



Pluralizmi Islam dhe globalizmi

Description

Tim Winter (Abdal Hakim Murad)

Burimi: Abdal Hakim Murad, *The Qur'anic Truth and the Meaning of 'Dhimma'* (Dubai: Kalam Research and Media, 2010), 11-18.

Mbrojtja e nderuar e kontratës së *dhimive* përbënte një pjesë të vizioni mesjetar ismailit (Ishmaelit) të globalizimit. Profeti ismailit, si trashëgimtari gjenetik i linjës hebraike si edhe i asaj egjiptiane, është dërguar për “të gjithë njerëzimin” (*buihtu li nasi kaffa*).^[1] Urdhërat e mëdhenj perandorakë islamë të së kaluarës, që nga Emevitët deri tek Osmanët, qenë, sipas mënyrave të tyre, globalizuese, por pluraliste, dhe respektimi i marrëveshjeve të mbrojtjes së minoriteteve i lejoi ato që të zhvilloheshin duke bërë që të lulëzonin jeta e tyre shpirtërore dhe kulturore.

Hebraizmi sefardit është një shembull i tillë^[2], një tjetër shembull janë kishat ortodokse nën mbrojtjen e osmanëve, të cilat së jashtmi ishin të mbrojtura nga kryqëzatat latine, ndërkohë që dëshmonin një shtim të autoritetit të brendshëm mbi anëtarët e tyre.^[3] Duke refuzuar mirazhin e Spencerit për një progres të domosdoshëm linear, perandoritë myslimane nuk ndoqën dëshirën perandorake britanike “për të marrë përsipër udhëheqjen e popullatave të mëdha dhe të pacivilizuara dhe për t’i ngritur ato drejt një niveli më të lartë të jetës”^[4] – përkundrazi perandoritë myslimane me respekt i kanë lejuar ato që të ruajnë integritetin e tyre. Dhe duke marrë në konsideratë modernitetin tonë, “demokracitë liberale dhe tregu i lirë i kanë në dispozicion të tyre burimet për të imponuar dhe mbrojtur besimin në ‘përbushjen e tyre’, duke rrezikuar që ta konsiderojnë çdo gjë që e perceptojnë si tjetër, si një mbetje arkeologjike e paaftë për të arritur nirvanën post-historike”^[5].

Ndërsa globalizmi modern priret drejt asgjësimit të diversitetit kulturor, globalizimi i sjellë nga Islami klasik e ka ruajtur atë dhe madje e ka mbrojtur atë me energji të reja. Mbi të gjitha, globalizimi islam nxit bashkësitë *dhimije* që të lulëzojnë në linja fetare, ndërsa forcat moderne shekullare kanë pasur prirje që të prodhojnë subkultura shpirtërisht të dobëta. Është domethënëse të krahasohet, p.sh., jeta judaike në Andaluzinë e shekullit të njëmbëdhjetë me ekuivalenten e saj pas iluminizmit evropian (Maimonidesi dhe Frojdi janë vetëm dy ikona të një fenomeni të tillë). Shekullarizimi, martesat e përziera, asimilimi dhe shumë prej forcave që i shqetësojnë më së shumti hebrenjtë, janë pasojë e

Iluminizmit evropian dhe jo të Kuranit.

Ne mund të marrim rastin e Francës si një shembull të kuptimit përjashtues modern të pluralizmit. Në emër të *mission civilatrice* të qenësishme për Republikën, ideali islamik i shoqërisë së rregullt, një qilim bashkësish të vetërregulluara, luftohet zyrtarisht në emër të qytetarisë franceze. Nënkuptimet totalitare nuk janë të vështira për t'u nxjerrë. Këtu, përshembull, hasen edhe fjalët shqetësuese të Simone Weil, kur i përgjigjet planit për të krijuar një minoritet të veçantë hebre (atë që osmanët mund ta quanin millet) në Francën e Vishisë:

“Është e rrezikshme t'i konsiderosh premiset e pranuar si të qëndrueshme dhe t'i bësh ato t'i korrenspondojnë një *modus vivendi* të qëndrueshëm. Ekzistenca e një minoriteti të tillë nuk përfaqëson një gjë të mirë, kështu që synimi duhet të jetë zhdukja e tij, dhe çdo *modus vivendi* duhet të jetë një tranzicion drejt këtij synimi. Në këtë këndvështrim, njohja zyrtare e kësaj ekzistence minoritare do të jetë një gjë shumë e keqe, sepse ajo do ta kristalizojë atë^[6].

