

Christine Schirrmacher

Islamizmi dhe Demokracia

Seria e Problemeve Globale e Vëllazërisë Ungjillore Botërore (WEA)

Redaktorë:

Bishop Efraim Tendero, Philippines
Sekretar i Përgjithshëm, Vëllazëria Ungjillore Botërore

Thomas Schirmmacher
Drejtor, Instituti Ndërkombëtar për Liri Fetare,
Ndhimës/Sekretar i Përgjithshëm për Çështjet Teologjike,
Vëllazëria Ungjillore Botërore

Vëllimet:

1. Thomas K. Johnson - Të drejtat e njeriut
2. Christine Schirmmacher - Këndvështrimi islamik mbi mësimet kryesore të krishtera
3. Thomas Schirmmacher - A mundet një i krishterë të shkojë në gjykatë?
4. Christine Schirmmacher - Islamizmi dhe shoqëria
5. Thomas Schirmmacher - Përndjekja e të krishterëve na shqetëson të gjithëve
6. Christine Schirmmacher - Islamizmi - Një hyrje
7. Thomas K. Johnson - Ç'rëndësi përbën Triniteti
8. Thomas Schirmmacher - Racizmi
9. Christof Sauer (ed.) - Deklarata e Bad Urach
10. Christine Schirmmacher - Sheriati: Ligji dhe rendi në islamizëm
11. Ken Gnanakan - Përkujdesja e përgjegjshme e krijimit të Perëndisë
12. Thomas Schirmmacher - Trafikimi i qenieve njerëzore
13. Thomas Schirmmacher - Etika e udhëheqësisë
14. Thomas Schirmmacher - Fundamentalizmi
15. Thomas Schirmmacher - Të drejtat e njeriut - premtimi dhe realiteti
16. Christine Schirmmacher - Islamizmi politik - Kur besimi rezulton që të jetë politikë
17. Thomas Schirmmacher, Thomas K. Johnson - Përkujdesja ndaj krijimit dhe të duash të afërmin tënd: studime në etikën mjedisore
18. Thomas K. Johnson (Ed.) - Deklarata globale mbi lirinë e besimit ose të fesë dhe mbi të drejtat e njeriut
19. Thomas Schirmmacher, David Schirmmacher - Korrupsioni
20. Christine Schirmmacher, Thomas Schirmmacher - Shtypja e grave: dhuna - shfrytëzimi - varfëria
21. Christine Schirmmacher - Islamizmi dhe demokracia

“Seria 'Problemet Globale' e Vëllazërisë Ungjillore Botërore është ideuar për të dhënë njohuri të vlefshme dhe praktike nga një pikëpamje ungjillore e krishterë për disa nga sfidat më madhore me të cilat ne përballemi në këtë botë.

Jam besimplotë se ky vëllim do të jetë shumë i pasur dhe i dobishëm në shërbimin tënd ndaj Mbretërisë.”

Christine Schirrmacher

**Islamizmi dhe Demokracia:
A mund të pajtohen mes tyre?**

Përkthyes: Mirel Meta

Redaktues: Skerdi Hoxha

Verlag für Kultur und Wissenschaft
Shtëpia Botuese për Kulturë dhe Shkencë.
Bonn 2022
Shtypur në shtypshkronjën
Vision Printing
Tiranë 2022

Titulli i origjinalit:

Islam and Democracy ***WEA GIS 21***

E drejta e autorit © Christine Schirmmacher

ISBN 978-3-86269-251-4

ISSN 1867-7320

© Copyright 2022 by

Verlag für Kultur und Wissenschaft Prof. Schirmmacher

UG (haftungsbeschränkt)

Amtsgericht Bonn HRB 20699 / Börsenverein 97356

CEO: Prof. Dr. theol. Dr. phil. Thomas Schirmmacher

Friedrichstraße 38, D-53111 Bonn

Fax +49 / 228 / 9650389

www.vkwonline.com / info@vkwonline.com



GLOBAL & LOCAL CONNECTIONS

Të gjitha të drejtat e rezervuara. Asnjë pjesë e këtij botimi nuk mund të riprodhohet, të vendoset në ndonjë sistem apo të transmetohet nëpërmjet çdo forme apo mënyre elektronike, mekanike, digjitale, fotokopjimi, regjistrim incizimi apo ndonjë mënyrë tjetër, pa marrë më parë leje me shkrim nga Glocal Connection.

ISBN 978-9928-374-11-0

Pasqyra e lëndës

Parathënie	7
Hyrje	11
I. Karakteristika thelbësore të një demokracie të vërtetë	15
A. A kanë rrënjë të krishtera demokracitë?	16
B. A do të funksiononte më mirë demokracia me një “shtet të krishterë”?	19
II. Demokracia dhe islamizmi: a janë të papajtueshme mes tyre?	23
A. Revolucioni arab: një shteg drejt demokracisë?	25
B. Përse u votuan islamikët për të ardhur në pushtet?	30
C. A po lindin demokraci në Lindjen e Mesme?	32
D. Pika konflikti ndërmjet sistemeve ligjore islamike dhe demokracisë	34
E. Përse janë kaq të vështira për t’u arritur përmirësimet e të drejtave të njeriut?	62
F. Parakushtet për zhvillimin e “demokracive islamike”	64
III. Qëndrime aktuale të intelektualëve myslimanë në lidhje me demokracinë	67
A. Zëra që refuzojnë demokracinë	67
B. Një pranim i pjesshëm i demokracisë	71
C. Pranimi i demokracisë	76
IV. Cilat janë perspektivat e së ardhmes për demokracinë në vendet e karakterizuara nga islamizmi?	83
Literaturë	85

Parathënie

Ndonjëherë një çështje e cila është menduar gjatë prej kohësh, krejt papritur shndërrohet në diçka urgjente. Gjatë javës kur e lexova për të parën herë esenë e prof. Schirrmacher mbi islamizmin dhe demokracinë, artikujt e lajmeve në Evropë u mbushën me histori - shumë prej tyre duke pasur përfundime të tmerrshme - me refugjatë të cilët iknin nga Iraku dhe Siria, me shpresë se do gjenin siguri dhe një të ardhme në Evropë. Një fluks tjetër refugjatësh po vërshon nga Jemeni Jugor. Shumica po i largohen luftërave të ashpra civile në vendet e tyre, luftëra të cilat po shkaktojnë viktima me qindra dhe mijëra e ndërkohë po shkatërrojnë shtëpitë, bizneset, bujqësinë dhe shkollat e tyre. Mendjet e tyre duhet të jenë të mbushura me dëshpërim teksa janë dëshmitarë të vdekjes dhe shkatërrimit, duke i bërë që të ndërmarrin rreziqe të mëdha për të kaluar detin Mesdhe dhe atë Egje, shpesh në duart e trafikantëve të qenieve njerëzore, në varka gati për t'u mbytur apo për t'u përmbysur. Imazhet e trupave të tyre teksa pluskojnë mbi dallgë duhet të jenë vetëm pjesë e ëndrrave të këqija, dhe jo e këtij realiteti që na qarkon. Më kujtohen fjalët e Thomas Hobbes, që gjendja e njerëzimit në rastin e luftës së të gjithëve kundër të gjithëve është “e vetmuar, e varfër, e keqe, brutale dhe e shkurtër.”¹

Shumica e refugjatëve të luftës vijnë nga vendet të cilat në zakonisht i përshkruajmë si vende me “shumicë myslimane”. Kjo mënyrë e të folurit ka një përparësi, pasi na kujton se minoritetet fetare ekzistojnë pothuajse në çdo vend në tokë, dhe disa prej këtyre minoriteteve janë të mëdha. Dhe në nuk duhet të harrojmë se vetë islamizmi është goxha i larmishëm, me shumë versione lokale, përveç traditave kryesore të mirë-njohura brenda islamizmit. Është e qartë se ideologjia e çuditshme e “Shtetit Islamik,” - njërit prej versioneve të islamizmit të ri radikal - është shkaku i një pjese të madhe të luftës aktuale, një ideologji të cilën miliona myslimanë do ta refuzonin. Pra, pyetja urgjente është: Sa e lehtë është që demokracitë paqësore të lindin në vende me shumicë myslimane?

1 Ky citim i famshëm gjendet në veprën e Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651. Hobbes i njëjtte nga afër vdekjen dhe shkatërrimet e shkaktuara nga lufta 30-vjeçare (1618-1648) në Evropën Kontinentale dhe Lufta Civile Angleze (1642-1651).

Nuk duhet ta ekzagjerojmë masën në të cilën demokracitë janë paqësore. Kam dëgjuar që demokracia të përshkruhet si një luftë civile e vazhdueshme, jo e dhunshme. Dhe shqetësohem nga masa në të cilën diskursi ynë në demokracitë perëndimore del jashtë kufijve të atij që e përshkruaj si “diskursi civil,” i cili mbushet me armiqësi dhe militantizëm, madje herë pas here edhe me urrejtje. Por nuk duhet të nënvlerësojmë rëndësinë e faktit se mosmarrëveshjet tona më të mëdha politike brenda demokracive shpesh luftohen me fjalë në gjykata, parlamente dhe artikuj lajmesh, jo me plumba dhe me bomba. Pas një beteje fjalësh në një demokraci, njerëzit zakonisht shkojnë në shtëpi apo në një restorant për të ngrënë dhe për të pirë, jo për të shkuar së pari në varreza, apo më keq, për t’i lënë trupat e miqve dhe të të afërmeve në rrënojat e shtëpive të tyre. Ky dallim është thjesht shumë i madh.

Demokracitë relativisht paqësore nuk lindin nga hiçi. Është gjithmonë një trashëgimi kulturore, programi i zemrës dhe i mendjes së njeriut, i cili modelon mënyrën në të cilën njerëzit krijojnë dhe zhvillojnë institucione publike, qofshin këto qeveri, biznese, kujdes shëndetësor apo edukim. Jam dakord me ata analistë të cilët thonë se institucionet publike të shëndetshme e të dukshme varen gjithmonë tek shëndeti i mjedisit të padukshëm kulturor. Dhe fetë gjithmonë luajnë një rol të rëndësishëm, shpeshherë një rol dominant, në kulturën dhe në trashëgiminë e një populli. A është e mundur që demokracitë të lindin brenda një konteksti i cili është shumë i ndikuar nga islamizmi? Në qoftë se dikush ndodhet në territoret e kontrolluara nga ISIS, përgjigjja do të ishte qartësisht “JO!”. Por në rast se dikush ndodhet në Indonezi, përgjigjja do të ishte “po”. Me siguri që ka shumë për t’u diskutuar.

Nuk janë vetëm versionet e islamizmit ato që vlejné në lidhje me çështjen tonë. Ka lloje të ndryshme të demokracisë si dhe përkufizime të ndryshme të demokracisë. Demokracia franceze është ndryshe nga demokracia gjermane, me prof. Schirrmacher që prezanton një model gjerman të demokracisë, model i cili gëzon një reputacion të mirë. Megjithatë, duhet të jemi të kujdesshëm kur i referohemi një vendi si demokraci thjesht sepse një apo dy gazetarë e kanë përdorur atë fjalë, apo edhe nëse aty është zhvilluar një raund zgjedhjesh. Në fund të fundit, do të doja të shihja një sistem gjyqtarësh dhe gjykatash i cili të ishte i pavarur nga dega ekzekutive e qeverisë, së bash-

ku me mbrojtjen themelore të të drejtave të njeriut, duke përfshirë lirinë e besimit, para se t'i referohem me etiketën “demokraci.” Dhe pikërisht liria e besimit, duke përfshirë të drejtën ligjore të myslimanëve që ta braktisin islamizmin, për sa i përket një teologjie tradicionale islamike është shumë e vështirë që të pranohet. Prandaj nevojitet një diskutim i mirëfilltë.

Luftërat civile të ashpra dhe gjendja e vështirë e qindrave dhe mijërave refugjatëve e kanë shndërruar atë nga një çështje të rëndësishme, në një çështje urgjente. A janë të pajtueshme mes tyre islamizmi dhe demokracia? Vërtet që shpresoj se po, por do të ishte naivitet të mendohej se ëndrrat tona do të bëhen realitet.

Thomas K. Johnson, Ph.D.

Hyrje

Përse ka shumë pak demokraci të vërteta në vende të ndikuara nga islamizmi? A mos vallë islamizmi dhe demokracia përfaqësojnë opozita polare të papajtueshme? A e ndalon islamizmi prezantimin e sistemeve demokratike? A është tensioni ndërmjet islamizmit dhe demokracisë i përhershëm dhe i pandryshueshëm? Ose a mund të gjenden brenda teologjisë dhe historisë islame pika të identifikueshme ndarjeje të cilat mund të mbështesin një arsyetim dhe miratim gjithëpërfshirës të demokracisë?

Këto pyetje nuk i referohen vetëm rajonit të njohur si Lindja e Mesme, ku mungesa e theksuar e strukturave demokratike - me përjashtim të Turqisë - është alarmante: “*Nga 47 shtete islamike (ato me një shumicë popullore myslimane), më shumë se 90% prej tyre nuk janë të lira; 77% duhen konsideruar si diktatura.*”¹ Ky vlerësim i një dekade më parë nuk duket se ka ndryshuar në ndonjë masë thelbësore edhe pas të ashtu-quajturës “pranvera arabe.”² Pyetja që duhet të marrë përgjigje, është nëse është apo jo islamizmi përgjegjës për këtë mungesë të demokracisë. Për të pasur një pamje më të gjerë, nuk duhet harruar se vendi me popullsi më të lartë i ndikuar nga islamizmi, Indonezia, është një demokraci e vërtetë. Kjo është gjithashtu e vërtetë edhe për shtetin e Libanit, i cili është kryesisht mysliman. A është e vërtetë që zhvillimet shoqërore dhe politike nuk kanë lejuar që demokracia të mos fitojë terren në vendet arabe? Për më tepër, çfarë duhet ndryshuar në mënyrë që në vendet e rajonit MENA³, thënë ndryshe, Lindja e Mesme dhe Afrika e Veriut, të mund të zhvillohen demokraci të mirëfillta?

1 Wolfgang Merkel, “Religion, Fundamentalismus und Demokratie,” në Wolfgang Schluchter (ed.), *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg* (Weilerswist: Velbrück, 2003), fq. përkatëse. 61-85, cituar tek Manfred Brocker dhe Tine Stein, “Einleitung,” në Tine Stein (ed.), *Christentum und Demokratie* (Darmstadt: WGB, 2006), fq. përkatëse. 7-13, këtu fq. 8.

2 Krahajo, për shembull, sondazhin “Democracy Index 2011. Democracy under Stress. A Report from the Economist Intelligence Unit.” http://www.sida.se/Global/About%20Sida/S%20arbetar%20vi/EIU_Democracy_Index_Dec2011.pdf (vizituar 18 dhjetor 2012) dhe: *Freedom in the World 2012: The Arab Uprisings and their Global Repercussions*. http://www.freedomhouse.org/sites/default/files/FIW%202012%20Booklet_0.pdf (vizituar më datën 18 dhjetor 2012).

3 MENA: nga anglishtja, Middle East dhe Northern Africa, në shqip, Lindja e Mesme dhe Afrika Veriore.

Megjithatë, pyetja e përputhshmërisë së demokracisë dhe islamizmit është e vlefshme jo vetëm për Lindjen e Mesme dhe Afrikën e Veriut. Pyetja i referohet gjithashtu edhe Evropës, ku myslimanët kanë jetuar në shoqëri demokratike për më shumë se 50 vite. Shumë persona i gëzohen pa masë lirive dhe përparësive në Evropë, përfshirë strukturat demokratike, dhe preferojnë më tepër që të jetojnë në shoqëritë perëndimore, sesa në vendet e tyre të origjinës ose më specifikisht, në vendet e origjinës së paraardhësve të tyre. Një pjesë e madhe janë bërë nënshtetas të vendeve evropiane. Megjithatë, disa prej drejtuesve dhe teologëve të tyre e kanë paralajmëruar me forcë pakicën myslimane në Evropë kundër integritit dhe pjesëmarrjes në një shkallë të gjerë në proceset demokratike. Ata i bëjnë thirrje pakicës myslimane që të veçohet dhe të refuzojë që ta bëjë Evropën vendqëndrimin e tyre përfundimtar. Në veçanti, selefistët kanë zënë vend në kryetitujt e medias me refuzimin e tyre të ashpër të demokracisë dhe shoqërisë perëndimore. A janë selefistët në gjendje që t'i bëjnë thirrje islamizmit për gjykimin e tyre të demokracisë? Çfarë kanë për të thënë Kurani, tradita dhe teologjia islame rreth temës së demokracisë dhe rendit ligjor?

Të tjerë që flasin për komunitetin islam, përkundrazi, e pranojnë demokracinë si një parim i cili në origjinë është islamik. Megjithëse më pas pranojnë vetëm aspekte të përzgjedhura të demokracisë në islamizëm duke refuzuar të tjera, si për shembull liria e myslimanëve që të zgjedhin të heqin dorë nga islamizmi apo botimi i imazheve vizatimore të Muhamedit. Në të njëjtën kohë, ato ndikojnë në demokraci dhe e ri-interpretojnë atë derisa të përputhet në kuadrin e tyre të paracaktuar. Në një këndvështrim të caktuar, ata e islamizojnë kuptimin perëndimor të demokracisë dhe e modifikojnë brenda kuadrit të vetë koncepteve të tyre. Ata refuzojnë çdo aspekt të demokracisë e cila, në këndvështrimin e tyre, nuk garantohet nga islamizmi. Për ta, demokracia mund të jetë vetëm ajo që është e dobishme për ta (për shembull, liria për të shpallur islamizmin), megjithatë, jo ajo që kundërshton një kuptim ligjor të modeluar nga sheriatu apo ligji islamik (si për shembull, liria perëndimore e shtypit, e cila përfshin botimin e karikaturave të Muhamedit). Ky koncept i ri-interpretuar i demokracisë është në më të mirën e tij, thjesht një fragment i një demokracie të vërtetë.

Intelektualë, teologë dhe autorë të tjerë islamikë kanë hartuar modele të ndryshme për unifikimin e islamizmit me të drejtat e njeriut, përfshirë lirinë dhe barazinë e vërtetë, si edhe mbështetjen e demokracisë mbi bazën e islamizmit. Mbi cilat baza i ndërtojnë ato argumentet e tyre? Cili është kuptimi i tyre për teologji të mirëfilltë islamike? Dhe cilat janë parakushtet të cilat duhen vendosur në mënyrë që të ndihmojnë demokracinë të pranohet dhe zbatohet në shoqëri të karakterizuara nga islamizmi?

