofisë, Prishtinë, 1995, fq. 504.

Një analizë serioze rreth etikës teorike dhe praktike dhe konvergjencave e divergjencave të tyre ofron M. A. Draz. Shih gjerësisht: Muhammed Abdullah Draz, Dirasatun islamijjetun fi'l-alakat'il-ixhtimaijjeti we'd-dewlijjeti, botimi II, Kuvait, 1394 h./1974, fq. 100-111.

²⁴ N. Ibrahim, Tre hadithe me përkthim dhe komentim, Prizren, 1413 h./1992, fq. 12-26.

²⁵ Kjo është e vërtetë kur'anore: "*Pa dyshim feja tek Allahu është ajo Islame*". (Ali Imran, 19), dhe: "*Kush kërkon fe tjetër veç islamit, ta dijë se kurrë nuk do t'i pranohet dhe, në ahiret, ai do të jetë nga të humburit.*" (Ali Imran, 85).

4) Në të vizituarit e Ka'bes dhe;

5) Në agjërimin e ramazanit.”²⁶

Meqë për besimin folëm më lartë, detyra vijuese është *salati (namazi)*, i cili bëhet pesë herë në ditë dhe *salati* i xhumasë një herë në javë, dhe të cilit i paraprinë pastrimi islam (abdesti apo guslli). Ndonëse jomuslimanët e herëherë edhe muslimanët *salatin* përpiqen ta reduktojnë në gjimnastikë, apo në pastërti fizike, ai është edhe shumë më tepër se gjimnastika dhe pastërtia fizike. Formalizmi në zbatimin e ritualeve përbën vetëm një segment në islam.

Zekati, haxhi dhe agjërimi paraqesin detyrime fetare, etike, socialo-atruiste dhe pasurore për ta fisnikëruar njeriun dhe për ta shpënë në botën ku këto detyrime nuk bëhen nga frika por nga raporti ‘robërues’ ndaj Krijuesit, nuk bën të kryhen as nga dëshira për xhennetin, sepse detyrimet e tilla do të identifikoheshin me raportet komercialo-tregtare, që do të ishte një vullgarizim dhe degradim të detyrimeve fetare.²⁷

3. *Miratimi i disa detyrave morale në shkallë të detyrimit juridik* – Krahës shtyllave të imanit dhe të islamit, në islam kemi edhe disa detyrime tjera si mënyra e ushqimit, mënyra e veshjes së mashkullit e sidomos femrës, rregullimi i jetës bashkëshortore, rregullat dhe detyrimet me rastin e lindjes së fëmijës, cirkumizimi te fëmijët meshkuj, rregullat e fejesës dhe martesës, vdekjes etj.²⁸

²⁶ Shih: N. Ibrahim, Tre hadithe me përkthim dhe komentim, Prizren, 1413 h./1992. fq. 28-39.

²⁷ Husein Gjozo, Islam u vremenu, Sarajevo, 1976; Jusuf El-Karadavi, El-Ibadetu fil-islam, pa vit dhe vend botimi.

²⁸ Vuko Pavicevic, Sociologija religije sa elementima filozofije religije, Beograd, 1980. fq. 298-305.

Nexhat Ibrahim

CONTEMPORARY ISSUES OF ISLAMIC ETHICS

Summary

Every generation has certain responsibilities to which its fortune and misfortune, hope and despair, joy and misery, wealth and poverty, success and failure, is tied with. Life in the present days reminds us that we live in an era, in which tribal, regional, national, religious and other borders lose their meaning. World events preoccupy us more than ever. The explosion in the atomic power plant in Chernobyl in the end 20th century, the destruction of the twin towers in New York on September 11, 2001, the wars in Kosovo and Bosnia, in Afghanistan, Iraq, Palestine etc. Show that man at the beginning of the XXI century is faced with brutal egoism, a destructive civilization which knows how to kill people and to exploit nature.

Confronted with this situation, Islamic ethics gains importance in dealing with these problems.