Weil-i këtu, duke argumentuar në momentin e nevojës kundër vetë njerëzve të saj, përkrah idealin iluminist të identitetit konvergjent, si themeli i domosdoshëm për një shtet të qëndrueshëm. Legjislacioni i Charles Pasqua-s kundër shamisë (*hixhabit*) dhe simboleve të tjera të identitetit religjioz në shkollat franceze dhe në hapësirat e tjera të republikës i ngjan një konkretizimi modern të kësaj ideje. I njëjti ideal, qëllimisht apo, më shpesh, rastësisht, mbizotëron aktualisht mbi zhdukjen e diversitetit, një fenomen jo më i habitshëm se humbja e mjedisit natyror. Nga gjashtëdhjetë mijë gjuhë të folura në ditët tona, më pak se treqind mund të mbijetojnë një shekull nga sot.^[7] Dallimet në veshje, dialekte, kuzhinë, gjuhë trupore, arkitekturë, muzikë dhe shprehje popullore të një mijë e një llojeve nga më të imtat e më të cenueshmet, po u binden të gjitha logjikës së globalizimit, e cila në praktikë është brejtëse për dallimet, madje edhe kur i konfirmon ato në parim.

Padyshim që ajeti më i cituar nga myslimanët është: *ju bëmë popuj e fise që të njiheni ndërmjet vete* (49:13). Ekzistojnë, gjithashtu, një thirrje e gjerë kuranore për diversitetin si një shenjë e Zotit, që tërheq vëmendjen jo vetëm mbi diversitetin e natyrës, por edhe të njerëzimit: “*Nga argumentet e Tij është krijim i qiejve e i tokës, ndryshimi i gjuhëve tuaja dhe i ngjyrave tuaja*” (30:22). Një diversitet i tillë, i ngarkuar nga një kuptim kremtues të dhuratës së Zotit, është eksploruar dhe mprehur më tej nga ngritja e botës ekumenike islame, siç tregohet nga lulëzimi i pamasë i literaturës turke, persiane dhe vendeve të tjera, pas hyrjes së tyre në Islam. (Në mënyrë ironike, e vetmja poezi e cila nuk u fuqizua cilësisht nga Islami që ajo arabe). Ndërkohë që V.S. Naipaul dhe shpikës të tjerë të shovinizmit e dënonin Islamin si një “imperializëm arab” dhe hidhnin idenë e një sëmundjeje të thellë në shpirtat e pasardhësve të konvertuar, realiteti sugjeron se Islami në vend që t'i shkatërrojë, i ka fuqizuar kombet të cilat ai i transformoi gradualisht. Krahaso, përshembull, Hafizin me himnet Avestane, apo xhamitë e Isfahanit me madhështitë mbretërore shterpë dhe çnjerëzore të Persopolit.

Nëse do të përdorim termin hermeneutik ‘ajetologji’, të propozuar nga Aref Nayed, do të dalim në përfundimin se globalizmi klasik Islam e ka shtuar lexueshmërinë e Zotit në botë, ndërsa globalizmi modern e ka mjegulluar atë^[8]. Vërtet modernizmi i vonë dhe postmodernizmi harxhojnë shumë energji për ta shpallur parimin e diversitetit, por sidoqoftë përmbajtja e një vlerësimi të tillë të Tjetrit është ambigje. Nëse vetëm vlerat perëndimore konsiderohen “vlera universale” dhe pritet që ato të zbatohen kudo në botë, a mund të ekzistojë, atëherë, ndonjë diferencë e vlefshme publike, si kundërvëniet ndaj dallimeve thjesht në sferën private? Për më tepër, a mund të lulëzojnë diferencat në sferën private, qoftë në individë apo grupe sociale, ku dallimi në sferën publike mpaket? E rrënjësor në një qasje

kategorikisht supersesioniste ndaj Biblës, e autorizuar nga një Zot që ka shpallur një lloj shpëtimi të ri dhe më të mirë. Në vetvete ky është një parim i dendësuar nga një aristotelianizëm, nga këndvështrimi linear i historisë dhe supremacisë së racionale përkundrejt Tjetrit barbar i cili ishte shkaktar i rënies së perandorisë së Aleksandrit. Këndvështrimi perëndimor i progresit linear ka ftuar shpesh drejt një vështrimi të kulturave të tjera si, në rastin më të mirë, mbetje piktoreske (“Orientale”), apo si atavike të zbrapsura në bestytini. Në këtë kontekst, Rawls mund të krijojë një hapësirë të vogël për një politikë religjioze joliberalë[9], por edhe ky liberalizëm me përpjekje pluraliste është sulmuar gjerësisht nga ata që besojnë se një model i vetëm, ai “Xhefersonian”, ka dalë fitimtar nga një përpjekje e verbër darviniane që ka filluar me Evën Afrikane.