I. Karakteristika thelbësore të një demokracie të vërtetë

Termi “demokraci,” i përbërë nga fjala “popull” (greqisht: demos) dhe “sundim” (greqisht: kratos), buron nga Greqia e lashtë dhe i referohej sundimit i cili drejtpërsëdrejti buronte nga populli dhe ushtrohej nga populli. Maja më kulmore e demokracisë, teksa u zhvillua atje, ka ndodhur së pari në fillimin e shek. 5-të p. K.¹ Në një pamje më të gjerë, termi “demokraci” i referohet një qeverie të ardhur në pushtet sipas vullnetit të shumicës së popullit me anë të zgjedhjeve të lira. Ajo e merr legjitimitetin e saj nga shprehja e ndërgjegjshme e vullnetit të popullit. Në një demokraci, populli përbën organin e vërtetë përgjegjës për autoritetin e shtetit dhe populli i ngarkon përfaqësuesit e tij të zgjedhur me formulimin e një kushtetute dhe formimin e një sistemi politik.

Demokracitë karakterizohen nga një ndarje e pushteteve në një degë ekzekutive (shpeshherë e quajtur “qeveria”), një degë legjislative (një kongres apo parlament) dhe një degë gjyqësore (e cila është e pavarur nga degët tjetra të qeverisë). Demokracitë veprojnë brenda kuadrit të një kushtetute e cila kujdeset për veprimet e shtetit dhe respektimin e të drejtave të qytetarëve, si dhe për të drejtat e grupeve të identifikuar (veçanërisht të komuniteteve fetare). Mes këtyre të drejtave janë mbi të gjitha, të drejtat e lirisë së mendimit, edhe politikisht edhe personalisht, liria e shtypit, liria e besimit dhe liria për t’u organizuar. Demokracitë e mbrojnë të drejtën e partive politike të pakicës që ato të ekzistojnë dhe të veprojnë, si edhe mundësinë për t’i shprehur mendimet e tyre lirisht dhe që në mënyrë paqësore të ndryshojnë balancën e pushtetit.

Ajo çfarë pritet nga një demokraci është që të shprehë sundimin e ligjit, me sigurinë që të drejtat ligjore do të mbrohen, në një mënyrë të tillë që përfaqësuesit e shtetit janë ligjërisht përgjegjës për veprimet e tyre. Për më tepër, pritet që këta përfaqësues të jenë në anën e sundimit të ligjit. Në veçanti,

¹ Shih Thomas Meyer, *Was ist Demokratie? Eine diskursive Einführung* (Wiesbaden: VS Verlag, 2009), fq. 16.

demokracitë e vërteta u sigurojnë qytetarëve të tyre mundësinë për ta shpërbërë qeverinë e tyre paqësisht nga një vendim i shumicës dhe për ta zëvendësuar atë me një tjetër përmes zgjedhjeve të lira, të drejta, të përgjithshme dhe të fshehta.

Ndonëse ekzistojnë teori demokratike të ndryshme në shkencën politike, ka një konsensus të gjerë se një prej parakushteve më të rëndësishme për një demokraci është barazia dhe liria e të gjithë qytetarëve: barazia themelore e të gjithë njerëzve nënkupton, rrjedhimisht që të gjithë njerëzit duhen trajtuar në mënyrë të barabartë përpara ligjit. Gjithashtu nënkupton se e njëjta masë të drejtash dhe lirisht do t'u garantohet atyre brenda shtetit kushtetues. Liria e qytetarëve përfshin lirinë e tyre të vetë-vendosjes, lirinë për të formuar mendimet e tyre personale, politike dhe fetare dhe lirinë për t'i vënë në zbatim mendimet e tyre në pjesëmarrjen në procesin politik. Njëkohësisht, është gjithashtu një liri dhe më konkretisht, një e drejtë për t'u mbrojtur nga veprimi arbitrar i shtetit dhe shkelja e të drejtave të tyre. Pavarësisht nga kjo që thamë, të drejtat themelore demokratike vihen në zbatim, dhe ato, sipas përmbajtjes lidhen ngushtë me parimet e lirisë dhe barazisë. Në pjesën më të madhe, këto vendosen në një kushtetutë dhe zbatohen me ligj. Mes të drejtave themelore të patjetërsueshme në Gjermani, janë për shembull mbrojtja e dinjitetit njerëzor, e drejta për të zhvilluar lirisht personalitetin tënd, e drejta e integritetit fizik, e drejta e trajtimit të barabartë për meshkujt dhe femrat, liria e besimit dhe liria e mendimit, si dhe e drejta për të zgjedhur lirisht profesionin tënd.

A. A kanë rrënjë të krishtera demokracitë?

Një demokraci nuk është një model fetarisht i legjitimuar qeverisjeje apo shteti. Për rrjedhojë, nuk mund të vlerësohet sikur demokracia në vetvete të jetë diçka e "krishterë". Megjithatë, sipas mendimit të shumicës, ajo mbart një shumicë karakteristikash të cilat mund të quhen si zbatimi i një sërë parimesh themelore të krishtera, edhe pse jo të gjitha demokracitë - dhe kjo vlen mbi të gjitha për Indonezinë dhe Turqinë - janë kulturalisht të modeluara nga krishterimi: "*Sot, nga totali i 88 demokracive të lira, 79 prej tyre, pra, 90% janë në shumicë të krishtera. Pas kësaj është një demokraci judaike dhe shtatë demokraci që kanë fe të Lindjes së Largët si shumicë, nga ku, në*

Mauritius dhe në Korenë e Jugut të krishterët përbëjnë pjesën e dytë më të madhe të popullsisë.”² Dhe prapëseprapë kjo është ajo që thuhet: “*Krishterimi i përputhet demokracisë njësoj si dora përputhet në një dorashkë.*”³ Kjo ndodh për shkak se “*demokracia liberale,*” sipas nocionit të përfaqësuesve kryesore të kishave katolike dhe ungjillore, “*përkon në një mënyrë të veçantë me pikëpamjen e krishterë për njerëzimin.*”⁴ Kështu ndodh edhe në rast se të krishterët, siç thekson dhe i njëjti pohim, nuk mund të “*presin përmbushjen gjithëpërfshirëse të asaj që është e mirë apo, në njëfarë mënyre, vendosjen e një bote të përsosur pa probleme*” nga cilado lloj forme qeverie apo e thënë ndryshe, nga “*cilido lloj veprimi njerëzor.*”⁵

Është një supozim bazë i krishterë që njerëzit janë të gabueshëm dhe se pushteti në këtë mënyrë mund të çojë në shpërdorim të pushtetit. Qëllimi i kufizimit të pushtetit të atyre që qeverisin në demokraci buron përmes mundësisë për të hequr me votë të gjithë përfaqësuesit e zgjedhur në mënyrë demokratike. Shprehet gjithashtu në formën e organeve mbikëqyrëse (të tillë si parlamenti). Parimi i së drejtës së përgjithshme dhe të barabartë për të votuar, e cila i shpërndan çdo qytetari të njëjtin numër votash dhe të njëjtën peshë të zërit të tij ose të saj, mund të shihet si zbatim politik i të menduarit biblik mbi barazinë e të gjithë njerëzve para Perëndisë. Parimi i ngjashëm, që njeriu si individ është i lirë para Perëndisë në vendimet e tij, dhe si rrjedhojë i nënshtrohet kryesisht ndërgjegjes së tij dhe jo ndërgjegjeve të njerëzve të tjerë, kërkon zgjedhje të lira dhe të fshehta për të parandaluar manipulimin e vendimit të votës së individit. Prandaj, ka ndalime për një individ i cili voton duke përfaqësuar një tjetër dhe duke diskutuar me të tjerë në dhomën e votimit.

Një sërë autorësh përmendin për më tepër çrënjosjen e fesë në qeverisjen botërore, që do të thotë largimin nga nocioni që një autoritet gjysmë-hyjnor

2 Thomas Schirmacher, “Demokratie und christliche Ethik,” në *Aus Politik und Zeitgeschichte* 14/2009. <http://www.bpb.de/apuz/32086/demokratie-und-christliche-ethik?p=all> (18 dhjetor 2012).

3 William J. Hoye, *Demokratie und Christentum: Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien* (Münster: Aschendorff, 1999), fq. 366.

4 *Demokratie braucht Tugenden*. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens (Hannover/Bonn: Kirchenamt der EKD/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2006), fq. 12.

5 Po aty., fq. 14.

dhe i pakontestuar manifestohet në pushtetin tokësor. Kjo ndodh vetëm në qoftë se natyra mëkatore njerëzore e udhëheqësit do të pranohet me të vërtetë. Sipas këtij nocioni, nuk ekzistojnë mbretër-perëndi pa mëkat dhe të padiskutueshëm që nuk duhen marrë nën shqyrtim. Më saktë, ekzistojnë kujdestarë në pozicione të larta që mund të shohin veten në nevojë për ndrejtje. Kjo përkon me të kuptuarit biblik në ndjeshmërinë e të gjithë njerëzve ndaj tundimeve, si edhe me ndalimin e vendosjes së njerëzve në pozicionin e Perëndisë. Në veçanti, ideja e një perandori si perëndi në kohërat romake është një shembull paralajmërues lidhur me rreziqet e një shoqërie kur pushteti i pakufizuar lihet në duart e një udhëheqësi i cili ushtron autoritet të ngjashëm me atë të një perëndie dhe nderohet si perëndi. Është pikërisht kundër perandorit perëndi-mbret të romakëve ndaj të cilit Jezusi e drejton kërkesën e tij për të ndarë sferat fetare dhe tokësore, për t'i dhënë Perëndisë dhe perandorit veçmas atë që u përket secilit prej tyre (Mateu 22:21).

Ideja se udhëheqësi gjendet parimisht në të njëjtin nivel me personat që janë të qeverisur prej tij, i tillë që ai nuk është në vetvete mbi nivelin e të qeverisurve, mund të shihet si një zbatim i pikëpamjes së krishterë të njerëzimit, në të cilën çdo individ ka të njëjtin imazh të patjetërsueshëm të Perëndisë që i është dhënë atij ose asaj. Llogaridhënia e atyre personave që janë në pushtet, në kuptimin e përgjegjësisë ndaj komunitetit, mund të kuptohet si një zbatim i parimit biblik sipas të cilit çdokush, pavarësisht personit, do të japë llogari për administrimin e tij para Perëndisë dhe njerëzimit (Luka 12:20).⁶ Pasoja logjike e imazhit të Perëndisë në njerëzim, e dinjitetit dhe e lirisë së njerëzimit, është liria e ndërgjegjes dhe liria e besimit e njerëzimit. Dinjiteti i patjetërsueshëm i njerëzimit, i cili buron nga koncepti se njerëzimi është *imago Dei* si një krijesë, i mbron individët nga vënia nën kontrollin e plotë të të tjerëve, duke i mbrojtur kështu nga “*shteti, shoqëria, populli, marrëveshjet*”⁷ dhe në këtë mënyrë, duke i mbrojtur nga monopolizimi

6 Hans Maier mbron nocionin se themelimi i shteteve demokratike kushtetuese nuk do kishin qenë të mundur pa krishterimin. Hans Maier, *Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum – Was wäre anders?* (St. Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2006).

7 Siç është formuluar nga William J. Hoye, *Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien* (Münster: Aschendorff, 1999), fq. 35.

gjithëpërfshirës dhe kapja nën kërkesa totalitare të mendimit dhe veprimit pa pasur rrugë alternative veprimi.

B. A do të funksiononte më mirë demokracia me një “shtet të krishterë?”

Në Gjermani, shteti si një institucion duhet të jetë asnjëherë në çështje të fesë, edhe kur jemi para faktit se historia dhe kultura e Gjermanisë janë formuar nga krishterimi. Ndonëse shumë të krishterë duken sikur parapëlqejnë një “shtet të krishterë” i cili do të përfaqësonte dhe mishëronte besimin e krishterë, duhet vënë re se një shtet i tillë automatikisht do ta konsideronte më pas veten si një përfaqësues të interesave të njëjës apo të të dyja kishave të mëdha (katolike dhe protestante) dhe do t’u ofronte privilegje të veçanta. Kjo do të sillte disavantazhe për denominacionet e tjera të krishtera (si për shembull, atë koptik apo ortodoks grek). Edhe në rast se shteti duhet të bëhej përfaqësues i të gjithë denominacioneve të krishtera, do mbetej sfida aktuale e kufizimeve: Kush do t’i përcaktonte çështjet kufizuese si “i krishterë” dhe “jo i krishterë,” për të vendosur cili grup është një lloj i veçantë të krishterësh dhe cila është një fe tjetër? Në qoftë se do të ndodhte kjo, shteti do shndërrohej në një autoritet teologjik në lidhje me përmbajtjet e besimit të krishterë. Kjo nuk ka qenë asnjëherë e suksesshme në të shkuarën.

Për këtë arsye, shteti duhet të mbrojë atë që mund të quhej “*mos-identifikim i respektueshëm*”⁸ duke njohur dhe pranuar të drejtën e të gjitha komuniteteve fetare për t’u zhvilluar dhe për t’u shprehur, ndaj një prezence publike dhe ndaj kërkesës paqësore për anëtarë të rinj.⁹ Për më tepër, shteti mund të hyjë në marrëdhënie kontraktuale me komunitetet fetare të cilat janë ngritur si të përhershme dhe me përfaqësim si organe statutore nën të drejtën publike (në gjermanisht, Körperschaften des öffentlichen Rechts or KdöR),

8 Sipas Heiner Bielefeldt, *Muslimen im säkularen Rechtsstaat: Integrationschancen durch Religionsfreiheit* (Bielefeld: Transcript, 2003), fq. 23.

9 Shih shpjegimin gjithëpërfshirës mbi marrëdhënien ndërmjet shtetit asnjëherë për sa i përket fesë dhe kishave tek Maria Pottmeyer, *Religiöse Kleidung in der öffentlichen Schule in Deutschland und England: Staatliche Neutralität und individuelle Rechte im Rechtsvergleich* (Tübingen: 2011), veçanërisht fq. përkatëse. 34ff; 148ff; 164ff; 178ff.

besnikë ndaj Ligjit Themeltar Gjerman (kushtetuta) nga ku përfitojnë të dyja palët. Anshmëria nga ana e shtetit për një komunitet të caktuar fetar do ta pengonte apo do ta kufizonte rëndë lirinë e besimit dhe barazinë ligjore të komuniteteve fetare jo të krishtera. Një veprim i tillë jo vetëm që do ishte i papajtueshëm me ligjin; ai do të ishte gjithashtu politikisht i pamundur në vendin tonë, në të cilin 1/3 e popullsisë nuk bën pjesë në asnjërën prej dy kishave kombëtare kryesore (*Volkskirchen*) dhe ku vetëm një pjesë e 1/3 të qytetarëve të cilët janë akoma anëtarë zyrtarë, e shohin veten si të krishterë të bindur. [Redaktori: Fjala gjermane për *Volkskirchen* i referohet Kishës Protestante të Gjermanisë (EKD) dhe Kishës Katolike të Gjermanisë; të dyja kanë marrëveshje të gjera bashkëpunimi me qeverinë gjermane; pjesërisht që burojnë nga historia e tyre, të cilat kanë si qëllim t’i shërbejnë qëllimeve të caktuara publike në Gjermani sot; asnjëra nuk është në të vërtetë “kishë shtetërore” në kuptimin që të drejtohet nga shteti apo të mbështetet nga shteti.] Përveç kësaj, një temë që mbetet e hapur ka të bëjë me atë se si një shtet i krishterë do t’i gjykojë ateistët, veçanërisht cilat privilegje do t’u hiqte atyre mbi bazën e mungesës së pohimit të besimit nga ana e tyre; kjo do të tregonte një fund të papritur të lirisë së besimit.

Një shtet demokratik neutral për sa i përket fesë, nuk i trajton me mospërfillje komunitetet fetare. Përkundrazi, në një qasje të shumëfishtë, një shtet i tillë është i varur mbi bashkëpunimin me komunitetet fetare. Teoricieni dhe eksperti i shtetit në lidhje me ligjin kushtetues, Ernst-Wolfgang Böckenförde, në dilemën e tij të famshme “Böckenförde Dictum,” e formuloi si më poshtë: “Shteti i shekullarizuar (*laik*), liberal qëndron mbi parakushte të cilat ai vetë nuk i garanton dot.”¹⁰ Kjo do të thotë se shteti mund të miratojë ligje që vënë sanksione kundër vjedhjes dhe vrasjes, por shteti nuk mund të sigurojë se shumica e qytetarëve do të vazhdojë ta shohë vjedhjen dhe vrasjen si diçka të gabuar. E thënë ndryshe, shteti nuk mund të garantojë se njerëzit do bien dakord me një kod vlerash mbi të cilat bazohet legjislacioni shtetëror. Në rast se një pjesë e madhe e popullsisë nuk bien më dakord me këtë kod apo platformë vlerash dhe legjislacion që buron prej saj, shteti demokratik nuk mundet më që të nxisë dakordësi me këto ligje.

10 Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976), fq. 60.

Për këtë arsye, shteti i inkurajon komunitetet fetare, ndaj të cilave ai garanton të drejta statutove të përbashkëta në parakushte të caktuara dhe me të cilat bashkëpunon. Nga ana e tyre, komunitetet fetare e mbështesin shtetin në aspektin e zhvillimit dhe të ruajtjes së kodit të vlerave në të cilat ata promovojnë paqe, ligj dhe vlera morale ndërkohë që vazhdimisht e pranojnë monopolin që zotëron shteti për forcën dhe ndëshkimin. Ky bashkëpunim ndërmjet shtetit dhe komuniteteve fetare shprehet në përjashtimin nga taksat për sa i përket donacioneve, në dhënien e mësimëve fetare (e lejuar kjo në shkollat publike gjermane) apo në rregulloret e caktuara në ligjin e punës dhe në ligjin shoqëror.

Dorëheqja e dyanshme nga pushteti - nga ana e kishës dhe nga shteti - brenda kulturës gjermane u arrit përmes një beteje të ashpër. Në njërën anë, dashamirësia e shtetit ndaj komuniteteve fetare dhe paanshmëria e shtetit në lidhje me vlerësimin sipas përmbajtjes së besimeve fetare, dhe në anën tjetër njohja themelore e monopolit të shtetit mbi forcën dhe sferën shtetërore të kontrollit ku nuk kanë të bëjnë urdhërimet e kishës, kanë pasur pasoja të thella: ndarja e pushteteve dhe caktimi i sferave të veçuara për fenë dhe shtetin kanë çuar në zhvillimin e lirisë së besimit, në të drejtat universale të njeriut, në një lloj shekullarizmi (laicizmi) i cili jo domosdoshmërisht është antifetar, në lirinë për të kryer kërkime dhe në pluralizmin fetar. Kështu ka ndodhur vërtet edhe nëse, për një kohë të gjatë, ka pasur dyshime nga ana e kishave lidhur me demokracinë me të drejtat dhe liritë civile. Të dyja kishat tradicionale (protestante dhe katolike) nuk e pranuan përfundimisht demokracinë me të drejta dhe liri të plota civile deri në shekullin e 20-të, kur publikuan dokumentet e tyre të qëndrimit duke pranuar demokracinë dhe larmishmërinë fetare.

Ndërkohë që kisha mban vetëm një pozicion të një autoriteti moral në një shtet kushtetues, në mënyrë që kisha të mos jetë më një autoritet politik dhe hartues ligjesh, shteti, nga ana tjetër, ruan neutralitetin dhe distancën ndërmjet feve, në mënyrë që asnjë qytetar i shtetit të mos detyrohet që të praktikojë një fe apo të shtrëngohet që ta marrë një fe si të vërtetë. Shteti, i cili nuk vepron më si gjykatës mbi përmbajtjen fetare, nuk i nxit përfaqësuesit e fesë që t'i braktisin pohimet e tyre të së vërtetës dhe të ndërmarrin

pozicionin e neutralitetit të shtetit. Në mënyrë reciproke, përfaqësuesit e feve mund të kenë pritshmëri që të pranojnë njerëz si qytetarë të shtetit edhe në qoftë se mendojnë apo besojnë ndryshe dhe pranojnë legjislacionin e një orientimi shekullar (laik). Në këtë mënyrë, vetë-kufizimi i shtetit në sferën jo-fetare e bën të mundur pajtimin ndërmjet kishave dhe shtetit.

II. Demokracia dhe islamizmi: a janë të papajtueshme mes tyre?

Në lidhje me pyetjen se sa në gjendje janë vendet e ndikuara nga islamizmi që të kenë demokraci, nuk është vetëm një çështje e rrethanave politike në shtete të tilla. Gjithashtu ka të bëjë me çështjen se cilat parime pikëpamjesh mund të gjenden për të përligjur demokracinë dhe të drejtat dhe liritë civile: Cila formë e qeverisjes lejohet në islamizëm? Cila formë e qeverisë konsiderohet të jetë e përsosur?

Siç ndodh dhe me shumë çështje të tjera, teksti i Kuranit na jep shumë pak informacion për sa i përket mënyrës se si u vendos sistemi politik në kohën e Muhamedit. Rezultati është se zor që mund të nxirren përfundime të qarta nga një mënyrë qeverisjeje e cila mund të konsiderohej si e përsosur. Në të vërtetë, mund të arrijmë në përfundimin nga roli i Muhamedit si udhëheqës ushtarak, ligjdhënës dhe profet, që modeli i përsosur islamik i qeverisjes duhet të jetë i atij lloji i cili është njëkohësisht frymëror dhe botëror. Mbi të gjitha, disa udhëheqës nga spektri islamik - për shembull, pa dyshim teologu, autori dhe politikani më me ndikim Abu l-A'la Maududi (1903-1979) - e kanë shpallur këtë mënyrë qeverisjeje si të vetmin model të legjitimuar dhe kanë punuar drejt vënies në zbatim të këtij ideali me të gjithë energjinë e tyre.

Megjithatë, në lidhje me këtë mendim është kryesisht një çështje e unifikimit të shtetit dhe fesë në një ideal të menduar që të rikthehet sërish në historinë islamike. Faktikisht, përgjatë gjithë historisë së tij, duke filluar e pakta që nga koha e sundimit të katër kalifëve (632-661 mb. K.) që pasuan Muhamedin, komunitetit islamik i është dashur që të ballafaqohet me faktin se kurrë nuk ka pasur një sundim të vetëm mbi gjithë popullsinë e myslimanëve ku të ketë pasur një bashkim të fuqive frymërore dhe botërore. Përkundrazi, realiteti ka qenë ai i një numri familjesh, dinastish, dhe grupimesh teologjike rivale me njëra-tjetrën. Ata janë përplasur dhe kanë luftuar ashpër duke pretenduar për të sunduar dhe përkatësisht për të ushtruar sovranitet shpjegues në lidhje me islamizmin. Në të njëjtën kohë, përplasjet brenda komunitetit islamik kanë prekur jo vetëm pushtetin e politikës, por edhe të teologjisë.

Menjëherë pas vdekjes së Muhamedit në vitin 632 mb. K., nisi një mosmarrëveshje thelbësore teologjike (dhe në lidhje me pushtetin politik) mes ithtarëve të Muhamedit dhe ajo u intensifikua ndjeshëm me kalimin e shekujve: më e fundit, që prej vitit 680 mb. K. - koha e betejës vendimtare dhe shumë të rëndësishme të Qerbelasë, në Irakun e sotëm - grupi i njohur si shiitë shihet si i themeluar në mënyrë të qëndrueshme dhe komuniteti mysliman në thelb u përça. Përgjatë shekujve, sunitët si edhe shiitët janë ndarë akoma më shumë në grupime të panumërta dhe nën-grupime. Ndërkohë që kalifati kishte shfaqur një lloj uniteti të pushtetit tokësor dhe frymëror nën katër pasardhësit e parë të Muhamedit, në shekujt e mëvonshëm ndarja e theksuar denominacionale dhe e pushtetit politik gjithnjë e në rritje u shndërrua në një realitet. Ekzistonin kalifë dhe kalifë kundërshtarë me të parët, dinasti rajonale dhe grupime të veçanta politike të cilat ishin herë pas here të suksesshme (si për shembull, fatimitët ismailitë) deri në rënien fatale të kalifatit abazid në kohën e pushtimit mongol të Bagdadit më 1258. Pas kësaj, pjesë të Lindjes së Mesme, Ballkani dhe gadishulli arabik u sunduan nga sulltanët e perandorisë osmane që nga shek. i 13-të deri në themelimin e Republikës Turke në 1923-1924. Osmanët ishin me origjinë turkike dhe kishin emigruar në Turqinë e ditëve të sotme. Për më tepër, ata u konvertuan në islamizëm përgjatë emigrimit. Ata nuk u pranuan kurrë nga shumë studiues arabë si udhëheqës të ligjshëm islamë. Që prej shekullit të parë islamik e më tej, nuk mund të flitet për një unitet mes sundimit tokësor dhe atij fetar, për të pasur një përgjigje të njëtrajtshme lidhur me pyetjen se kush është i ligjshëm që ta sundojë të gjithë komunitetin e myslimanëve apo madje se kush është përfaqësuesi i duhur zyrtar i të gjithë myslimanëve.

Kur trajtojmë temën e “rivendosjes” së demokracisë në islamizëm, zëdhënësit myslimanë kanë theksuar vazhdimisht se Kurani e mbron idenë e një udhëheqësi. Për rrjedhojë, ekzistonte ideja e përfshirjes së një sërë zërash në procesin e vendim-marrjes politike që nga koha e Muhamedit e më tej. Suret 3:159 dhe 42:38 citohen më shumë në mbështetje të kësaj pikëpamjeje. Ato rekomandojnë se myslimanët besimtarë duhet që bashkërisht “të konsultohen” me njëri-tjetrin. Termi “të këshillohesh” i cili përdoret në Kuran në të dy vargjet, ka të njëjtën rrënjë si termi i shumë përdorur “shura” (këshillim) në sferën politike islamike. Nga pikëpamja e apologjetëve islamikë, shura

është një lloj “demokracie islame,” e cila thuhet se është themeluar përgjatë rrjedhës së historisë islame.

Është i vërtetë fakti se përgjatë historisë së islamizmit, katër kalifët e parë pas Muhamedit ishin rezultat i një procesi zgjedhjeje. Megjithatë, duke filluar nga viti 661 mb. K., dinastia umajade u bë trashëgimtarja e kalifatit. Siç e shpjegon dhe historiografia islame, Muhamedi me shumë mundësi u konsultua me personat e tij besnikë për sa i përket fushatave ushtarake dhe marrëveshjeve të paqes. E parë më qartë, as në historinë islame dhe as në të tashmen nuk ekzistojnë - të paktën në vendet arabe - elementë të një demokracie të vërtetë të cilat janë të dukshme sipas përkufizimit të ofruar më sipër. Sot nuk ekzistojnë as komunitete të cilat ushtrojnë në mënyrë efikase kontroll mbi degën ekzekutive të qeverisë dhe që do të ishin pak a shumë të krahasueshme me një parlament demokratik perëndimor. Në të vërtetë, ekzistojnë komitete këshillimore në disa shtete, veçanërisht në Vendet e Gjirit Persik, të cilët mbajnë titullin “majlis ash-shura” (këshill konsultativ ose komitet këshillimor); megjithëse, në monarkitë e Gjirit Persik sundojnë monarkë absolutë dhe vetëm familjet me ndikim brenda vendeve përkatëse dërgojnë përfaqësues në komitetet e tyre këshillimore. Dhe këto komitete nuk vënë kufizime apo kontrole mbi pushtetin absolut të familjeve që sundojnë, nuk i bëjnë udhëheqësit të përgjegjshëm për shkelje të ligjit, dhe as nuk i heqin udhëheqësit nga pushteti. Modeli i qeverisjes në fillimet e islamizmit ishte kalifati, dhe më vonë autokracia, monarkia absolute ose një sistem presidencial autokratik (një president *de facto* i plotfuqishëm me një parlament simbolik), si edhe një teokraci në një numër të vogël shtetesh. Demokracitë e vërteta nuk kanë lindur në botën arabe deri më tani.

A. Revolucioni arab: një shteg drejt demokracisë?

Më 17 dhjetor 2010, në një protestë kundër dhunës nga policia lokale, tregtari tunizian i fruta-perimeve Mohamed Bouazizi u lye me benzinë dhe i vuri flakën vetes në tregun qendror të Sidi Bouzid. Pas pak javësh, plagët e tij u përkeqësuan dhe ai vdiq në spital. Kjo protestë dëshpërimi nga një shitës i varfër kundër trajtimit arbitrar dhe poshtërimit të vazhdueshëm të treguar nga autoritetet e plotfuqishme ishte fillimi i një shpërthimi protestash

kundër qeverive autokratike nëpër të gjithë rajonin. Këto ngjarje ndikuan pjesën më të madhe të Afrikës së Veriut dhe Lindjes së Mesme. Protesta, trazira, greva, demonstrata dhe akte të panumërta dhune pasuan. Qindra mijëra njerëz dolën në rrugë dhe vende publike. Forcat e policisë dhe ato ushtarake besnike ndaj qeverisë u angazhuan dhe ushtruan dhunë ndaj protestuesve me makina uji në shumë vendndodhje; ato kërcënuan, goditën me shkopinj gome, arrestuan dhe lënduan demonstruesit, duke gjuajtur me armë zjarri, duke shkaktuar vdekjen e shumë njerëzve. Asnjë prej këtyre veprimeve nuk ishte në gjendje që të shuante protestat apo t'i frikësonte përfundimisht protestuesit dhe t'i distanconte nga protestat e tjera. Pati gjithashtu shumë gra që morën pjesë me guxim në lëvizjet e protestave, ndonëse forcat qeveritare ndërmorën veprime kundër tyre, dhe shumë prej tyre u poshtëruan publikisht, u arrestuan dhe u dhunuan.

Shqetësimi më i madh që njerëzit kishin gjatë “pranverës arabe” ishte dëshira për liri nga një shtypje e gjithëpranishme e regjimeve të korruptuara nëpër vendet arabe. Deri atëherë, regjimet më parë ishin karakterizuar nga shekullarizmi (p.sh. në Tunizi), të dominuar nga ushtria (p.sh. në Egjipt), të dominuar nga një dinasti e vetme sunduese (p.sh. në Siri) apo e ekspozonin veten si një qeverisje e supozuar fetare (p.sh. në Arabinë Saudite). Në disa shtete të ndryshme, njerëzit prisnin në masë që të bëheshin reforma. Për shembull, mbreti Mohammad VI i Marokut është një monark shumë i njohur i cili përmend madje Muhamedin, themeluesin e islamizmit, në linjën e tij të legjitimitetit; në vitet e fundit, ai ka zbatuar shumë reforma në Marok. Këto reforma kanë sjellë një frymëmarrje lirie në vend. Në vende të tjera, për shembull në Tunizi apo Egjipt, protestuesit bënë thirrje për një dorëheqje të menjëhershme nga pushteti të tiranëve dhe rrëzimin e regjimit.

Shkaqe të revolucionit: mungesa e lirive civile dhe një mungesë e perspektivave të së ardhmes

Një faktor shumë i rëndësishëm për të kuptuar pranverën arabe ka të bëjë me zhvillimet demografike në rajon: përqindja e popullsisë nën moshën 25 vjeç është pothuajse 50 % në shumë vende. Në Jemen, kjo përqindje është përafërsisht 65 %.

Këta të rinj, kanë jetuar kryesisht në shoqëri të cilat i kanë ofruar pak perspektivë për të ardhmen për shkak të kufizimeve dhe ndalimeve të shumta. Shkalla e papunësisë është e lartë kudo; mes të rinjve është kryesisht në nivele 30-40 %, dhe në vende të caktuara mund të arrijë që të shkojë deri në 70%. Megjithatë, vende tërheqëse pune dhe strehimi i përbalueshëm - parakushtet për fillimin e një familjeje - si dhe hapësirat publike për të dhënë kontribut dhe pjesëmarrje në shoqëri, duke përfshirë liritë personale në art, kulturë, përkatësi fetare dhe forume politike, mungojnë pothuajse të gjitha.

Këta të rinj janë rritur nën regjime shtypëse dhe gëzojnë pak të drejta dhe liri. Ata e shohin veten si vëzhgues apo madje si humbës në globalizimin dhe zhvillimin e shek. të 21-të, të cilët pavarësisht burimeve natyrore, të tilla si gazi natyror dhe nafta, i kanë parë këto zhvillime thjesht me sy. Në shumë rajone, popullata po rritet me ritme aq të shpejta sa që ajo e përthith çdo lloj rritjeje ekonomike, dhe as shkollat, as ndërtesat e ndonjë strukture banimi, as tregjet e punës dhe as universitetet nuk kanë qenë në gjendje që të mund të përshtaten. Rezultati është se në shumë shoqëri islamike ekzistojnë mori akademikësh të papunësuar dhe që nuk kanë të ardhme. Në vende të tjera ekzistojnë njerëz të panumërt, që janë të pakualifikuar të cilët janë të papunë dhe për të cilët ka pak mundësi për t'i ushqyer familjet e tyre, përveçse që të jenë aktivë në tregun e dobët bujqësor.

Pengesa për sa i përket zhvillimeve ekonomike

Përgjatë 20 viteve të kaluara, qindra mijëra punëtorë të varfër në bujqësi kudo në këtë rajon kanë emigruar në qytete të mëdha. Atje, ata jetojnë në lagjet e varfra që po rriten me shpejtësi, pa shpresën e arsimimit për fëmijët e tyre dhe pa pasur mundësi rritjeje në statusin e tyre social. Si rrjedhim, ata formojnë turma të pakënaqurish që dëshirojnë të shohin një ndryshim të shpejtë. Njëkohësisht, është rritur sfida që popullsia të mund të sigurojë ushqime bazike nga prodhimi kombëtar, duke pasur parasysh masën e emigrimit nga fshati në qytet. Duke qenë se popullsia po rritet me ritme të larta, shteti është detyruar që të blejë grurë nga tregu botëror dhe të subvencionojë ushqimet bazë të shportës.

Deri më tani vendet arabe kanë formuar një rajon me një dobësi të ndjesh-

me ekonomike dhe krahasimisht me produktivitet të ulët. Ky është realiteti pavarësisht se në shumë vende janë zbuluar dhe po shfrytëzohen shumë burime natyrore të çmuara. Si pasojë, ekonomitë e Azisë janë rritur me një mesatare prej 5% në vit, ndërsa shtetet arabe kanë përjetuar një rritje prej vetëm 0.2%. Kjo nënkupton se rritja ekonomike është më e pakët në krahasim me rritjen e popullsisë. Shtetet arabe e financojnë ekzistencën e tyre kryesisht me përfitime shtetërore - për shembull, në Egjipt, me anë të të ardhurave nga Kanali i Suezit - përmes turizmit, përmes prodhimit të naftës, si edhe përmes transfertave financiare të shtetasve egjiptianë që punojnë në Emiratet e Bashkuara Arabe apo në Arabinë Saudite. Madje dhe burimet e bollshme natyrore të tilla si gazi natyror dhe nafta nuk kanë kontribuar shumë në zhvillimin ekonomik të rajonit, pasi fitimet nga këto burime deri më tani nuk janë përdorur për zhvillimin e infrastrukturës dhe për rrjedhojë nuk e kanë prekur popullsinë. Shpeshherë, të ardhurat nga burimet natyrore janë shpërndarë nga zyrtarët e lartë tek anëtarët e një grupi të vogël dhe vartësve të tyre, siç janë për shembull udhëheqës të lartë ushtarakë apo drejtues fisesh të caktuara, të cilët marrin privilegje dhe përfitime në këmbim të mbështetjes për udhëheqësin. Për këtë arsye, shumë pak vende pune janë krijuar nga shfrytëzimi i naftës dhe i gazit natyror dhe përpunimi efikas lokal i burimeve natyrore vazhdon që të përbëjë një problem. Si rrjedhim, Iranit të pasur me naftë i është dashur që të importojë benzinë deri në ditët e sotme pasi në Iran nuk ka rafineri të mjaftueshme për ta përpunuar naftën që ky vend disponon.

Korrupsion dhe shtypje

Përveç kësaj, një korrupsion i shfrenuar dhe sistemet eurvejimit e ndalojnë çfarëdolloj zhvillimi. Në tërësi, ashtu siç e paraqesin situatën disa persona që kanë qenë pjesëmarrës në revolucione, punëtorët e rinj nuk ecin përpara përmes punës dhe arritjeve të tyre individuale në këto shoqëri. Përkundrazi, kjo gjë arrihet duke qenë pjesëtar i familjes së duhur dhe përmes marrëdhënieve, apo për shkak të strukturave të pushtetit, si edhe për arsye të marrëdhënieve farefisnore dhe klienteliste. Këta faktorë ia zënë frymën të gjithë krijueshmërisë dhe të gjithë ndërmarrjeve inovative individuale dhe prodhojnë pabarazi dhe padrejtësi sociale.