Natyrisht, postmodernizmi ekziston pjesërisht për të hequr mënjanë këtë mburrje anglosaksone me një rrudhje galike shpatullash. Dikush mund të sjellë ndërmend Mishel Fukonë, në libin e tij “Rendi i Gjërave”, i cili qeshte me të madhe kur lexonte Borgesin teksa përshkruante kategorizimin që kinezët iu bënë kafshëve[10]. E qeshura fillon si një zbavitje perëndimore kundrejt mohimit të progresit linear të bërë nga Tjetri dhe, pasi Fukoja nisi projektin e tij postmodern, përfundon si një ironi vetëtallëse. Sidoqoftë, asnjëra syresh nuk do të funksionojë moralisht, ndaj dhe nuk do të funksionojë islamikisht. Manipulimet më thelbësore fetare të postmodernizmit, tek Levinas-i dhe de Certau-i, janë mbase më të dobëta kur përpiqen t’i japin vlerë integritetit moral të Tjetrit, në dukje duke këmbëngulur vetëm në detyrën e respektit, në frikën ndaj boshllëkut të kuptimit që fashizmi – ky kulminim aspak befasues i projektit linear prometeian të Iluminizmit – mendonte se ishte i kualifikuar për ta kapërcyer. Postmodernizma të tjerë më radikalë, ndërsa mbrojnë një pluralizëm radikal (Lyotard), shfaqen si aksiomatikisht armiqësor ndaj Tjetrit në atë se ato nuk lejonë Tjetrin të jetë vetvetja, veç nëse tjetri e shpall vetëkuptimin për veten në terma krejtësisht jo kerigmatikë. Pa realizëm, ne hyjmë vetëm në një seri marrëdhëniesh me vetet tona dhe pluralizmi shndërrohet thjesht në një mënyrë interesante për t’u bërë monistik[11].

Sa i dobishëm është modeli social paramodern mysliman, nëse do të shihet si një model konkurues me relativizmin e ditëve tona? Ky është me siguri edhe rasti ku kontrata e *dhimive* iu lejonte jomuslimanëve (fillimisht këtu përfshiheshin monoteistët që ndiqnin një shkrim të shenjtë e më pas edhe grupe të tjera si, p.sh., hindusët) një pacënueshmëri të vërtetë fetare[12]. Module gati autonome brenda një matrice myslimane, apo, më zakonisht, brenda matricës së fuqisë së një sunduesi oportunist, e cila shtrihej edhe mbi modulën mysliman që ai e favorizonte ligjërisht. Këto unitete e kanë mbajtur integritetin e plotë të hapësirës së shenjtë dhe ligjeve të tyre. Ky është kuptimi sipas të cilit Louis Gardet e ka lavdëruar *të qenit dhimi* si një “formë bujarie, një pjesëmarrje në mikëpritjen e shenjtë”[13] Gjykatat myslimane kishin juridiksion mbi rastet që i tejkalonin kufijtë religjiozë, por reputacioni i tyre ishte i tillë saqë, për shembull, në arkivat osmane kishte shumë raste të regjistruara të jomuslimanëve, të cilët zgjidhin të drejtoshin për tek gjykatat myslimanë për të zgjidhur konfliktet e brendshme që iu përkisnin bashkësive të tyre.[14] Hapësirat publike favorizonin Ismailin (Ishmael), por nuk i shtypnin modulet e tjera abrahamike duke i mohuar atyre çdo të drejtë për një autoritet publik. Modeli, gjithsesi, ndonëse pluralist në kuptimin që modernizmi dhe postmodernizmi nuk mund të sigurojnë, d.m.th., lejimi i shenjtërive të shumëfishta publike dhe garantimi i përjetësisht të dallimeve të shenjta, nuk është pluralist në kuptimin e barazisë moderne të kodit të së drejtave. Ka një tendencë idealizimi në shkrimet e autorëve modernë të Lindjes së Mesme, sa herë që shkruhet mbi “Islamit dhe të drejtat e njeriut”. Kjo tendencë, ndërsa humbet shansin për të hetuar imtësisht teologjinë islame të dallimeve, ofron një listë triumfuese të pararendjeve që Islami iu ka bërë aspekteve të ndryshme të Kartës Ndërkombëtare të së Drejtave të Njeriut.[15] Kjo simptomë karakteristike e vetëkënaqësisë së një pjesë të mirë të vetëperceptimit të arabëve është e rrënjësuar në materializimin e *turath-it*,

Trashëgimisë, gjë e cila në praktikë i shfuqizon *mekasid*-et (qëllimet e Sheriatit) dhe minimizon si urgjencën ashtu edhe horizontin e mundshëm të *ixhtihad*-it (mendimit juridik të pavarur). Ky është një shembull i mirë i tendencës së diskutuar nga Muhamed Abid el-Xhabiri, i cili me mprehtësi e parashton dilemën intelektuale arabe si polarizimi steril i dy forcave të materializuara dhe kontradiktore: moderniteti, i monopolizuar nga armiku historik në perëndim, dhe *turath*-i, i përcaktuar në një mënyrë të veçantë esencialiste dhe arabocentrike. Duke pasur parasysh pamundësinë për një sintezë midis teizmit mesjetar dhe shekullarizimit modern, arabë të tillë kanë gjetur strehë nëpër fantazira dhe utopira, qoftë kjo *baath*-iste, marksiste apo islamiste. Humnera midis ëndrrës dhe tragjedisë solli si pasojë dështimin si në aspektin politik ashtu edhe në atë që shihet si temperament i veçanërisht i irrituari shpirtit modern arab.[\[16\]](#)

Zgjidhja e dhënë nga Xhabiri qëndron në leximin e historisë sipas Derridasë. Në vend që të parashtrojë Islamin dhe modernizmin si dy histori radikalisht të pabashkuara, ai dëshiron të ekzaminojë gjenealogjinë e të dyjave. Leximi kritik mund të zhgënjë, apo madje, në terma veberianë, të çmagjepsë, por sidoqoftë, shpata pret nga të dyja anët dhe as e kaluara nuk paraqitet siç duhet përmes idealizimit.

Në këtë vlerësim ka njëkohësisht urtësi dhe realizëm të ashpër, por mbetet, përsëri, e paqartë si mund të shërbejë ai për të ofruar një autenticitet që është diç më shumë se sentimental. Ai e zgjidh antinominë midis së kaluarës islame dhe së tashmes shkencore përmes një triumfalizmi të fshehur të kësaj të fundit dhe kështu bëhet pak më shumë se një variant në një projekt vartës. Më shpresëdhënës do të ishte një rilexim i Xhabiri-ut, i cili shkon përtej vetëkritizimit të tij arabocentrist dhe e merr në konsideratë universalizmin islam ashtu siç e paraqitëm më herët. Në ditët tona, bota arabe duket si e kthyer nga vetvetja. Ajo jo vetëm që dështon t'i përgjigjet me një ngjyresë të mjaftueshme idesë së modernitetit, por ajo është, gjithashtu, edhe gjerësisht e pavëmendshme ndaj tetëdhjetë e pesë përqind të Islamit që lulëzon jashtë Ligës Arabe. Është midis *axhem*-ive, joarabëve, që ndoshta mund të gjejmë më shpesh ishmaelitin (ishmaelitin) më besnik – besnik jo në kuptim të devotshmërisë, e cila është e pamatshme, por në terma të vullnetit për ta parë revelatën në një mënyrë që nuk i konkretizon arritjet kulturore arabe si zbatimi i vetëm i mundshëm i Kuranit. Kështu që, për shembull, angazhimi poetik më i madh islamik me modernitetin vjen kryesisht nga indianët (Muhamed Ikbali), përsa i përket romanit nga Turqit (Nexhip Fazëll) dhe sa i përket filmave, nga iranianët (Maxhidi). Sa i përket sferës së *ixhtihadit*, veçanërisht në fushën e të drejtave të minoriteteve të cilat janë të spikatura në shumë teritore *axhami*, joarabët duket se janë në ballë të zhvillimeve. Në universitetet teologjike turke, çështjet e ngritura nga dialogu ndërjetar po shqyrtohen në një mënyrë gjithnjë e më shumë të sofistikuar. Në Indonezi, stadi i krahasimit të feve nisi në një mënyrë shkencore shumë kohë para se të niste në çdo institut tjetër arab, me krijimin e një departamenti akademik për studimin e feve nga Mukti Ali, një student javanez i një shkolle kuranore i cili, pas një periudhe të shkurtër në Karaçi, studioi në Montreal nën mbikëqyrjen e Wilfred Cantwell Smith.[\[17\]](#) Përmes ndikimit të tij dhe të mendimtarëve të traditës *Muhamedije* dhe *Nahdatul Ulema*, u zhvillua një platformë e gjallë e teologjisë ndërjetare, e cila ndihmoi në mënyrë domethënëse për krijimin e një demokracie shumëpartiake në Indonezi dhe në aspekte të tjera të procesit të ndërtimit të kombit.[\[18\]](#) Teologjia dhe *ixhtihadi* indonezian janë thjesht më të avancuara se ai i arabëve. Padyshim, ato nuk janë pa zëra që janë tepër liberalë, tepër literalistë, apo tepër të paspecializuar, por, përgjithësisht, ato janë superiore dhe kanë dhënë qartësisht fryte.