Për më tepër, ekzistojnë institucione shtetërore shumë joefikase, autoritarizëm, tirani, pasiguri ligjore dhe burokraci të pandalshme. Të drejtat e kufizuara të grave dhe të minoriteve janë gjithashtu probleme të mirënjohura në shoqëritë arabe. Kjo mungesë e të drejtave ka një pasojë në zhvillimin social. Duke pasur parasysh autoritarizmin, ndikimin e fortë të ushtruar nga teologët konservatorë deri në zemër të shoqërisë (kryesisht në Iran dhe në Arabinë Saudite), si edhe kufizimet e arsyetuara kulturore dhe fetare mbi të drejtat e grave, përmirësimi në dispozitat ligjore të grave ka qenë thjesht diçka graduale në vende të caktuara. Mes këtyre përmirësimeve është rritja e moshës për t'u martuar apo arritja që ta kryesh më me lehtësi divorcin. Megjithatë, suksesi në arritjen e barazisë ligjore për gratë deri më tani nuk ka dalë në pah në ndonjë mënyrë të veçantë. Në shoqëritë arabe, vetëm shumë pak gra në shtresën e lartë të privilegjuar kanë mundësi të mira për arritje profesionale. Shumica e grave duhet të mësohen me shumë pak mundësi për zhvillim personal dhe profesional dhe duhet të pranojnë disavantazhe sociale dhe ligjore. E njëjta gjë vlen për minoritetet: Ato nuk janë krejtësisht pa të drejta, por në aspektin social janë të diskriminuara kudo dhe janë të përjashtuara nga pjesëmarrja në poste publike dhe nga arritja e pozicioneve të larta në shumë vende. Megjithatë, aty ku gratë dhe minoritetet kanë të drejta të cinguara, ato diskriminohen dhe bullizohen, ndërsa gratë që mund të punojnë, gjejnë pak mundësi punësimi, dhe rajoni nuk mund të zhvillohet, veçanërisht nëse popullsia vazhdon të rritet në të njëjtën kohë.

Gjendja e tmerrshme e arsimimit është një faktor shtesë i cili e frenon zhvillimin e shoqërive arabe dhe çon në varfëri dhe pakënaqësi, në një mungesë të theksuar perspektivash. Në shumë shtete, si për shembull në Egjipt dhe në Algjeri, 30% e popullsisë nuk mund të shkruajë apo të lexojë. Në Mauritani, Marok dhe Jemen, shifra i afrohet 50%. Mes grave, shkalla është thellësisht e lartë. Në gjithë vendin e Jemenit në tërësi, mesatarja është padyshim 70-75%. Rritja e madhe e popullsisë e nxit problemin e arsimimit. Nga ana tjetër, mungesa e arsimimit e frenon zhvillimin ekonomik, sipërmarrjen dhe aftësinë e përgjegjshmërisë individuale. Ky lloj analfabetizmi e rrit varësinë tek shërbimet qeveritare. Kjo varfëri arsimore prodhon alternativa të mëtejshme për radikalizmin fetar. Përtej kësaj, ekziston një lloj lidhjeje ndërmjet mungesës së arsimit dhe aparateve të fuqishme të

inteligjencës sekrete dhe sistemeve tiranike ligjore të cilat gjenden me shumicë; në shumë vende policia dhe forca të tjera të sigurisë përdorin torturë sistematike, së bashku me korrupsionin dhe nepotizmin, e cila do të ishte më e vështirë për t'u imponuar në rast se popullata do të ishte e arsimuar më së miri. Pasi njerëzit u çliruan nga feudalët kolonizatorë në shekullin e 20-të, duket sikur pasardhësit e tyre e humbën dinjitetin që zotëronin ndaj udhëheqësve të rinj në vendet arabe, kështu që njerëzit tani përballen me shtypje, tirani dhe mungesë të mundësive për të vendosur së bashku dhe lirinë politike të shprehjes. Këta njerëz u munduan ta fitojnë këtë dinjitet përmes pranverës arabe.

B. Përse u votuan islamikët për të ardhur në pushtet?

“Edhe islamizmi mund të prodhojë demokraci!”. Kjo ishte mënyra në të cilën shtypi e titulloi me entuziazëm fillimin e pranverës arabe. Pjesërisht, media perëndimore doli shpejt në përfundimin se vendet arabe ishin në prapun e një ndryshimi të shpejtë në një përqafim gjithëpërfshirës të demokracisë me të drejtat dhe liritë civile - madje mundësisht në një shoqëri liberale. Në fund, u bë e qartë pas zgjedhjeve parlamentare në Egjipt në vitin 2012 se ky ishte një keqperceptim nga media: të paktën në Egjipt, thirrja për liri dhe fundi i tiranisë nuk ishin të ngjashme me dëshirën për përqafimin e një sistemi ligjor dhe qeveritar shekullar (laik) dhe një ndarje të fesë dhe shtetit sipas modelit perëndimor. Nga ana tjetër: më shumë se 70% e votave në Egjipt shkuan për partitë islamike të tilla si Vëllazëria Myslimane, dhe për partinë islamike ekstremiste Drita e Selefistëve - edhe në qoftë se nuk mund të dalim në përfundimin se këta 70% e votuesve ishin islamikë, shumë prej tyre po zgjidhnin vetëm për një alternativë ndaj regjimeve autoritare të së shkuarës. Por përqafimi i një qeverie dhe i një sistemi ligjor i cili të mund të emërtohej si shekullar (laik) qëndronte në një distancë shumë të largët. Zhvillimi në Tunizi nuk është po aq dramatik, por në zgjedhjet e vitit 2011 të partisë islamike Ennahda në drejtimin e Rashid al-Ghannouchi për të drejtuar një qeveri koalicioni, së pari kishte ngritur shqetësime që orientimi i Tunizisë mund të ndryshonte fare pak nga ai i Egjiptit. Por qëndron pyetja: përse popullsitë egjiptiane dhe tuniziane nuk e menduan që në krye të

herës, se disa politikanë të orientuar më shumë si shekullarë (laikë) do t'u shërbenin më mirë atyre?

Për ta shpjeguar këtë çështje, duhet të kemi parasysh se vlerësimi i rrethanave do të variojë shumë nga ato në Lindjen e Mesme. Si rregull i përgjithshëm, ne evropianët e shohim Egjiptin si një vend “islamik”, i cili prej kohësh është ndikuar nga urdhërimet e islamizmit dhe ato të ligjit të shariatit në legjisllacionin e tij. Duke marrë parasysh këtë gjë, nga këndvështrimi ynë, faktori “islamizëm” nuk mund të veçohet në mënyrë efektive nga shtypja e njerëzve në dekadat e fundit. Nga ana tjetër, shumë njerëz në Lindjen e Mesme do theksonin, përkundrazi, se regjimi i mëparshëm egjiptian nën presidentin Hysni Mubarak datonte që nga periudha e luftës së ftohtë dhe nuk ishte aspak një regjim islamik. Ata do të theksonin se grupet islamike në më të mirën e tyre u toleruan në dekadat e fundit dhe shumë të tjerë u shtypën rëndë. Për më tepër, legjisllacioni i Egjiptit u orientua vetëm kundrejt ligjit të shariatit në disa fusha, edhe nëse kushtetuta e Egjiptit i drejtohej ligjit të shariatit në një parim gjithëpërfshirës. Për këtë arsye, shumë njerëz në Egjipt kanë prirjen që të refuzojnë të pranojnë se ata jetonin në një “shtet islamik” para revolucionit. Megjithatë, ata jetonin në një shtet i cili i privonte ata nga të drejtat dhe liritë themelore civile, i sfidonte të drejtat e njeriut dhe ato të grave dhe lejonte shumë qytetarë që në mënyrë arbitrare të bëheshin viktime të dhunës, poshtërimit dhe të mohimit të lirisë. Meqenëse si rregull, islamizmi i myslimanëve besimtarë është konsideruar si një sinonim për drejtësinë dhe për një sasi të kënaqshme të të drejtave dhe lirive të njeriut, shumë njerëz ia veshën mangësitë e dukshme në Egjipt “një nivel shumë të ulët” të islamizmit dhe jo “një nivel shumë të lartë” të tij. Diçka për t'u marrë parasysh, është trendi i përgjithshëm i islamizimit në rritje të shoqërive islamike në Afrikën e Veriut dhe Azi gjatë 30 viteve të fundit. Si rrjedhim, udhëheqësit si Hysni Mubarak në Egjipt apo Ben Ali në Tunizi, ardhja në pushtet e të cilëve ndodhi në kohën e konfliktit Lindje-Perëndim, nuk mendohej se ishin “islamikë” në aspektin e të qenit të drejtë dhe të ligjshëm. Më saktë, ato gjykohehin nga shumë prej qytetarëve të tyre sikur ishin shekullarë (laikë). Në të vërtetë, janë përshkruar madje dhe si të pafë nga disa persona.

Duhet pasur parasysh se shoqëritë perëndimore dhe të drejtat dhe liritë e tyre civile nuk janë në asnjë mënyrë unike dhe nuk dëshirohen nga një shumicë njerëzish. Shumë persona në Lindjen e Mesme e shohin Perëndimin sikur ka një qasje armiqësore karshi islamizmit dhe sikur ka devijuar nga ana morale. Luftërat e zhvilluara së fundmi në Irak dhe në Afganistan u kanë treguar atyre se perëndimi i çmon politikën e tij dhe të drejtat e njeriut përmes një standardi të dyfishtë në vetë interesat e tij ekonomike. Për këtë arsye, nuk është surprizuese që një shumicë e popullsisë vendosi në kutitë e votimit për një qeveri me një orientim më të theksuar ndaj islamizmit. Për më tepër, lëvizjet islamike dhe islamiste, me Vëllazërinë Myslimane Egjiptiane si një shembull të kësaj të dytës, i kanë ofruar të varfërve mbështetje sociale përgjatë dekadave. Në një vend në të cilin asistencë publike, kujdesi shëndetësor dhe programet arsimore janë shpesh të pamjaftueshme, programet bamirëse gjejnë një jehonë të gjerë.

C. A po lindin demokraci në Lindjen e Mesme?

Pas revolucionit, në Egjipt dhe në Tunizi u mbajtën zgjedhjet e lira. A mund të dalim në përfundimin nga ky fakt se demokracia ka ardhur tashmë në skenën e Lindjes së Mesme? Zor se mund të ketë ndodhur kjo gjë. Dhe prapëseprapë është e natyrshme për shumë njerëz në Lindjen e Mesme se besimi i tyre islam nuk është në përputhje me dëshirën që ata kanë për të pasur sa më shumë të drejta dhe liri civile. Sipas nocionit që kanë shumë njerëz në Lindjen e Mesme, islamizmi dhe demokracia mund të bashkohen në të vërtetë, pasi një sistem qeveritar dhe ligjor i karakterizuar nga shekullarizmi, sipas pikëpamjes së tyre, nuk është as një garantues dhe as një kusht i demokracisë. Përvojat e tyre me qeveri të karakterizuara nga shekullarizmi në dekadat e fundit i kanë konfirmuar ata persona në këtë pikëpamje. Dhe nëse është përcaktuar prej tyre se Kurani dhe tradita islame (raportet lidhur me veprimet dhe thëniet e Muhamedit si edhe të pasardhësve të tij të menjëhershëm) nuk mbartin udhëzime të detajuara për një sistem qeverie, të tillë që burimet e islamizmit të mos ofrojnë dot as themelin për një kushtetutë dhe as një sistem ligjesh, atëherë kjo është plotësisht me vend. Përse islamizmi dhe demokracia nuk duhet që të jenë në gjendje të bashkëpunojnë?

Edhe sikur disa udhëheqës islamikë të zgjedhur, si për shembull Vëllazëria Myslimane në Egjipt, të mos kenë devijuar kurrë nga manifesti dhe programi bazë i tyre përgjatë 85 viteve të ekzistencës së tyre, i cili është të sjellë zbatimin e plotë të ligjit të shariatit (përfshirë ndëshkimet trupore të ashpra), shtrohet pyetja nëse dëshirojnë ta moderojnë këtë pretendim dhe nëse dëshirojnë ta zbatojnë ligjin e shariatit në tërësinë e tij. Shumica e njerëzve me siguri po shpresonin për një qeveri islamike të zbutur e cila do t'u jepte atyre më shumë drejtësi, dinjitet njerëzor, dhe liri për vetë-zhvillim. Shumica e egjiptianëve nuk dëshirojnë të jetojnë në një shtet shariatit. Ata nuk dëshirojnë ardhjen e një force policie fetare dhe as ndëshkimin e prerjes së dorës për kryerjen e një vjedhjeje. Megjithatë, si do duken struktura politike kundrejt kësaj? A do të qëndrojnë në fuqi kufizimet aktuale mbi poligaminë dhe a do të jenë në gjendje gratë t'i mbrojnë të drejtat e tyre që kanë pasur deri më tani? Për shembull, a do jenë në gjendje gratë të mbrojnë të drejtën e tyre për fillimin e një divorci? Të drejtat që gratë kanë pasur deri më tani shihen si jo-islamike në sytë e shumë islamikëve. Cilat të drejta gëzojnë minoritetet në një shtet të udhëhequr nga islamistë? Ku përfundojnë të drejtat dhe liritë civile? Si shihet e ardhmja e lirisë së besimit?

Një bashkësi e caktuar e çështjeve problematike në lidhje me islamizmin ekziston në faktin se së jashtmi, ligji lidhet shumë ngushtë me teologjinë. Një formë e ligjit, e karakterizuar veçanërisht nga shekullarizmi, është interpretuar nga shumë islamistë, brenda dhe jashtë qeverisë, si një tradhti ndaj islamizmit. Egjiptianë të tjerë, të cilët kanë frikë se liritë e tyre mund të humbasin në një qeveri islamiste, kanë bërë thirrje për një model shekullar të qeverisë dhe një përbërje prej shoqërie civile. Por edhe mes tyre, jo domosdoshmërisht ka qenë mendimi i një rendi liberal me liri gjithëpërfshirëse fetare dhe një mungesë e trysnisë shtetërore. Aktualisht, ata nuk janë as një shumicë e cila të favorizojë një model shekullar shteti dhe opozita është e fragmentarizuar. Për më tepër, pasi kanë marrë papritur liritë, qytetarë të tillë nuk kanë qenë në gjendje që të organizoheshin mjaftueshëm në një kohë të shkurtër deri në zgjedhje, ndërkohë që Vëllazëria Myslimane kishte një rrjet prej 85 vitesh dhe për shumicën e popullsisë njihej si mik në kohë nevojë.

A është e mundur që ligji i shariatit të zbatohet nën një qeveri aktuale

islamiste, por që të interpretohej në mënyrë të moderuar? A mundet të jetë ai themeli për besimin dhe jetën për njerëzit dhe një standard për rendin socio-politik pa formuar një shtet sheriati, si për shembull në Arabinë Saudite dhe në Iran? Që kjo gjë të jetë e vërtetë, është i nevojshëm një vështrim historik i ligjit të shariatit, i cili, për shembull do i ndante përmbajtjet e tij në elemente përjetësisht të vlefshëm (p.sh. urdhërime në lidhje me agjërimin dhe lutjen, të cilat janë gjithashtu përbërës të kuadrit ligjor të ligjit të shariatit) dhe përbërës të cilët janë historikisht të kufizuar në vlefshmërinë e tyre (p.sh. kodi penal). Studiues të caktuar myslimanë, si për shembull Abdullahi an-Na'im (lindur më 1946), i cili jep mësim në Shtetet e Bashkuara dhe vjen nga Sudani, në të vërtetë kanë sugjeruar një kufi të ditëve të sotme lidhur me vlefshmërinë e kodit penal islamik si një rrugë drejt një islamizmi i cili është human dhe në gjendje të ekzistojë në paqe. Megjithatë, deri më tani studiuesve të tillë nuk u është dhënë një dëgjese nga organizmi teologjik, e jo më të gjejnë grupime mbështetëse. Për një trajtim nga perspektiva e historisë për sa i përket përbërësve penalë dhe socio-politikë të ligjit të shariatit, duhen prodhuar modele të reja interpretimi, me ndihmën e të cilëve ligji i shariatit të mund të pajtohet me liritë civile dhe të drejtat e njeriut. Në të vërtetë, ligji i shariatit është parimisht fleksibël dhe i interpretueshëm, por interpretimi i tij themelor është në masë të madhe i caktuar pasi deri më sot ajo që konsiderohet si detyruese është kuadri interpretues i studiuesve të ligjit deri në shek. e 10-të. Sipas kësaj, nuk ishte për shembull, e mundur që të arsyetohej shfuqizimi i poligamisë, barazia ligjore e burrave dhe grave apo barazia ligjore e myslimanëve dhe jomyslimanëve.

D. Pika konflikti ndërmjet sistemeve ligjore islamike dhe demokracisë

A janë në gjendje shoqëritë që janë të ndikuara nga islamizmi të jenë demokratike? Praktikisht, kjo nuk është se ka ndodhur. Por a qëndron arsyeja në “faktorin islam”, apo shkaqet janë kryesisht të një natyre politike dhe shoqërore? Njihet tashmë se për sa i takon të drejtave të njeriut dhe lirive civile, në shoqëri të karakterizuara nga islamizmi në Lindjen e Mesme, realiteti është i hidhur. A është arsyeja “një nivel shumë i ulët” islamizmi

dhe pasojat shkojnë pas tek keqpërdorimi i pushtetit dhe tek mekanizmat e shtypjes? Apo mos vallë është e vërtetë që islamizmi duhet parë si shkak i mungesës së theksuar të të drejtave të njeriut?

Në këtë kontekst, është e rëndësishme që të përkufizojmë se çfarë kuptohet me termin “islamizëm”. Për shembull, a është thjesht anëtarësimi që shumica e popullsisë ka tek një religjion i caktuar, fetarizmi tradicional i shumicës së njerëzve, rendi shoqëror i karakterizuar nga islamizmi, ligji civil i ndikuar nga ligji i sheriatit, apo është referimi që i bëhet në kushtetuta nga shumica e vendeve në rajonin e ligjit të sheriatit si burim i të gjithë legjisllacionit?