Selefizmi, reformizmi dhe tradicionalizmi

Dikush mund të sugjerojë se joarabët kanë avantazhin se nuk janë trashëgimtarë të drejtpërdrejtë të madhështisë kulturore abasite, e cila, për pjesën dërrmuese të shekullit të njëzet, qe bashkëkufitare me trashëgiminë (*turath*) e lavdishme për arabët nostalgjikë. Madhështia e Islamit joarab, i cili nuk është më pak spektakolare se ajo e arabëve, është më i vonshëm: është Mogul, Osman, Malajzian. Për studiuesit e rritur me kujtime të tilla, madhështia është më e afërt në kohë sesa për arabët dhe ideja e një suksesi të vazhdueshëm bëhet, në këtë mënyrë, më pak e huaj. Për më tepër, ekziston edhe një faktor fundamentalist: selefizmi është arabocentrist për nga natyra, e redukton *axham*-itënë statusin e klientit dhe ofron pak arsye për të respektuar arritjet kulturore të tyre. Kjo mund të jetë një nga arsyet përse leximet selefiste të shkrimit të shenjtë janë më pak mbizotëruese në umetin joarab, që përbën shumicën e botës islame.

Selefitë mund të mëtojnë se përgjigjja ndaj diagnozës së Xhabrit do të jetë rikonkretizimi i abasitëve dhe apelimi vetëm në breznitë themeltare [selefët, tabiinët, etj... shën.red.] si plani për reformat islame. Por, mohimi i vlerave të vërteta religjioze të atyre që kanë ardhur më pas (*khalef*) është në mënyrë implicite një zhvlerësim i vetë i myslimanëve të parë (selef), sepse kjo ide sugjeron se selefët kanë dështuar në mbjelljen e farës së suksesit (për gjeneratat e mëpasme shën. i përk.) duke prodhuar vetëm të korrura të devijancës dhe herezisë. Një pesimizëm i tillë e përjashton pluralizmin dhe ofron pak shanse për ixhtihadin modern (nëse Zoti ka lejuar që krejt institucionet fetare osmane të kenë qenë në gabim, në fikh (jurisprudencë), spiritualitet madje edhe teuhid (monoteizëm), ku është, atëherë, Zoti kuranor i providencës?). Sheh Sejid Ramadan El-Buti ka analizuar në mënyrë të dobishme gabimin antipluralist dhe metodologjik të selefizmit në librin e tij “Es-Selefiye”^[19]. Të zhvlerësosh mijëra vjet ekspertizë myslimane dhe shpalosjen e reagimeve ditunore ndaj një bote gjithnjë e në ndryshim, është e barabartë me mohimin e matematikës së lartë në emër të principit të numrave në vetvete. Siç është shprehur edhe Enes Kari?, aktualisht dekani i Fakultetit Teologjik të Universitetit të Sarajevës:

“Asnjë kohe, pavarësisht nga fakti se sa e largët mund të jetë ajo nga breznia e parë e pritësve të Kuranit, nuk mund të privohet perceptimi dhe kuptimi i saj. Islami tradicional e shihte Islamin si një lum që rrjedh në mënyrë të barabartë për të gjithë ata që pinë ujin e tij dhe mendojnë se të gjithë kanë të drejtë të barabartë mbi këtë lumë. Ndërkohë që modernistët kërkojnë për lumenj të tjerë, reformatorët mendojnë se është mirë të pish ujin e lumit vetëm në burimin e tij. Ndryshe nga modernistët dhe reformatorët, Islami tradicional ndjek vazhdimësinë: i gjithë lumi së bashku me kontribuuesit e tij është një entitet i vetëm dhe është e ligjshme të pish ujin e tij në çdo pikë [të rrjedhës].

[...] Në Islam, burimi i fesë është në formën e fjalës hyjnore, jo në trajtën e një personi të ringjallur, që shfaqet në histori në një moment të caktuar. Kjo do të thotë, gjithashtu, se fjala hyjnore, duke qenë se është fjalë, rrjedh vazhdimisht dhe nuk pushon asnjëherë. Gjenerata e parë nuk vuri një pendë në rrjedhën e këtij lumi, në rrjedhën kësaj bote. Gjenerata e parë e myslimanëve nuk e kanalizoi këtë rrjedhë në një drejtim detyruar, dhe as nuk i vuri ndonjë vulë ndonjë kuptimi dhe pritjeje përfundimtare të kumtit”^[20].