Turqia përfaqësonte një rast të veçantë në Lindjen e Mesme me orientimin e saj demokratik derisa gjërat nisën të ndryshonin. Për këtë arsye, shumë shpresa për një Lindje të Mesme të orientuar për nga demokracia, ishin të drejtuara për tek Turqia. Ajo shërbente si një model shembullor, si një nga vendet e karakterizuara nga islamizmi me një qeveri islamike të moderuar. Ekonomia po lulëzonte dhe po bëhej progres në çështje të të drejtave të njeriut dhe lirisë së besimit. Sot, ndryshime të konsiderueshme në lidhje me të drejtat dhe liritë e njeriut janë bërë të dukshme.

Një dallim vendimtar ndërmjet Turqisë dhe vendeve arabe qëndron në qasjen e marrë ndaj ligjit të sheriatit. Ndodhi pothuajse një shekull më parë që Turqia u shkëput nga ligji i sheriatit si sistem ligjor në pragun e formimit të Republikës Turke më 1923 - 1924. Ajo prezantoi një lloj ligji martesor dhe të familjes i cili karakterizohej krejtësisht nga nocione shekullare (laike) sipas modelit të ligjit civil zviceran. Është për këtë arsye që Turqia është i vetmi vend në Lindjen e Mesme në të cilin poligamia është e ndaluar me ligj. Vetëm në Tunizinë e shekullarizuar në masë, shohim se poligamia u ndalua vetëm në mesin e shekullit të 20-të. Në ligjin penal, ligji i sheriatit nuk ka kuptim, dhe nuk ka sanksione ligjore për personat që largohen nga islamizmi. Kjo është e vërtetë edhe në qoftë se një person që largohet nga islamizmi duhet të presë një diskriminim të ashpër në sferën shoqërore. Ky zhvillim, i cili është specifik për Turqinë që prej viteve 1920, është në dukje i paimagjinueshëm për vendet arabe në kohën aktuale: Kur presidenti Rexhep Taip Erdogan, me rastin e vizitës së tij në Egjipt në fund të vitit 2011, pro-

movoi një shtet shekullar (laik) me ndarje të shtetit dhe fesë, ai hasi shumë kritikizëm dhe refuzim nga pala egjiptiane.¹

A mundet “islamizmi”, ose e thënë më konkretisht, a mundet një sistem ligjor i formuar nga feja, e cila është e prirur ndaj normave fetare për autoritetin e ligjit të tij civil, të garantojë të drejta dhe liri civile të barabarta ndaj të gjithë njerëzve apo madje të mundësojë një ndryshim paqësor pushteti pas një votimi shumice? “Islamizmi” si diçka e ushtruar privatisht apo si një strukturë etike vlerash, zor se do jetë në gjendje ta kundërshtojë demokracinë. Nuk ka arsye për të hamendësuar se praktikimi i islamizmit si një fe, për shembull përmes lutjes dhe agjërimit, duhet të qëndrojë në mospërputhje të papajtueshme me demokracinë. Megjithatë, kjo vlen vetëm në lidhje me islamizmin si fe personale dhe jo në lidhje me islamizmin si sistem ligjor që përcakton ligje, vlera dhe norma. Kurdoherë që ligji i sheriatit modelon ligje, rendin shoqëror, dhe sundimin e drejtësisë, nuk ka për të pasur të drejta civile gjithëpërfshirëse të lejuara në aspektin e Deklaratës Universale mbi të Drejtat e Njeriut të Kombeve të Bashkuara e vitit 1948. Arsyeja për këtë është se sipas arsyetimit tradicional, ligji i sheriatit nuk mund t’i akordojë të drejta të barabarta burrave dhe grave, as myslimanëve dhe jomyslimanëve, as të konvertuarve nga islamizmi dhe ateistëve. Për këtë arsye, në lidhje me një shoqëri islamike ku normat e sheriatit modelojnë sistemin ligjor, ekzistojnë vështirësi të mëdha përgjatë rrugëtimit tek demokracia. Kjo vlen për sferat e ligjit martesor dhe të familjes, në lidhje me të drejtat gjithëpërfshirëse të njeriut dhe veçanërisht sferat e lirisë së mendimit, lirisë së ndërgjegjes dhe lirisë së besimit.

Të drejtat e njeriut dhe liritë civile

Me qëllim që të parandalojmë shfaqjen e një pamjeje të njëanshme, duhet theksuar se ka shumë organizata dhe individë të cilët po përpiqen ta përmirësojnë situatën e të drejtave të njeriut në vende të modeluara nga islamizmi. Herë pas here, këto përpjekje janë duke u bërë në kushte shumë të vështira. Ekspertë ligjorë, intelektualë, shkrimtarë dhe gazetarë me shumë

¹ Shih, për shembull, vlerësimin e fondacionit Konrad-Adenauer-Stiftung, “Nur wenige Ägypter teilen Erdogans Haltung.” (përkthimi: “Ka vetëm pak egjiptianë të cilët bashkohen me qëndrimin e Erdoganit.”) <http://www.kas.de/wf/de/33.29819/> (faqe interneti e vizituar më 18 dhjetor 2012).

përkushtim parashikojnë një orientim të ri në debatin për të drejtat e njeriut dhe për demokracinë, ndërsa të tjerë mbrojnë një mënyrë praktike drejt një përmirësimi të situatës së të drejtave të njeriut. Këta të fundit e bëjnë publikisht këtë gjë - në ditët e sotme me anë të internetit - duke i vënë theksin abuzimit me pushtetin, tiranisë dhe akteve konkrete të padrejtësisë. Puna e tyre shtrihet edhe në asistencë ndaj atyre personave që janë ndikuar nga kjo gjë (viktima të torturës, të burgosur, viktima të akteve arbitrare), si edhe për rritjen e ndërgjegjësimit publik. Ekzistojnë disa qindra organizata për të drejtat e njeriut me prirje të ndryshme, me përmasa dhe me burime financiare të ndryshme, si dhe me mënyra të shumanshme funksionimi, të cilat zakonisht funksionojnë përmes qeverive përkatëse dhe ndjekin qëllime të larmishme përballë pengesave të mëdha, në vende të modeluara nga islamizmi. Organizata të mëdha dhe të mirënjohura janë, për shembull, Organizata Arabe për të Drejtat e Njeriut (AOHR), e cila u themelua më 1 dhjetor 1983 në Limasol, Qipro. Kjo organizatë, e cila sot i ka zyrat e saj në Kajro, shërben si organizatë simotër e disa organizatave rajonale për të drejtat e njeriut. Këto janë degë dhe organizata partnere të AOHR të cilat janë themeluar në Marok, Algjeri, Tunizi, Bahrejn, Kuvajt, Liban dhe Jemen.² Qëllimi i AOHR është mbrojtja e të drejtave të njeriut për të gjithë banorët e vendeve arabe mbi bazën e Deklaratës Universale të të Drejtave të Njeriut. Në fokusin e punës së tyre janë veçanërisht ata persona të cilët, sipas përkufizimeve të bëra nga Kombet e Bashkuara, janë të burgosur padrejtësisht, ose kërcënohen të pësojnë, apo kanë pësuar kufizime dhe forma të shtypjes për shkak të fesë, gjinisë, bindjeve politike, racës, ngjyrës, apo gjuhës së tyre. Puna e AOHR përqendrohet në përpjekjet për t'i liruar të burgosurit politikë, për t'i mbrojtur ata, për të mbështetur anëtarët e familjeve të tyre dhe aty ku nuk është e mundur, të bëhet ndërhyrja e menjëhershme, të mbikëqyren dhe të dokumentohen shkeljet e të drejtave të njeriut përmes botimeve, konferencave dhe seminareve.³ Një tjetër organizatë e madhe është Organizata Egjiptiane

2 Carsten Jürgensen, "Die Menschenrechtsdebatte," në Sigrid Faath (ed.), *Politische und gesellschaftliche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost* (Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2004), fq. përkatëse. 295-318, këtu, fq. 296.

3 Shih përshkrimin e vetë atyre: The Arab Organization for Human Rights: <http://www.aohr.net/> (faqe interneti e vizituar më 18 dhjetor 2012).

për të Drejtat e Njeriut (EOHR), një prej organizatave jo-qeveritare më të vjetra që bashkëpunon me OKB-në. Organizata EOHR me lidhje globale, e përdor mundësinë për të ushtruar funksionin e një rojtari për mbrojtjen e të drejtave të njeriut në Egjipt dhe mbron në mënyrë aktive përmbushjen e të drejtave të njeriut.⁴ Megjithatë, vetëm pas një beteje të fortë, EOHR arriti që të merrte miratim shtetëror nga Ministria Egjiptiane e Punëve Shoqërore në vitin 2003; ajo u bë një organizatë jo-qeveritare ligjërish funksionale vetëm pas 18 vitesh nga themelimi i saj. EOHR i është përkushtuar çështjes së dokumentimit të shkeljeve të të drejtave të njeriut në Egjipt, pavarësisht nga identiteti i viktimës dhe nga shkaktari, si edhe dokumentimit të akuzave, edhe kur pala përgjegjëse për shkeljen e të drejtave të njeriut është një përfaqësues i shtetit apo në ato raste në të cilat përfshihen individë privatë. EOHR raporton për raste të dokumentuara të torturave dhe abuzimit dhe një fokus tjetër i aktivitetit të EOHR-së është dokumentimi i diskriminimit ndaj grave dhe mbështetja e refugjatëve. Për më tepër, përmes punës së marrëdhënive me publikun, EOHR ka si qëllim që të shkaktojë ndërgjegjësim publik të problemit në fjalë, dhe duke rekrutuar partnerë nga institucionet publike, ka si qëllim të fitojë mbështetës për kauzën e saj. EOHR përmend se një prej qëllimeve të saj është që “të reformojë kushtetutën dhe legjislacionin egjiptian” në mënyrë që të arrijnë dakordësime me konventat ndërkombëtare të të drejtave të njeriut dhe të ushtrojë trysni për një sistem të pavarur gjyqësor, si edhe shfuqizimin e diskriminimit me bazë të përkatësisë fetare.⁵ Është e dukshme nga kjo, se EOHR e ka njohur problemin aktual në sistemin ligjor të Egjiptit të prirur nga feja i cili është i rrënjosur tek ligji i sheriatit. Në rast se kjo nën-strukturë normash dhe vlerash nuk mbulohet, ose të paktën nuk rafinohet në rëndësinë e saj përmes historifikimit të zbatimit të saj, do jetë me vështirësi të madhe që të drejtat e njeriut dhe liritë civile të marrin hapësirë të madhe në shoqërinë egjiptiane ku këto nuk ofrohen nga ligji i sheriatit.

4 Shih përshkrimin e vetë atyre: The Egyptian Organization for Human Rights: <http://en.eohr.org/> (faqe interneti e vizituar më 18 dhjetor 2012).

5 <http://en.eohr.org/about/> (vizituar më 18 dhjetor 2012).

Deklarata islamike për të drejtat e njeriut

Ka edhe një aspekt tjetër i cili po ecën paralel me këto organizata të të drejtave të njeriut: janë organizatat islamike për të drejtat e njeriut të cilat në fakt më së shumti merren me të sfiduarit e të drejtave, sesa me garantimin e tyre. Në të vërtetë, nuk ka një deklaratë islamike për të drejtat e njeriut e cila të ketë marrë njohje ndërkombëtare në vendet e modeluara nga islamizmi apo e cila të jetë hedhur në tekste konkrete ligjore dhe për rrjedhojë ka një efekt detyrues sipas ligjit ndërkombëtar, siç kemi të bëjmë me Deklaratën Universale për të Drejtat e Njeriut (të shpallur në vitin 1948) nga Kombet e Bashkuara. Një sërë deklaratash islamike për të drejtat e njeriut kanë marrë një rëndësi më tepër sesa thjesht rajonale. Mes tyre, janë dy deklaratat e cilat janë veçanërisht të njohura; e ashtuquajtura Deklarata e Kajros mbi të Drejtat e Njeriut e cila daton që prej vitit 1990⁶, si edhe Deklarata Universale Islamike e të Drejtave të Njeriut, e miratuar në vitin 1981.⁷

Deklarata Universale Islamike e të Drejtave të Njeriut, e datës 19 shtator 1981, buron nga pena e Këshillit Islamik të Evropës, një organizatë jo-qeveritare me seli në Londër. Këshilli Islamik i Evropës, duke qenë se është një institucion privat, nuk mund të pretendojë ndonjë lloj forme të ndjekjes. Deklarata lindi pas një iniciative të familjes mbretërore saudite dhe iu nënshtrua pjesëmarrjes me ndikim të studiuesve të cilët vinin nga Sudani, Pakistani dhe Egjipti.⁸ Cilido që e studion tekstin e këtij dokumenti, fillimisht do të ketë mbresa nga fakti se kjo deklaratë u hartua për myslimanët (*Prandaj ne, si myslimanë, të cilët besojmë ...*). Këtu shikohet se të drejtat e njeriut gjurmohen në islamizëm në një mënyrë jolineare dhe arsyetohen nga islamizmi, si edhe pretendohen nga islamizmi. Qysh në fillim, në pjesën e parathënies, gjendet kjo shprehje: *“Islamizmi i dha njerëzimit një kod ideal të të drejtave të njeriut, 14 shekuj më parë. Këto të drejta kanë si synim*

6 Shih tekstin: <http://www.dailytalk.ch/wp-content/uploads/Kairoer%20Erklaerung%20der%20OIC.pdf> (faqe interneti e vizituar më 18.12.2012).

7 Shih tekstin: <http://www.way-to-allah.com/dokument/Internationale%20Menschenrechte-Deklaration%20im%20Islam.pdf> (faqe interneti e vizituar më 18 dhjetor 2012).

8 Sipas Anne Duncker, *Menschenrechte im Islam: Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte* (Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, 2006), fq. 27.

dhënien e nderit dhe të dinjitetit njerëzimit dhe eliminimin e shfrytëzimit, shtypjes dhe padrejtësisë . ”⁹

Në të gjithë përmbajtjen, islamizmi paraqitet në mënyrë absolute si “feja e vërtetë,” ku vetëm nën drejtimin e tij, është e mundur që arsyeya njerëzore të ndërveprojë me këtë jetë. Për më tepër, parathënia thekson paprekshmërinë e ligjit të sheriatit dhe faktin se ligji i sheriatit nuk mund të shfuqizohet, detyrën e udhëheqësve për ta zbatuar ligjin e sheriatit, nevojën për një shoqëri homogjene, e cila do të bëhet realitet kur të gjithë të shpallin devotshmëri fetare (ndaj fesë islame), si edhe garancinë për “siguri, dinjitet dhe liri ... me kufijtë e përcaktuar nga Ligji” për çdo individ. Kjo gjë do të bëhet realitet përmes zbatimit të plotë të ligjit të sheriatit. 23 nenet që pasojnë, janë gjithashtu një çështje e shpjegimit me më shumë hollësi për formën e jetës e cila bazohet vetëm mbi ligjin e sheriatit. E drejta e jetës dhe e lirisë (nenet 1 dhe 2) dhe barazia e të gjithë njerëzve (neni 3) janë tema të rëndësishme. (Në përkthimin gjerman të deklaratës, u shtua neni 3 që barazia, gjithsesi, është e kufizuar duke theksuar se “devocioni” - gjë e cila nënkupton përkatësi në islam - i mundëson një individ që të ketë prioritet mbi një tjetër. Kjo nënkupton se këtu kemi hierarki brenda njerëzimit sipas përkatësisë fetare.) Neni 4 u jep të gjithë individëve të drejtën që të gjykohen “në përputhje me Ligjin” dhe të refuzojnë gjithçka që e kundërshton ligjin, gjë e cila në këtë rast nënkupton ligjin e sheriatit. Në nenin 11, trajtohet çështja e pjesëmarrjes në jetën publike, përmes së cilës të gjithë myslimanëve iu jepet e drejta që “të marrin poste publike ... sipas Ligjit.” Përkundrazi, mund të kufizohet që jo-myslimanët ose të kufizohen në aksesin e tyre ndaj posteve të tilla ose t’u refuzohet e drejta që të marrin poste të tilla. Neni 12 garanton liritë e besimit, mendimit dhe fjalës, të cilat po ashtu kufizohen nga dispozitat përkatëse të sheriatit. Si rrjedhim, të kërkuar një besim i cili nuk është islami, është diçka e ndaluar. Aty dënohet largimi nga islamizmi dhe madje persekutohet ky veprim. E njëjta gjë vlen përgjithësisht ndaj sjelljes së pahijshme ndaj shtetit, autoriteteve dhe fesë (islame): “*Askush, gjithsesi, nuk është i lejuar*

⁹ *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam (Deklarata Universale Islamike e të Drejtave të Njeriut)* http://www1.umn.edu/humanrts/instree/islamic_declaration_HR.html (faqe interneti e vizituar më 17.08.2015), fq. 1.

që të përhapë dëshmi të rreme apo të qarkullojë raporte të cilat mund të prishin qetësinë publike, apo të përfshihen në shpifje, aludime apo në sulme denigruese ndaj njerëzve të tjerë.”

Një deklaratë akoma dhe më e njohur, Deklarata e Kajros mbi të Drejtat e Njeriut, u miratua më 4 gusht 1990, nga 45 ministra të jashtëm nga një total prej 57 vendesh anëtare të Organizatës së Bashkëpunimit Islamik (OIC).¹⁰ Organizata e Bashkëpunimit Islamik u themelua më 25 shtator 1969 në Rabat. Ditën pas miratimit të deklaratës së mësipërme, më 5 gusht 1990, ajo iu dorëzua Komisionerit të Lartë për të Drejtat e Njeriut në Kombet e Bashkuara.¹¹ Deklarata e Kajros mbi të Drejtat e Njeriut deklaroi se ligji i sheriatit është i vetmi themel i garantimit të të drejtave të njeriut. Mbi këtë dhe përtej kësaj, Deklarata e Kajros i refuzoi deklaratat perëndimore të të drejtave të njeriut, të tilla si Deklarata Universale e të Drejtave të Njeriut e vitit 1948, si një strukturë judeo-e krishterë e ligjeve shekullare dhe njerëzore. Deklarata e Kajros mbi të Drejtat e Njeriut nuk e trajtoi tolerancën dhe njohjen e jomyslimanëve në një mënyrë të drejtpërdrejtë. Më saktë, është një thirrje për dominim islamik, i cili arsyetohet nga zbulesa e islamizmit. Kjo bëhet e qartë në parathënie, e cila thekson, në përputhje me suren 3.110 se “... komuniteti islamik (*Ummah - komuniteti mbarë-botëror islamik*) të cilin Perëndia e bëri kombin më të mirë ... i ka dhënë njerëzimit një qytetërim universal dhe të mirë-ekuilibruar”¹² Parathënia shpjegon se Organizata e Bashkëpunimit Islamik dëshiron të kontribuojë në mënyrë që njerëzit të kenë “*të drejtën e një jete dinjitoze në përputhje me sheriatin islamik*” - gjë e cila menjëherë lind pyetjen, nëse një jetë e cila nuk është në përputhje me ligjin e sheriatit mund të quhet në të njëjtën mënyrë “*jetë dinjitoze.*” Në përfundim, parathënia nënvizon karakterin hyjnor dhe të përjetshëm të sheriatit. Si rrjedhim, paralajmërohet se në islam të drejtat dhe liritë e dhëna as nuk mund të anulohen, as nuk mund të dhunohen e as nuk mund të mos

¹⁰ Organizata e Bashkëpunimit Islamik lidhet ngushtë me Ligën e Botës Arabe në Mekë (http://www.muslimworldleague.org/mwlbwbsite_eng/index.htm) (faqe interneti e vizituar më 18 dhjetor 2012).

¹¹ Sipas Anne Duncker, *Menschenrechte im Islam*, fq. 62.

¹² *Kairoer Erklärung der Menschenrechte (Deklarata e Kajros mbi të Drejtat e Njeriut në Islam)* <http://www.oic-oci.org/english/article/human.htm> (faqe interneti e vizituar më 17.08.2015), fq. 1.

konsiderohen pasi ky është “një mëkat i neveritshëm.”¹³ Në nenet 24 dhe 25 të Deklaratës së Kajros, parimi më i lartë për interpretimin e deklaratave për të drejtat e njeriut sqarohet: “*Të gjitha të drejtat dhe liritë të përcaktuara në këtë deklaratë i nënshtrohen shariatit islamik (neni 24), dhe në nenin 25 theksohet më në përgjithësi: “Sheriati islamik është i vetmi burim reference për shpjegimin apo sqarimin e ndonjërit prej neneve të kësaj deklaratë.”*

Ky parim interpretimi i natyrës superiore të ligjit të shariatit është i qartë në 23 nenet e tjera të Deklaratës. Kështu që, në nenin 1 theksohet se të gjithë njerëzit janë “*të barabartë në raport të dinjitetit bazë njerëzor dhe detyrimeve dhe përgjegjësiive bazë.*” Megjithatë, ajo që të habit është fakti që nuk përmenden të njëjtat të drejta si ato të përmendura në Deklaratën Universale të të Drejtave të Njeriut të vitit 1948 të miratuar nga Kombet e Bashkuara. Për më tepër, Deklarata e Kajros e plotëson këtë gjë me pohimin se “*feja e vërtetë është garantuesi për mundësimin e një dinjiteti të tillë.*” Pyetja e menjëhershme që shtrohet këtu është nëse ky dinjitet mund të bëhet i mundur vetëm nëse “feja e vërtetë” (e islamizmit) do të pranohet. Të paktën kjo sugjerohet tek neni 1b, ku lexojmë, “*... askush nuk ka superioritet mbi një tjetër person përveçse mbi bazën e besimit dhe të veprave të mira.*” Besimi dhe veprat e mira emërohen në Kuran në pika të shumta si një karakteristikë e besimit të vërtetë (islam) dhe përmbushjes së detyrimeve (islame) të besimit (krahaso, për shembull, Suren 19:96). Në të njëjtën mënyrë, mbrojtja dhe integriteti i jetës njerëzore janë të kufizuara nga ligji i shariatit në nenin 2a: “*... është e ndaluar që të marrësh jetën e dikujt përveç një arsyeje të përcaktuar sipas shariatit.*”

Sipas ligjit të shariatit, për shembull, marrja e jetës së dikujt ofrohet në raste të kurorë-shkeljes dhe largimit nga besimi në islamizëm (apostazia). Në Deklaratën e Kajros, ligji i shariatit ngrihet mbi çdo legjisllacion tjetër njerëzor dhe merr prioritet mbi të. Në lidhje me barazinë e grave, Deklarata e Kajros shpreh se grave nuk duhet t’u ndalohet martesë mbi bazën e “*kufizimeve me bazë racën, ngjyrën apo shtetësinë*” (neni 5). Zgjedhja e lirë e një partneri në martesë pavarësisht besimit të tij apo të saj nuk përmendet. Kjo pasqyron dispozitat e ligjit të shariatit, përkatësisht, që sipas

13 Po aty.

interpretimit klasik të ligjit të shariatit, një grua myslimane nuk lejohet të martohet me një burrë jomysliman. Për më tepër, vetëm thotë se gratë janë “*të barabarta me burrin në dinjitetin njerëzor*,” - por siç duket jo kur kemi të bëjmë me të drejtat, të cilat nuk janë të mundura sipas përcaktimeve të ligjit të shariatit. Kjo, për shkak të idesë se nën ligjin e shariatit - të paktën kur bëhet fjalë për interpretimin e tij tradicional dhe shumë të hollësishëm - nuk ka barazi për gratë për sa i takon ligjit për pronën, ligjit për martesën dhe ligjit për divorcin.

Ajo që është problematike për këto deklarata për të drejtat e njeriut, është natyra absolute e ligjit klasik të shariatit dhe ngritja e islamizmit në pozicionin e të vetmes fe të vërtetë dhe të vetmes rrugë të jetës. Formulimet e paqarta të cilat sqarojnë deklarata si qëllime, më shumë se si të drejta të detyrueshme, janë gjithashtu problematike. Njerëzit i marrin të drejtat vetëm mbi bazën e besimit të tyre fetar, iu japin të drejta të plota vetëm myslimanëve, dhe më shumë të drejta si burrë, sesa si grua. Një grua myslimane, nga ana tjetër, ka më shumë të drejta sesa një burrë jomysliman. Megjithatë, kur bëhet fjalë për lirinë e mendimit dhe lirinë e ndërgjegjes për një burrë mysliman, të drejtat e tij kufizohen ndjeshëm sipas ligjit të shariatit. Kur kemi të bëjmë me çështje të konvertimit në një fe tjetër, një individ humbet gjithashtu të drejtat e miratuara nga ligji i shariatit, në rast se ai dëmton shoqërinë përmes sjelljes së tij “të pahijshme”. Në të njëjtën mënyrë, të drejtat e njeriut, siç dhe janë përkufizuar, nuk mund t’u jepen në masën e tyre të plotë ateistëve dhe atyre personave që mendojnë ndryshe.

Pa asnjë dyshim që ka të drejta të rëndësishme të njeriut, të tilla si barazia e të gjithë njerëzve dhe barazia ligjore e burrave dhe e grave, të cilat mungojnë në të dyja këto deklarata. Në të njëjtën mënyrë, një pranim i përgjithshëm dhe gjithëpërfshirës i një lirie të plotë (duke përfshirë edhe lirinë negative - lirinë nga ndërhyrja e njerëzve të tjerë) të besimit dhe lirisë së ndërgjegjes, si edhe pranimin e lirisë së pamohueshme dhe publike të ushtrimit të një feje apo botëkuptimi, mungojnë tërësisht. Për më tepër, kjo gjë nuk është një pranim i të drejtave gjithëpërfshirëse civile, as i të drejtave për të formuar një vullnet politik, as e barazisë së të gjithë njerëzve përtej kufijve të “umës” (komunitetit të të gjithë myslimanëve). Çështje proble-

matike lidhur me këto deklarata kanë të bëjnë gjithashtu me ndëshkimet trupore. Shembuj të dekretuara në ligjin penal të shariatit janë gjymtimi i dorës dhe i këmbës në rastin e vjedhjes apo gjuajtja me kamxhik ose me gurë, përkatësisht, në rastin e kurorë-shkeljes dhe shkeljeve seksuale. Është e kotë që të kërkojmë dënim apo distancim ndaj këtyre elementëve. Në të vërtetë, këto forma ndëshkimi trupor aktualisht zbatohen vetëm në pak vende islamike. Megjithatë, pretendimi teorik për sa i përket vlefshmërisë së tyre, shprehet nga teologë të rëndësishëm në institutet islamike të mësimin të cilët kanë ndikim edhe në ditët tona. Si rregull i përgjithshëm, pretendimi ndaj vlefshmërisë së tyre vjen së bashku me kufizimin se ato mund të zbatohen vetëm në një vend me të vërtetë islamik. Për shkak të nevojës së një arsyeimi botëkuptimor për garantimin e të drejtave dhe lirive civile, lind pyetja se në çfarë mënyre udhëheqësit islamikë në Egjiptin e pas revolucionit (dhe në vende të tjera të Lindjes së Mesme) - të cilët, sipas orientimit të tyre në këtë kohë, duhen etiketuar si përkras të ligjit të shariatit - dëshirojnë që t'i modelojnë konkretisht politikat e tyre të të drejtave të njeriut dhe të gjinisë për sa i përket statusit të grave. Një përlligje për të drejta të barabarta dhe të drejta të lirive do të jetë e vështirë për ata në rast se i qëndrojnë një interpretimi klasik të ligjit të shariatit, por edhe distancimi nga këto norma në një qasje zyrtare apo publike është gjithashtu diçka shumë e vështirë, meqenëse një hap i tillë mund të konsiderohet si apostazi.

Të drejtat e grave

Të drejtat e grave, siç janë përkufizuar nga ligji i shariatit, shfaqin një problem kur shihen në një perspektivë ndërkombëtare të të drejtave të njeriut: ato jo vetëm që përkufizojnë pozicionin fetar të grave para Perëndisë; ato gjithashtu përfshijnë një listë udhëzimesh lidhur me pozicionin e tyre social, ligjin për pronën, dhe ligjin për martesën, të cilat e bëjnë statusin ligjor të barabartë, diçka të pamundur në shoqëri. Për këtë arsye, pyetja që duhet ngritur në lidhje me të drejtat e grave është nëse Egjipti, Tunizia, apo vende të tjera me qeveri të orientuara për nga islamizmi, duhet apo jo të vendosin për zbatimin e të drejtave të barabarta (duke bërë kështu hapa të qarta për t'u larguar nga ligji i shariatit me disa të drejta të grave) apo do të ndiqet një orientim të ashpër legjislativ për ligjin e familjes i cili buron

nga ligji i shariatit. Secili nga të dy vendimet mund të shkaktonte probleme për personat që janë në pushtet.

Ligji i shariatit në lidhje me çështje ligjore martesore, siç zbatohet aktualisht në ligjin civil egjiptian, e vendos në kod diskriminimin ligjor ndaj grave si një rend gjërash i përjetshëm dhe i dhënë nga Perëndia. Përveç kësaj, dispozitat e shariatit për martesën dhe familjen lidhen me norma kulturore lokale dhe tradita të themeluara. Ato kanë qenë pjesërisht të rrënjësura në shoqërinë tribale arabe dhe janë integruar në fenë e islamizmit teksa ajo u zhvillua. Për rrjedhojë, shumë norma të pranuar përgjithësisht të sjelljes janë një përzierje kulture, feje dhe tradite.

Ligji martesor dhe i familjes, duke qenë se këto janë ndikuar nga ligji i shariatit, nuk i japin grave përparësi në shumë mënyra të ndryshme. Për shembull, shikojmë se është e drejta e një burri që të ndëshkojë gruan e tij duke e neglizhuar apo duke e ndëshkuar në rastin e mosbindjes. Kjo është rrënjësuar në Suren 4:34 dhe sipas opinionit mbizotërues, është diçka e pranuar nga teologët bashkëkohorë dhe madje e pranuar masivisht nga shoqëria. Përveç një statusi në disavantazh në ligjet për pronën dhe për sa i përket të drejtës për dhënie të dëshmisë, një grua është gjithashtu në një status më të ulët se një burrë kur kemi të bëjmë me ligjin martesor, ligjin për divorcin dhe kujdestarinë e familjes. Sipas opinionit mbizotërues, Kurani i lejon një burri të martohet me deri në katër gra dhe të ketë një numër të pacaktuar konkubinash (Surja 4:3). Ndonëse procedurat tradicionale të divorcit ia lejojnë burrit që ta divorcojë gruan e tij duke shprehur një frazë të veçantë divorci (“Unë të divorcoj”), pa i kërkuar arsyetim apo procedurë gjyqare, janë disa vende myslimane të cilat e kanë bërë këtë proces më të vështirë duke futur një përpjekje ligjore të pajtimit. Nga ana e saj, gruaja, i kërkohet gjithsesi një procedurë gjyqare për divorc dhe mund të marrë një divorc në qoftë se është në gjendje që të tregojë sjellje të rënda nga ana e burrit. Për më tepër, një divorc shpeshherë e lë atë në nevojë, meqenëse burri i saj në shumicën e rasteve duhet t’i paguajë mbështetje financiare për disa muaj. Shpeshherë asaj i merren edhe fëmijët, të cilët sipas ligjit të shariatit, i përkasin gjithmonë familjes së babait pasi kanë kaluar periudhën e foshnjërisë.

Përse ka qenë kaq e vështirë për të drejtat e grave, të drejtat e barabarta

për të gjithë individët dhe liritë civile që të themelohen në shumë vende të ndikuara nga islamizmi deri më tani? Lëvizjet e grave në disa vende arabe kanë luftuar guximshëm për progres dhe kanë bërë të mundur disa arritje: duke rritur moshën e martesës, duke e bërë më të vështirë divorcin dhe duke e bërë më të vështirë për burrin që të ketë disa gra. Njëkohësisht, ekziston një pengesë kudo ku ligji i shariatit konsiderohet burimi i ligjit civil dhe i ligjit martesor ose i ligjit të familjes, qoftë në kushtetuta apo në legjislacion. Si rrjedhim, në Egjipt është përcaktuar, për shembull që një burrë duhet të marrë miratim nga gruaja e tij e parë para se të nisë një martesë të dytë, pa dyshim kjo është një formë progresi e cila e bën poligaminë më të vështirë. Megjithatë, që poligamia të ndalohet plotësisht në të gjitha vendet arabe kjo do ishte e paimagjinueshme për momentin. Deri më tani, Tunizia ka përbërë një përjashtim mes vendeve arabe, me ligjin e saj që kërkon monogami. Ndonëse ligji i shariatit në vetvete mund të lejojë disa interpretime, përfshirë një interpretim që kërkon monogami, për shkak të pothuajse një marrëveshjeje unanime nga ana e teologëve, poligamia lejohet. Përveç kësaj, shembulli i Muhamedit (dhe poligamia e tij) siç dhe tradita dëshmon, konsiderohet si me fuqi dhe si një burim i ligjit të shariatit. Për aq kohë sa ligji i shariatit është një burim i legjislacionit civil, poligamia nuk do jetë në gjendje që të preket në vendet e ndikuara nga islamizmi.

Marrëdhënia me paqen dhe dhunën

Në të njëjtën mënyrë, pyetja që lidhet me masën që dhuna mund të përdoret për të mbrojtur islamizmin, ka të bëjë shumë me temën e ligjit të shariatit. Gjithashtu ka të bëjë me atë që ka qenë një qasje e historisë islamike dhe e pozicionit të Muhamedit si një model shembullor. Siç edhe dihet, Muhamedi filloi shpalljen e islamizmit në Mekë rreth vitit 610 mb. K. Përveç thirrjes për t'u kthyer tek Allahu, i vetmi Perëndi, para se gjykimi përfundimtar do të binte mbi botën, ai mbi të gjitha predikoi urdhërimi etike deri në vitin 622 mb. K. Në vitin 622, ai emigroi në Medina dhe për 10 vitet e fundit të jetës së tij, deri në vitin 632 mb. K., roli i tij u rrit tej mase, shumë më tepër sesa thjesht një lajmëtar i islamizmit. Muhamedi u bë ligjdhënës dhe udhëheqës ushtarak i komunitetit të parë islamik. Në Medina, ai zhvilloi disa beteja dhe fushata ushtarake. Disa prej betejave u

ndërmorën kundër tij, por edhe ai vetë ndërmori gjithashtu shumë beteja; ai udhëhoqi luftëra mbrojtjeje dhe luftëra sulmi. Nga përshkrimet që gjenden në Kuran, mësojmë rreth betejave të Badr-it dhe betejës së Uhud-it, rreth betejave kundër beduinëve dhe mekanëve, dhe gjithashtu rreth betejave kundër fiseve judaike. Në dëshmitë kuranore mbi këto luftime, ekzistojnë thirrje të panumërta që i bëhen myslimanëve besimtarë për pjesëmarrje. Për shembull, Kurani përmban të famshmin “Vargu i Shpatës,” Kurani flet për xhihadin apo si folje që “të bësh xhihad,” e cila përkthehet të “bëni përpjekje, luftoni për rrugën e Zotit” (për shembull Surja 66:9; Surja 9:41). Kurani flet gjithashtu për “qital,” vrasjen e armiqve. Në tekste të Kuranit që dëshmojnë për betejat dhe thirrjet për zhvillim luftime, termi xhihad si edhe termi jahada ka pothuajse një kuptim të qartë ushtarak: kanë të bëjnë me beteja dhe vrasje në rrugën e Zotit (Surja 4:48; Surja 9:73). Gjithashtu, ideja e atyre që vriten në xhihad, se do të jetojnë (përrjetësisht) me Perëndinë është një formulë e cila përsëritet në Kuran: *“Kurrresi mos i quani të vdekur ata që janë vrarë në rrugën e Allahut. Jo, janë të gjallë, duke u ushqyer te Zoti i tyre... Janë të gëzuar për çfarë u ka dhënë Allahu nga dhuntitë e Tij dhe gëzohen edhe për ata që ende nuk u janë bashkuar e që kanë ngelur pas tyre (dhe ende nuk kanë rënë martirë), sepse nuk do të frikësohen (për çfarë i pret) dhe nuk do të pikëllohen (për çfarë kanë lënë pas)”* (Surja 3:169-170).