Më lejoni të jap një shembull praktik se si ky lexim tradicionalist i Kuranit – dhe ai është tradicionalizëm, e jo fundamentalizëm apo modernizëm – mund të shërbejë për t’i bërë normat e të qenit *dhimi* më qartësisht në përputhje me *mekasid*-et (objektivat e Sheriatit). Privilegjet e *dhimive* janë të mbrojtura nga disa pamundësi ligjore, përfshirë edhe taksën e xhizjes^[21], dhe më e njohura,

ndalimin e dhënies dëshmi drejtpërdrejt kundër një myslimani në gjykatë[22]. Duhet përmendur se këto dispozita kanë pasur zanafillën në një kontekst të veçantë në Islamit themeltar, ku jomuslimanët identifikoheshin me kombet ndërluftuese apo ish-ndërluftuese[23]. Selefët [brezi i parë i Islamit] ishin të këndur të çlironin të krishterët arabë nga dhënia e xhizjes kur këta të fundit merrnin pjesë në xhihad. Në kontekstin modern të shteteve-komb, të dala nga sundimi kolonial, minoritetet nuk mund të konsiderohen më si popuj të pushtuar. Në të vërtetë, ngjashëm si fiset arabe të Bizantit dhe Sirisë, ata kanë marrë pjesë aktive për çlirimin kombëtar. Në një kontekst të tillë, rivendosja e kufizimeve të *dhimive*, veç në qoftë specifiku të kërkuar nga vetë minoriteti, nuk mund të konsiderohet si një rikrijim besnik i praktikës së myslimanëve të hershëm[24].

Me këtë nuk dëshiroj të them se legjislacioni klasik i *dhimive* nuk ka asgjë për të na mësuar. Ne mund të dëshirojmë të mendojmë mundësinë se një minoritet është paradoksisht më mirë i trajtuar kur është subjekt i kufizimeve ligjore të buta. Përshembull, ky mund të jetë rasti me Anglinë, ku ekzistojnë një sërë masash ligjore që favorizojnë Krishterimin si feja e shumicës. Në juridiksionin e Anglisë, një jo i krishterë nuk mund të bëhet kryetar shteti. Çdo seksion i parlamentit hapet me lutje të një natyre të krishterë. Kisha zyrtare anglikane gëzon një përfaqësim të vetvetishëm në Dhomën e Lordëve, në formën e ndenjësive parlamentare fort me ndikim të përcaktuara për peshkopët. Vetë peshkopët janë të caktuar nga shteti. Deri në vitin 2008, ligjet për blasfeminë mbulonin vetëm fyerjet kundër ndjeshmërive anglikane dhe ligji i arsimit i vitit 1996 i kërkonte shkollave shtetërore të mbanin një mbledhje mëngjesi me bazë besimin, duke thënë: “adhurimi kolektiv i kërkuar në shkollë [...] duhet të jetë krejtësisht ose kryesisht me një karakter gjerësisht të krishterë”. [25] Nuk është rastësi që Britania e Madhe nuk ka prodhuar ende një parti të fuqishme neofashiste, e tillë si ato që bëjnë fushata kundër myslimanëve në shumë shtete të tjera të Evropës. Në përgjithësi, fyerja e myslimanëve karshi këtyre disavantazheve ligjore është shumë e vogël. Në fakt, shumë myslimanë do të parapëlqenin më mirë të jetonin në një shtet që ruan së paku disa forma të privilegjeve dhe sigurive teokratike, se sa të jetonin në modelin francez ku shekullarizmi bëhet *de facto* feja shtetërore që kryeson mbi një shoqëri individësh, me modulet e ndryshme religjioze në shoqëri që gëzojnë pak ose aspak njohje zyrtare apo të drejta publike, pavarësisht dëshirave të tyre.

Për ta mbyllur, të dhënat myslimane ngrihen mbi një sërë tekstesh të shenjta mikpritëse, që shpesh kanë prodhuar një mjedis mbështetës për besimin e jomuslimanëve. Siç kanë këmbëngulur Gardet dhe Massignon-i, tradita e *dhimive* bazohej në një princip të nderit dhe mikpritjes dhe nuk i akordonte minoriteteve statusin e qytetarëve të dorës së dytë[26]. Sidoqoftë, prirjet bashkëkohore myslimane për të idealizuar konkretizimin e kaluar të Sheriatit na kanë verbuar nga aspekte të ndryshme të legjislacionit rreth *dhimive*, të cilat minoritetet në ditët tona munden me të drejtë t'i refuzojnë, duke iu apeluar objektivave të Sheriatit (*mekasid-eve*). Gjithsesi, përgjigjja nuk është pohimi se modelet perëndimore janë gjithnjë të përshtatshme dhe respektuese kur iu imponohen kulturave me rrënjë joperëndimore, por, përkundrazi, të çbllokojmë instrumentet e ixhtihadit për të riimagjinuar të *qenit dhimi* në një mënyrë të re dhe më autentike. Strategjitë myslimane për të arritur këtë dëshirë dallojnë, por ne, në mënyrë mjaft të arsyeshme, mund të shpresojmë se duke pasur parasysh të dhënat e kaluara të qytetërimit tonë, një paralelizëm i vërtetë do të lulëzojë më lehtë në territorin islam, sesa në vende ku kultura e thellë ka qenë historikisht më ksenofobe.