A e arsyetojnë këto dëshmi ushtrimin e dhunës sot? Jo domosdoshmërisht. Si fillim, këto janë dëshmi të ngjarjeve që ndodhën në shek. 7-të mb. K., të cilat kërkojnë interpretim. Krahas tekstit të Kuranit, ekziston tradita shoqëruese (arabisht: hadith) e cila, në një masë të caktuar, përditëson zhvillimet pas vdekjes së Muhamedit dhe përfshin të parët breza të ndjekësve pas Muhamedit. Në shekujt e 8-të, 9-të, dhe 10-të, tradita u përshkua nga një proces mbledhjeje dhe rregullimi, e cila me sa duket u përfundua në shek. e 10-të. Tradita përmban dëshmi dhe udhëzime mbi tema të shumta, si për shembull udhëzime në lidhje me agjërimin dhe lutjen, çështje të jetës së përditshme, ligjin martesor dhe atë të familjes, ligjin për trashëgiminë dhe ligjin penal, si edhe mbi xhihadin. Tradita shpjegon dhe thëllon shumicën e asaj që vetëm përshkruhet shkurtimisht në Kuran. Si rrjedhim, tradita përmban gjithashtu një sërë shënimesh dhe udhëzimesh në lidhje me betejat

në rrugën e Zotit dhe mendime mbi martirizimin, të cilat lidhen shpesh me të ardhmen e parajsës. Pikësëpari, këto janë gjithashtu shënime historike të cilat mund të vlerësohen në mënyra të ndryshme. Teologjia islamike ka përcaktuar shumë rregulla për xhihadin përgjatë shekujve, veçanërisht në periudhën e hershme dhe gjatë periudhës së përhapjes, por një refuzim themelor i betejës në rrugën e Zotit nuk është bërë kurrë përgjatë kësaj historie.

Nga shek. 8-të e këtej, kemi hasur përmbledhje gjithëpërfshirëse nga teologët dhe ekspertët ligjorë arabë në lidhje me mënyrat dhe mjetet e betejës së lejuar dhe të ndaluar. Megjithatë, nuk ka qëndrim doktrinal nga qendra e teologjisë kryesore e cila thelbësisht deklaroi që xhihadi është i ndaluar njëherë e përgjithmonë. Me siguri që ka përfaqësues të cilët janë të mendimit që xhihadi lejohet të zhvillohet vetëm me gjuhë dhe me dorë, me kuptimin se një individ duhet të thotë atë që është e mirë dhe të bëjë atë që është e mirë. Fatkeqësisht, ky ka mbetur gjithmonë një qëndrim i mënjanuar, dhe ky lloj mësimi për teologjinë paqe-bërëse nuk ka ardhur nga qendra e teologjisë kryesore dhe nga institutet mësimore. Natyrisht, që kjo nuk do të thotë se shumica e myslimanëve kanë nisur luftë kundër bashkëkohësve të tyre. Por kur xhihadistët kanë përdorur teologët klasikë dhe interpretimet e tyre, ata nuk mund të shmangen kollaj duke theksuar se islamizmi nuk ka fare të bëjë me terrorin apo duke thënë se xhihadistët nuk janë myslimanë. Arsyeja është se cilido që do donte ta konsideronte mësimin për të luftuar në periudhën e hershme të islamizmit, apo të paprekshmërisë së rolit shembullor të Muhamedit, mund ta bëjë diçka të tillë pa abuzuar me burimet siç janë interpretuar nga disa teologë përgjatë shekujve.

Liria fetare

Në vende të ndikuara nga islamizmi, liria fetare është një çështje shtesë e nxehtë, në veçanti për të konvertuarit, ata që mendojnë ndryshe, disidentët, ateistët dhe minoritetet jomyslimane. Këto vende do jenë në gjendje që t'i zgjidhin këto çështje në mënyrë të kënaqshme, sipas standardeve ndërkombe-tare të të drejtave të njeriut, në rast se ndodh një shekullarizim i tejskajshëm social, i cili për momentin nuk ka gjasa që të ndodhë, ose në qoftë se teologjia islamike e distancon veten nga ligji i sheriatit.

Janë mbajtur shumë qëndrime lidhur me çështjen e lirisë fetare mes teologëve islamikë: një pakicë teologësh kanë shprehur haptazi se për ta liria fetare është vetëm e vetëm liria për të bërë pjesë në një besim të vërtetë ose për t'u larguar nga ai, si edhe se dënimi me vdekje duhet aplikuar tek myslimanët që shprehin dyshime apo kritika në lidhje me islamizmin. Për një tjetër pakicë teologësh, liria fetare vlen për cilindo, duke nënkuptuar kështu lirinë për të pranuar apo refuzuar islamizmin, plotësisht në pikëpamjen e Deklaratës Universale për të Drejtat e Njeriut, nga OKB-ja. Një shumicë “e moderuar” teologësh e përkufizon lirinë fetare në këtë mënyrë: jomyslimanët - veçanërisht judenjtë dhe të krishterët - që jetojnë në vende të ndikuara nga islamizmi mund ta mbajnë fenë e tyre dhe të mos konvertohen në islamizëm. Për myslimanët, gjithsesi, liria fetare nënkupton krejtësisht liri mendimi me mundësinë që në mënyrë sekrete të ketë dyshime për islamizmin. Cilido që propagandon nocionet e tij të ndryshme, është sipas mendimit të një shumice të gjerë teologësh të trajnuar në mënyrë tradicionale, fajtor për krime të cilat meritojnë vdekjen sipas ligjit të sheriatit. Kjo vlen edhe në rast se kemi të bëjmë me pak vende në të cilat do të ishte e mundur që një apostat të çohet në gjykatë. Me siguri, një apostat shihet shpejt nga shoqëria si një armik i shtetit. Shpeshherë mund të jetë shumë e vështirë kur ekspertë ligjorë në xhami bëjnë thirrje për vrasjen e apostatëve dhe më pas shoqëria i persekuton apostatët të tillë, ose në disa raste i ekzekuton me vrasje në rrugë. Për shembull, kemi rastin e shekullaristit egjiptian Farag Fawda, i cili u vra në një vrasje në rrugë në Kajro në vitin 1992, pasi një fetva (mendim ligjor) nga universiteti al-Azhar deklaroi se ekzekutimi i një apostati ishte një veprim ligjërisht i vlefshëm. Dy studiues në universitetin al-Azhar, Muhammad al-Ghazali dhe Muhammad Mazru'a, i kishin bindur ata që më vonë u bënë autorët e vrasjes se ishte detyra fetare e çdo besimtari të ekzekutonte apostatët.¹⁴ Rrënjët e këtij nocioni qëndrojnë tek ligji i sheriatit, të cilin teologë të mirënjohur e hodhën në letër fillimisht në shek. 10-të. Sipas arsyetimeve të pranuar sunite dhe shiite, ligji i sheriatit bën thirrje për përdorimin e dënimit me vdekje për një apostat. Për këtë arsye, shumë myslimanë, përfshirë përfaqësues të teo-

14 Shih, për shembull, përshkrimin e rastit nga Armin Hasemann, “Zur Apostasiediskussion im Modernen Ägypten,” në *Die Welt des Islam* 42/1 (2002), fq. përkatëse. 72-121.

logjisë klasike islamike, e konsiderojnë konvertimin në islamizëm nga ana e një individi, që të jetë diçka e dëshirueshme dhe njëkohësisht e dënojnë apostazinë nga islamizmi. Kjo vlen akoma dhe më shumë në qoftë se një “apostat” konvertohet në një fe tjetër, për shembull në besimin e krishterë, i cili konsiderohet si i zëvendësuar (nga islamizmi) apo si një besim i falsifikuar. Për këtë arsye, myslimanët që bëhen të krishterë ose, në pak raste, budistë, ose bashkohen me një pakicë jo të njohur, të tillë si Baha’i, përballen me ostracizëm, diskriminim, ose madje persekutim.

Pasojat e apostazisë ndaj islamizmit

Familjet e të konvertuarve shpesh tregojnë një mungesë të plotë kuptimi kur kemi të bëjmë me një ndryshim të besimit, dhe ato shpesh mundohen të ndryshojnë mendjet e të konvertuarve dhe shpeshherë i kërcënojnë ata. Kjo ndodh sepse, si rregull, apostazia nënkupton turp, tradhti, dhe zemërim për familjen. Në të vërtetë, një apostat nuk mund të dënohet me vdekje në shumicën e vendeve të ndikuara nga islamizmi, por më e pakta, një apostat mund të hiqet nga trashëgimia. Divorci mund të aplikohet tek një apostat meqenëse, sipas ligjit civil të vendeve arabe të ndikuara nga ligji i shariatit, asnjë femër myslimane nuk lejohet të martohet me një burrë jomusliman. Për më tepër, meqenëse sipas ligjit të shariatit, fëmijët myslimanë nuk lejohen të rriten nga një jomusliman, një apostat kërcënohet me marrjen e fëmijëve të tij. Ai shpesh humbet punën pasi zor se ekziston njeri që do ta punësojë një të konvertuar, dhe ai shpesh e humbet shtëpinë e tij. Gjithashtu ndodh shpesh që ai dëbohet nga familja e tij. Në raste dramatike, situata mund të bëhet aq serioze saqë anëtarët e familjes apo të shoqërisë vënë dorë mbi të konvertuarin dhe e keqtrajtojnë, e detyrojnë t’i nënshtrohet kujdesit psikiatrik, apo madje përpiqen ta vrasin atë. Disa persona besojnë se humbja e imazhit publik e të pasurit një të konvertuar në familje nuk mund të tolerohet, ndërsa të tjerë dëgjojnë nga një imam apo mulla që, sipas ligjit të shariatit, është detyrë e çdo besimtarit të vrasë të konvertuarit pa seanca gjykatë. Disa individë janë të bindur se islamizmi po mbrohet kur një apostat vritet, meqenëse pretendohet se bota perëndimore - në veçanti SHBA - ka vendosur që ta shkatërrojë islamizmin dhe iu japin njerëzve ryshfet që të konvertohen për t’i dërguar si spiunë.

Për faktin se disa ligje civile të përcaktuara sipas fesë e bëjnë aktualisht të pamundur që të largohesh nga islamizmi në të gjitha vendet arabe, për sa i takon ligjit të shariatit, fëmijët e apostatëve detyrohen të mbeten myslimanë. Ata duhet të rriten si myslimanë, në kuptimin që duhet të marrin mësimet fetare islame. Ata mund të jenë në një martesë islame dhe fëmijët e tyre po ashtu çmohen ligjërisht si myslimanë edhe në qoftë se ata, prindërit e tyre dhe gjyshërit e tyre do të ishin të konvertuar në krishterim. Në shumë vende, një çift i martuar të konvertuarish apo një prind që është konvertuar e gjen veten në rrezikun e humbjes së fëmijëve të tyre në rast se një i afërm depoziton një ankesë formale ligjore duke pretenduar se “fëmijët myslimanë” nuk lejohen të rriten me të krishterë, gjë të cilën e ndalon ligji i shariatit. Për këtë arsye, në shumicën e vendeve myslimane akuza për mosbesim dhe blasfemi vlerësohet si një ndër akuzat më të rënda. Akuza nuk ngrihet vetëm kur një person e lë islamizmin apo është fajtor për blasfemi. Shpeshherë i drejtohet gjithashtu kundër kundërshtarëve politikë të panjohur ose përdoret për të zhvatur pasuri. Kështu ndodh veçanërisht në Pakistan. Ligjet e blasfemisë ekzistojnë në Pakistan që nga periudha kolonizatore dhe janë ashpërsuar hap pas hapi nga 1980 e më tej, mbi të gjitha për të ushtruar trysni në komunitetin e veçantë islamik të quajtur Ahmadiyya, ndonëse ky zbatim i ashpër i këtyre ligjeve po ushtron trysni gjithashtu edhe tek të krishterët.

Arsye për refuzimin e konvertimit fetar

Pohimi më i famshëm në Kuran në lidhje me lirinë e fesë është me siguri vargu: “S’ka detyrim në fe . . .” (Surja 2:256). Teologë të shumtë islamikë kanë theksuar se askush nuk mund të detyrohet që të konvertohet në islamizëm. Kjo reflektohet në të paktën disa pjesë të historisë së pushtimit islamik: të krishterët dhe judenjtë kryesisht lejoheshin që të ruanin besimet dhe autonominë e tyre fetare. Si rrjedhim, atyre nuk u nevojitej që të konvertoheshin, por ata u bënë “zonë e veçuar” (dhimmi), të cilët i nënshtroheshin taksimit të veçantë dhe duhet të nënshtroheshin. Ishin të toleruar si qytetarë të dorës së dytë dhe si rrjedhim ishin objekt i diskriminimit të ushtruar ligjërisht me forcë. Kjo ndodhte sepse ishin anëtarë të një feje e cila ishte kapërcyer nga islamizmi dhe e cila - për shkak të devijimit nga islamizmi - thuhej se ishte e rreme. Megjithatë, kushdo që ishte i konvertuar në islamizëm nuk lejohet

që të largohej prej tij. Sipas mendimit mbizotërues të teologëve, Surja 2:256 nuk nënkupton se islamizmi përkrah një konvertim fetar të lirë në të dyja drejtimet dhe barazinë ligjore të të gjitha feve. Përkundrazi, shpesh interpretohet në mënyrën që një njeri nuk mund të detyrojë një person në veprimin e “besimit” (në kuptimin e një gjendjeje bindjeje). Duke pasur parasysh faktin se Kurani i sheh edhe judaizmin edhe krishterimin si dy fe inferiore, ka një arsye se përse konvertimi në krishterim shihet si shumë i gabuar: ai shfaqet sikur është një hap prapa ndaj një feje e cila është zëvendësuar. Nga pikëpamja e islamizmit, krishterimi është korrigjuar nga islamizmi dhe u plotësua nga Muhamedi, “vula e profetëve” (Surja 33:40). Në nenin 10 të Deklaratës së Kajros mbi të Drejtat e Njeriut, islamizmi përmendet si “*feja e natyrës së vërtetë të paprekur*,” për rrjedhojë feja e vërtetë e cila është e mjaftueshme për çdo njeri; çdo devijim nga kjo, konsiderohet si diçka inferiore. Për më tepër, krishterimi është për shumë teologë, një fe “perëndimore”, një fe e kryqëzatave dhe e lordëve kolonizatorë, e cila për rrjedhojë lidhet me dominimin politik perëndimor.

Një arsye tjetër për refuzimin e lirisë së konvertimit fetar qëndron në faktin se largimi nga islamizmi nuk shihet nga shumë myslimanë si një çështje private. Më tepër, është turp për të gjithë familjen ose shihet madje si një veprim politik, si trazirë publike, si shqetësim, ose madje si shpallje e një lufte ndaj komunitetit mysliman. Ky perceptim i konvertimit nga islamizmi është rrënjësor në historinë e hershme myslimane. Pas vdekjes së Muhamedit në vitin 632 mb. K., ka pasur një numër fisesh në gadishullin arabik të cilët e kishin pranuar islamizmin, por më pas u larguan prej tij. Abu Bakr, kalifi i parë pas Muhamedit, i luftoi këto fise në të ashtu-quajturat Luftërat e Ridda-s (Luftërat e Apostazisë) dhe e shtypi me sukses kryengritjen. Për shkak të këtyre kryengritjeve të dhunshme në kohën e islamizmit të hershëm, apostazia, në ndërgjegjen e komunitetit mysliman, vazhdon që të lidhet me trazira politike, me tradhti dhe me mposhtjen e dhunshme të kësaj tradhtie.

Ndërveprimi me apostatët (femohuesit)

Në njërën anë, vetë Kurani flet për mosbesim nga ana e njerëzve dhe për ata që “humbën” (Surja 2:108) dhe kërcënon se apostatët do të “përfundojnë në ferr” (Surja 4:115); por nga ana tjetër, nuk përcakton një ndëshkim tokësor

dhe nuk përmend asnjë procedurë që gjendja e apostazisë ka një përcaktim të pa të metë. Shumë vargje shfaqen madje sikur sugjerojnë zgjedhjen e lirë të fesë (për shembull Surja 3:20), ndërsa të tjerat për shembull Surja 4:88-89, i urdhërojnë myslimanët që *“t’i kapim dhe t’i presin kokën”* në rast se *“bëhen tradhtarë.”* Si rrjedhim, përballemi me gjetje të dykuptimta kur bëhet fjalë për tekstin. Ato janë shpjeguar nga disa teologë myslimanë në një mënyrë ku thuhet se Kurani përkrah plotësisht lirinë e fesë meqenëse, në lidhje me situatën aktuale të apostazisë, nuk gjenden gjetje të qarta të tekstit të cilat të mund të parashtrohen. Të tjerë, gjithsesi, shprehen se Kurani miraton dënimin me vdekje për apostazinë, për shembull, për shkak të vargjeve të tilla si Surja 4:88-89. Këtu gjejmë si fillim se flitet për *“hipokritët”* të cilët dëshirojnë që të gjithë të jenë jobesimtarë si ata vetë. Më pas lexojmë: *“Kurrsesi mos u bëni shokë me ata, derisa të mërgojnë për hir të Allahut. Nëse ata shmangen, ndiqini e i vrisni, kudo që t’i gjeni! Dhe mos zgjidhni nga ata as miq, as mbështetës.”* Surja 9:11-12 flet gjithashtu në lidhje me ata persona që janë anëtarë të komunitetit mysliman (vargu 11 përmend vajtim, lutje rituale dhe dhënie lëmoshe si karakteristika të përkatësisë së re në islamizëm), por më pas *“ata i thyejnë betimet e tyre”* dhe ka një thirrje *“për të luftuar krerët e jobesimtarëve.”* Janë disa teologë që nga këto vargje nxjerrin rrezikun politik të komunitetit mysliman nga apostatët, si edhe nga Luftërat e Ridda-s (mposhtja e dhunshme e lëvizjeve që u larguan nga islamizmi pas vdekjes së Muhamedit).

Tradita islame, e cila u përpilua deri në shekujt e 9-të dhe 10-të (me dëshmi rreth Muhamedit dhe myslimanëve të parë dhe veprimeve të tyre), e dënon shumë më ashpër largimin dhe bën thirrje për dënim me vdekje. Tradita përdor haptazi termin *“apostazi”* për largimin nga islamizmi dhe dëshmon mbi ekzekutime të apostatëve individualë, për shembull, nga kalifët dhe herë pas here bën thirrje për zbatimin e dënimit me vdekje të apostatëve. Në këtë kontekst, tradita më shpesh e cituar është një thënie që shkon pas tek Muhamedi: *“Cilido që ndryshon fenë e tij islame, atëherë vriteni.”* Teologë të tjerë, nga ana tjetër, e vënë në dyshim origjinalitetin e kësaj thënieje dhe nuk e lejojnë atë si arsytim për dënimin me vdekje. Sigurisht, deri në shek. e 10-të, shikojmë se themeluesit dhe studentët e katër shkollave sunite të mendimit ligjor, si edhe ata të shumicës së shkollave të rëndësishme shiite,

e mbështetën plotësisht këtë thirrje për përdorimin e dënimit me vdekje për ata që largohen nga islamizmi. Rezultati është ky, që shumica e teologëve të rëndësishëm nga periudha e hershme e islamizmit bëjnë thirrje për dënimin me vdekje në rastin e konvertimit dhe e kanë përfshirë këtë gjë në një mënyrë imponuese në tekstet e kodit penal në përmbledhjen e sheriatit.