Erudicioni i pamasë i Arnold Toynbee-s, çiftëzuar me tmerrin e tij ndaj rrënimit të pluralizmit të messhekullit të XX në Evropë, i lejoi atij të bënte vërejtjen e mëposhtme në të tijën *Reith Lecture* në vitin 1952:

“Tash, në një botë ku largësitë janë “asgjësuar” nga progresi i teknologjisë perëndimore dhe në të cilën mënyra perëndimore e jetesës duhet të konkurrojnë me mënyrën ruse të jetesës për përkrahjen e të gjithë njerëzimit, tradita islame e vëllazërisë së njerëzimit duket se është një ideal më i mirë për t’iu përgjigjur nevojave sociale të kohërave, sesa tradita perëndimore.”^[27]

Pavërtetësia e islamizmit modern, siç përfaqësohej nga Komeini, Kutubi e të tjerë, këtu është e dëshmuar më qartë se në çdo çështje tjetër.

Përktheu: Rezart Beka

[1] Buhari, “*Tejmun*”, I

[2] Benjamin Disraeli, ai “hebre i tretur”, ishte në sytë e Anglisë viktoriane instiktivisht promysliman. Shih E.T. Raymond, “*D’Israeli: The Alien Patriot*”, London, n.d. [1925], p. 35. “Për një moment ne e gjejmë atë “të vendosur” për t’iu bashkuar armatës turke e më pas duke luftuar në Shqipëri. Ëndrra për tu bërë një Bajron së prapthi kaloi, por jo simpatia për myslimanët, një trashëgimi nga paraardhësit e tij.

[3] “Sistemi i mileteve i perandorisë osmane, i cili zëvendësoi atë bizantin, e shtoi fuqinë e Kishës ortodokse si sunduese mbi vartësit e saj”. Kjo ishte një nga arsyt që shpjegon kundërshtimin e Kishës ortodokse ndaj luftës greke për pavarësi. Adamantia Pollis, “Eastern Orthodoxy and Human Rights”, *Human Rights Quarterly* 15:2, May 1993, 346.

[4] Lord Hugh Cecil, cituar në Jeremy Paxman, “The English: A portrait of a People”, Penguin Books, London, 1998, 69.

[5] Rusmir Mahmut?ehaji?, “Bosnia the Good: Tolerance and Tradition”, Central European University Press, Budapest, 2000, 15. Shih, gjithashtu, veprën tjetër të tij, “With the Other”, *Sophia: Journal of Traditional Studies* 9:2, 2003, 25-76.

[6] Simone Weil, “What is a Jew?”, letter to the Vichy minister of education in November 1940; cituar në Robert Coles, “Simone Weil: A Modern Pilgrimage”, Addison-Wesley, Reading, Mass., 1987, 48.

[7] Për masakrën e gjuhëve shih George Steiner, “After Babel: Aspects of Language and Translation”, Oxford University Press, London and New York, 1975, 52 e më tej.

[8] Për më shumë rreth konceptit të Aref Nayed-it të “ajetologjisë” shih shkrimin e tij “Ayatology and Rahmatology: Islam and the Environment”, në Michael Ipgrave (ed.), *Building a Better Bridge: Muslims, Christians and the Common Good*, George University Press, Washington, DC, 2008, 161-173; “Compassion and Understanding Islam”, *Islamochristiana* 33, 2007, 137-148; dhe “Growing Ecologies of Peace, Compassion and Blessing: A Muslim Response to “A Muscat Manifesto”, *Kalam Research and Media with the Cambridge Inter-Faith Programme*, Dubai & Cambridge, 2010.

[9] John Rawls, “The Law of Peoples” (Harvard University Press, Cambridge, Mass, and London,

1999), veçanërisht faqet 75-78. Këtu ai skicon kushtetutën enjë “Kazakistani” imagjinar, si një shembull i një politike liberale, por të qëndrueshme, ku përkufizimi i drejtësisë i Rawls-it nuk përmbushet, por ku njerëzillëku mbizotëron. Rawls beson se një rend i tillë ndërkombëtarë duhet të tolerojë ekzistencën e shteteve të tilla. Sakaq ky model u sulmua nga universalistët të cilët mëtonin se shprehja e vetme e njerëzillëkut (decency) është ajo që gjendet tek idetë e “të drejtave universale njerëzore”. Krahaso Patrick Hayden, “John Rawls: Towards a Just World Order”, Universty of Wales Press, Cardiff, 2002.

[10] Michel Foucault, “The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences”, Tavistock, London, 1970, XV.

[11] Shih C. Insole, “Why Anti-Realism Breaks Up Relationships”, Heythrop Journal 43, 2002, 20-33.

[12] Për përfshirjen e hindusve tek *dhimm*-itë shih Yahanan Friedmann, “Islamic Thought in Relation to the Indian Context”, në Richard M. Eaton (ed.), “India’s Islamic Traditions, 711-1750, Oxford University Press, New Dehli, 2003), 51-3.

[13] Louis Gardet, “La Cité musulmane: Vie sociale et politique”, J. Vrin, Paris, 1954, 58.

[14] Kemal Çiçek, “Living Together: Muslim-Christian Relations in eighteenth-century Cyprus as reflected in the Shari’a court records”, Islam and Christian-Muslim Relations 4:1, 1993, 47: “dhimm-itë kanë përdorur vazhdimisht gjykatat sheriatike madje edhe për të zgjidhur konflikte dhe çështje të thjeshta midis tyre. Madje edhe murgjit vinin në gjykatat sheriatike për të zgjidhur konfliktet e tyre.” Në lidhje me bazën teorike të vizionit osman të pluralizmit shih Recep Sentürk, “Toward and Open Science and Society: Multiplex Relations in Language, Religion and Society – Revisiting Ottoman Culture, Islâm Arastirmalari Dergisi 6, 2001, 93-129.

[15] Shih, përshebull, Abduselamel-Tarmanini, “Hukukel-Insan fi’l-Islam, Beirut, 1968; Ali AbdulvahidVafi, “Hukukel-Insan fi’l-Islam”, Cairo, 1967, përkthyer si “Human Rights in Islam, Rijad, 1998.

[16] Muhamed Abid El-Xhibri, “El-Kitab el-Arabi el-Muasir”, Beirut, 1982.

[17] Ali Munhanif, “Islam and the struggle for religious pluralism in Indonesia; a political reading of the religious thought of Mukti Ali”, Studia Islamika 3:1, 1996, 79-126.

[18] Douglas E. Ramage, “Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance”, Routledge, London and New York, 1995.

[19] Seid Ramadan el-Buti, “Es-Selefije: merhaleten zamanijeten mubareka la medhheb Islami”, Beirut, 1980.

[20] Enes Kari?, “Essays (on behalf) of Bosnia”, El-Kalem, Sarajevo, 1999, 239-40.

[21] Dhimmitë janë, padyshim, të përjashtuar nga dhënia e zekatit. Barra e xhizjes në islamin e hershëm nuk është e mundur të përcaktohet, por Wellhausen ka qenë i bindur se ajo ishte një shumë e vogël (Julius Wellhausen, “The Arab Kingdom and its Fall”, London, 1925, 176). Administrimi i xhizjes në shekullin e parë, veçanërisht gjatë sundimit të Umerit të parë, ishte një çështje kryesisht *ad hoc*. Shih Daniel C. Dennett, “Conversion and the Poll Tax in Early Islam (Harvard University Press,

Cambridge, Mass., 1950), p.sh., faqet 38, 115, 120 për vendosjen e xhizjes për të konvertuarit në Islam . Ismail Faruki sugjeron se xhizja ishte më pak e rëndë se zekati, shih librin e tij “Islam and Other Faiths”, The Islamic Foundation, Leicester, 1998, 146.

[22] M. Grianaschi, “La valeur du témoignage des sujets non-musulmans (*dhimmi*) dans l’empire ottoman”, Recueils Société Jean Bodin 18, 1963, 211-323; Gudrun Kramer, “Dhimmi ou citoyen: réflexions réformistes sur le statut des non-musulmans en société islamique”, në A. Roussillon (ed.), “Entre réforme sociale et mouvement national: identité et modernization en Egypte (1882-1962)”, CEDEJ, Cairo, 1995.

[23] Benjamin Braude dhe Bernard Lewis (eds.), “Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society”, Holmes & Meier, York, 1982, f. 5. Në hyrjen e editorëve lexojmë: “Ajo që filloi si kufizim për arsye sigurie u shndërrua në paaftësi ligjore dhe sociale”.

[24] Ky kuptim është zhvilluar në librin e Fathi Uthman-it me titull, “El-Fikr el-Islami ue el-Teuatur”, Cairo, 1961. Përata që e kanë njohur juridiksionin e kalifit, ligjet e *dhimma*-s ishin, sidoqoftë, gjerësisht të shfuqizuara nga Hatt-i Humajun i Abdurmexhidit të vitit 1856.

[25] Akti i Edukimit 1996, kapitulli 56, paragrafi 386.

[26] Gardet, La Cité musulmane.

[27] Arnold Toynbee, “The World and the West”, London, 1953, f. 30.

Date Created

20/07/2022

Author

erasmusi