E vërteta është se që nga ditët e hershme të islamizmit dhe më pas, dhe përgjatë gjithë periudhës së historisë islamike, njerëzit janë ekzekutuar për shkak të largimit nga islamizmi. Po ashtu, ka pasur raste të faljes të transmetuara përmes traditës. Nëse ka ndodhur që dënimi me vdekje, veçanërisht në periudhën e hershme të islamizmit, është përdorur në çdo rast, ose nëse ka ndodhur që apostati ka pasur mundësinë për ta shprehur keqardhjen e tij, apo ka ndodhur që ai të jetë shfajësuar gjatë gjykimit në rastet e apostazisë, këto janë të gjitha gjëra të cilat nuk mund të rindërtohen në mënyrë koherente nga historia.

Apostazia në shekullin e 20-të

Diskutimi i apostazisë mori një kthesë krejtësisht të re në shekullin e 20-të. Në lidhje me shfaqjen e islamizmit (variantet e reja të islamizmit radikal), dhe me thirrjen ndaj fuqive të islamizmit politik që ta zbatojnë ligjin e sheriatit në plotësinë e tij, janë rritur thirrjet për ekzekutimin e apostatëve. Interpretues progresivë të Kuranit, aktivistë të të drejtave të grave, gazetarë dhe autorë kritikë, shekullaristë, së bashku me anëtarë të grupeve të minoriteteve janë gjithnjë e më shumë në rritje duke u akuzuar për apostazi. Si rezultat, në dhjetë vitet e fundit të shekullit të 20-të, ka pasur të paktën 50 akuza për apostazi të cilat janë sjellë në gjykatë në Egjipt. Mes këtyre incidenteve, është rasti i famshëm i studiuesit të Kuranit, Nasr Hamid Abu Zayd të cilit iu desh të arratisesh nga Egjipti në Holandë në vitin 1996, për shkak të akuzave për apostazi. Në atë kohë, disa teologë bënë thirrje madje për futjen e dënimit me vdekje në legjisllacionin egjiptian. Në veçanti, islamistët përpiqen gjithnjë e më shumë në rritje që t'i referohen ditëve të hershme të islamizmit për të treguar se procedimi i apostatëve “është zbatuar gjithmonë”, dhe përveç kësaj, “në islamizëm” është një veprim i detyrueshëm duke qenë se rasti i apostazisë është një çështje e dënimit me vdekje. Apostazia në kohërat moderne zakonisht barazohet me tradhtinë, rebelimin,

anulimin e besnikërisë politike dhe me revolucionin.

Shumica e teologëve klasikë islamikë mund të përkrahë mendimin e studiuesit të rëndësishëm ndërkombëtar Yusuf al-Qaradawi (lindur në vitin 1926). Sipas tij, një mysliman mund të mbartë dyshime në vetveten e tij dhe sigurisht që të fshehtat e thella të njeriut nuk mund të njihen nga askush dhe prandaj nuk mund të gjykohej. Por, sipas këndvështrimit të studiuesit al-Qaradawi, personi nuk lejohet t'i flasë me askënd dyshimet e tij, nuk mund të konvertohet në një fe tjetër dhe nuk mund të bëjë përpjekje që të joshë të tjerë persona me qëllim që të largohen nga islamizmi. Ai po ashtu nuk lejohet në asnjë mënyrë që të kritikojë ligjin e shariatit, islamizmin, Kur'anin apo Muhamedin. Në qoftë se bën diçka të tillë, al-Qaradawi e konsideron këtë gjë sikur ajo po shkakton kryengritje, tradhti dhe përçarje brenda komunitetit mysliman dhe duhet ndaluar dhe ndëshkuar. Al-Qaradawi është i mendimit se zbatimi i dënimit me vdekje është i pashmangshëm në këtë rast. Përkufizimi i tij i "lirisë së besimit" nuk nënkupton liri fetare. Më saktë, ka të bëjë vetëm me lirinë e brendshme të mendimit dhe lirinë e bindjes, pa qenë diçka e lejuar që një person të shprehet së jashtmi. Për këtë arsye, një rrëfim personal shndërrohet në tradhti ndaj shtetit.

Në përmbledhje, ajo me të cilën përballemi sot është se megjithëse kushtetutat e disa vendeve, kulturat e të cilëve janë ndikuar nga islamizmi, e njohin të drejtën e lirisë së fesë,¹⁵ në praktikë nuk ekziston një liri fetare gjithëpërfshirëse, pozitive dhe negative (liria fetare negative është liria fetare nga çdo kufizim i njerëzve të tjerë - shënim i redaktorit në shqip) në të gjitha drejtimet. Më saktë, ekziston vetëm liria për t'u konvertuar në islamizëm ose për ta mbajtur islamizmin. Në të njëjtën kohë, për shkak të pasojave shpesh të tmerrshme që mund të pësojë apostati, çështja e lirisë fetare nuk është vetëm një çështje fetare. Më saktë, konvertimi fetar ka gjithashtu pasojë sociale dhe politike. Edhe në rast se shumë myslimanë kurrë nuk do të vinin dorë mbi një të konvertuar apo të paktën do ta shihnin dënimin e

15 Për disa shembuj të pasazheve përkatëse të kushtetutave të Sirisë, Jordanisë, Algjerisë, Jemenit, Mauritanisë dhe Marokut, të cilat garantojnë lirinë fetare, shih: Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, "Le Délit d'Apostasie aujourd'hui et ses Conséquences en Droit Arabe et Musulman," in *Islamochristiana* (20) 1994, fq. përkatëse 93-116, këtu, fq. përkatëse 96ff.

tij si problematik, ne përballemi me këtë situatë: meqenëse të dyja format klasike dhe bashkëkohore të teologjisë islamike kurrë nuk kanë parashtruar një arsytim pozitiv të pranuar gjerësisht të lirisë fetare e as një ndëshkim thelbësor të dënimit me vdekje për apostazinë, është ndaluar rivendosja e marrëdhënieve harmonike ndërmjet vendeve të karakterizuara nga islamizmi dhe atyre ku ka liri fetare. Përveç kësaj, ajo që ka munguar deri më sot është një përkufizim i përgjithshëm i apostazisë, gjë e cila bën që një kuptim shumë i ndryshueshëm i termit të mund të përdoret në të gjitha llojet e situatave. Si rrjedhim, pyetja që duhet bërë është nëse Egjipti dhe vendet e mbetura të rajonit të MENA-s do të vendosin për një bashkëjetesë të barabartë ndërmjet komuniteteve dhe nëse ato vende mund të gjejnë arsytetime të cilat janë të pranueshme në shoqëritë e tyre. Përndryshe, pyetja është nëse vendimet e lirisë fetare do të vazhdojnë të merren nga një orientim drejt ligjit të sheriatit - i cili, në më të paktën, kryen diskriminim kundrejt ateistëve dhe minoriteteve, të konvertuarve dhe disidentëve dhe madje i kërcënon ata në vetë ekzistencën e tyre.

Qëndrimi i jomyslimanëve në vende të karakterizuara nga islamizmi

Për sa i përket rajonit të MENA-s, ato të drejta që do të kenë minoritetet në të ardhmen, do të përcaktojnë gjithashtu nëse rajoni do të zhvillohet në drejtim të demokracisë. Pyetja vendimtare është: kush do t'i përcaktojë të drejtat dhe liritë civile të minoriteteve? A do të jetë ligji i sheriatit apo ligji shekullar ai që do ta bëjë këtë gjë (me të dytin që pranon një ndarje ndërmjet fesë dhe politikës dhe parimin e trajtimit të barabartë për të gjitha grupimet fetare)?

Para shfaqjes së islamizmit, judenjtë dhe të krishterët, të cilët tani jetojnë si minoritete në Lindjen e Mesme dhe në Afrikën Veriore, përbënin shumicën e popullsisë në shumicën e atyre vendeve. Përgjatë shekujve, situata ndryshoi. Arsyet ishin luftërat pushtuese, debatet e brendshme teologjike në kishë - për shembull, lidhur me natyrën e Krishtit - pushteti politik dhe nepotizmi, ndalimi i konvertimit nga islamizmi në judaizëm ose në krishterim, mundësitë për zhvillim pas konvertimit në islamizëm, dispozita trashëgimore të cilat favorizonin konvertimin në islamizëm dhe ligjet martesore që pohonin se fëmijët e martesave të përziera rriteshin si myslimanë. Një-

kohësisht, kishte gjithashtu një politikë tolerance e cila e bëri mbretërimin e pushtesve islamikë të shfaqej pjesërisht si diçka më e përbalueshme në krahasim me mbretërimin bizantin. Ditët e stome, judaizmi është shndërruar në një minoritet të zvogëluar në Lindjen e Mesme dhe në Afrikën Veriore. Në disa shtete në të cilat ekzistonte një komunitet i madh judaik, si për shembull në Jemen, judaizmi është zhdukur krejtësisht. Krishterimi gjithashtu përlllogaritet si një minoritet numerikisht i vogël në Afrikën Veriore dhe në Lindjen e Mesme. Në disa rajone, të tilla si Arabia Saudite apo Jemeni, të cilët kishin minoritete të mëdha të krishtera para shfaqjes së islamizmit, sot nuk ka të krishterë apo kisha vendase të njohura zyrtarisht.

Në përgjithësi, kishat tradicionale ungjillore, katolike dhe ortodokse në rajon kanë regjistruar tkurrje, ndërsa, në të njëjtën kohë, numri i kishave të krishtera në shtëpi të themeluara së fundmi po rritet ndjeshëm në disa vende. Për shkak të trysnisë së përndjekjes, kishat e reja në kushte shtëpie shpesh organizohen në mënyrë të fshehur. Disa nga këto kisha shtëpie (për shembull në Marok) tolerohen në një formë të heshtur, ndërsa të tjera (për shembull në Iran) përballen me rrezikun se mund të humbasin jetën e tyre. Për shkak të këtij zhvillimi, ka shumë ekspertë të cilët po shtrojnë pyetjen - dhe kjo aq më tepër në momentin e lëvizjeve refugjate të të krishterëve, si për shembull në Irak, në vitet e fundit - nëse krishterimi do të ndajë apo jo fatin e judaizmit në këto rajone, me zhdukjen e përafërt të kishave tradicionale të krishtera në këtë rajon. Një zhvillim i tillë shfaqet të jetë tejet i mundshëm. Egjipti përbën një dallim me minoritetin e tij relativisht të lartë, të përafërsisht 8 deri në 10 milionë të krishterëve koptikë.

Judenjtë dhe të krishterët, nuk janë të vetmet minoritete në ato shoqëri të cilat janë të karakterizuara nga islamizmi në Afrikën Veriore dhe në Lindjen e Mesme. Përveç grupeve judaike dhe të krishtera, ka grupe minoritetesh të cilat burojnë nga islamizmi ose të cilat ndërthurin elementë islamikë, gnostikë dhe të krishterë dhe dënohen rëndë si heretikë nga teologjia tradicionale islamike. Në disa vende ato kërcënohen politikisht (për shembull, Baha'i në Egjipt), ndërsa në vende të tjera, pavarësisht dënimit publik, tolerohen (për shembull, sunitët në Iran) apo persekutohen ashpër si "blasfemues" (për shembull, lëvizja Ahmadiyya në Pakistan). Disa minoritete nuk kërkojnë gjë

e as nuk bëjnë thirrje për besimin e tyre. Në të vërtetë, ato përbëhen ekskluzivisht nga anëtarë të cilët kanë lindur në komunitetin ku bëjnë pjesë (për shembull, komuniteti i druzëve në Liban), ndërsa të tjerë janë identikë me grupet etnike në formën e kishave kombëtare (për shembull, asirianët apo armenët). Lidhur me të tjerët, statusi i tyre - si një minoritet islamik apo si vetë komuniteti i tyre - nuk është themeluar përfundimisht (për shembull me rastin e alevitëve në Turqi).

Marrëdhënia e minoriteteve joislamike në shoqëri të karakterizuara nga islamizmi në Afrikën Veriore dhe në Lindjen e Mesme është kryesisht e përkufizuar nga tre faktorë: duke u nisur nga historia, prej nga personi i Muhamedit shihet si një njeri shembullor; duke u nisur nga pohimet e dhëna në Kuran dhe sipas traditës (arabisht: hadith) të cilat merren me pjesën se si të sillesh me jomyslimanë; dhe duke u nisur nga ligji islamik (mbi të gjitha, dispozita të cilat merren me pjesën e minoriteteve në ligjin e shariatit). Në sferën shoqërore, marrëdhënia me minoritetet përcaktohet nga norma shoqërore të ndikuara nga feja, të cilat janë të përshkruara nga teologë të rëndësishëm dhe institute mësimi. Për t'u përmendur si më të mirët në këtë fushë janë universiteti al-Azhar në Egjipt dhe teologë të mirënjohur të tillë si Yusuf al-Qaradawi (lindur më 1929), pa dyshim teologu sunit më i shquar. Ai është autori i më shumë se 120 librave, ka 3 faqe interneti të tijat dhe ka programin e tij televiziv.

Ligji i shariatit dhe minoritetet

Kur Muhamedi e predikoi islamizmin në gadishullin arabik rreth vitit 610 mb. K., ai iu predikoi kryesisht fiseve arabe politeiste, por gjithashtu shpresoi për praninë edhe mes të krishterëve dhe judenjve. Ai si fillim i gjykoi judenjtë dhe të krishterë me pozitivitet, persona që “besonin në Perëndi” dhe që “kishin besim” (Surja 5:85; 3:110). Ai iu prezantua atyre si profeti i fundit në histori, i cili përfundoi linjën e profetëve pas Abrahamit, Moisiut dhe Jezusit. Kur as judenjtë dhe as të krishterët nuk e pranuan pretendimin e tij si i dërguar (Surja 2:111;5:15), Muhamedi nisi një betejë ushtarake kundër grupeve judaike nga viti 624 mb. K. e më pas, pas rivendosjes së tij në Medina, dhe përgjatë viteve, ai gjithnjë e më shumë i dënoi të krishterët nga ana teologjike. Përfundimisht, ai i dënoi të krishterët për shkak të mësimt

të tyre mbi Trinitetin - duke folur nga pikëpamja e Kuranit, adhurimi i “tre perëndive”: Perëndia, Biri dhe Nëna e Perëndisë - si “blasfemues” (Surja 2:116;5:72-73). Mësimi i gjendjes mëkatore të të gjithë njerëzve, shpëtimin e tyre me anë të vdekjes së Jezusit në kryq (Surja 4:157-158), dhe ringjallja e Jezusit gjithashtu refuzohen nga Kurani. Në fund të jetës së tij, besimi i krishterë konsiderohej nga Muhamedi si i shtrembëruar dhe i zëvendësuar; teologjia e mëvonshme islamike e konsideron besimin e krishterë po në të njëjtën mënyrë. Për atë arsye, judaizmi dhe krishterimi - si edhe të gjitha fetë e tjera të hershme - nga Kurani shihen si të korigjuara dhe të zëvendësuar, i cili (Kurani), për nga pikëpamja islamike, është i vetmi shkrim i besueshëm. Kurani u transmetua nga islamizmi dhe nga kjo perspektivë, islamizmi është feja e vetme kryesore e paprishur ose feja fillestare. Kjo ndjesi superioriteti kundrejt të gjitha feve nga ana e teologjisë islamike, ka çuar që fetë e papërmendura në Kuran dhe mbi të gjitha çdo fe që shfaqet pas Kuranit, të konsiderohen si mosbesim dhe idhujtari, ndërsa në Kuran, shikojmë se judenjtë dhe të krishterët janë “njerëzit e librit.” Në të vërtetë, ata nuk janë plotësisht ‘jobesimtarë,’ dhe ata nuk janë paganë, por kanë reputacionin se qëllimisht e refuzojnë pretendimin e arsyetueshëm që Muhamedi u dërgua si profet. Për më tepër, ata konsiderohen se ndjekin një fe inferiore pothuajse kundër gjykimit të tyre më të mirë, duke e bërë veten fajtorë për akuzën e “politeizmit” dhe duke u nisur nga kjo gjë, ata e bëjnë veten fajtorë për kryerjen e mëkatit më të rëndë.

Ky kuptim i Kuranit dhe i traditës, i cili gjendet në vepra të panumërta teologjike nga studiues të rëndësishëm që nga periudha e hershme e islamizmit e deri në periudhën moderne, ka ndikuar vazhdimisht statusin e judenjve dhe të krishterëve në shoqëritë të ndikuara nga islamizmi. Kjo nënkupton që si rregull, judenjtë dhe të krishterët kanë një të drejtë për të ekzistuar, por nga ana fetare dhe ligjore ata nuk çmohen si “të barabartë”; ata janë qytetarë të dorës së dytë. Por grupet minoritare të cilat u shfaqën pas Kuranit dhe që janë si rrjedhim minoritete të papranuara, nuk zotërojnë një status ligjor (për shembull, komuniteti fetar Baha’i në Egjipt), dhe po kështu as të konvertuarit nga islamizmi në një fe tjetër. Aktualisht, praktikimi i lirë i fesë dhe një status i barabartë për myslimanët, judenjtë, të krishterët, Baha’i-t, budistët dhe mundësisht për grupet e tjera fetare nuk ekziston në

asnjë vend të karakterizuar nga islamizmi i cili përdor ligjin e sheriatit si një burim për ligjin.

Mbi bazën e të qenit pjesërisht të pranuar në zona të pushtuara nga islamizmi pas vdekjes së Muhamedit, judenjtë dhe të krishterët u bënë “persona të mbrojtur” (arabisht: dhimmi), të cilët, si rregull nuk u vunë para zgjedhjes midis konvertimit ose vdekjes. Ata u lejuan që të mbanin përkatësinë e tyre fetare, por gjithsesi, mbetën të nënshtruar. Ata ishin qytetarë të dorës së dytë: atyre iu vendosën taksa të veçanta dhe u diskriminuan. Literatura ligjore nga vitet e para të islamizmit dhe në mesjetë përmend shumë dispozita të cilat i detyronin judenjtë dhe të krishterët që të dalloheshin nga të gjithë kur ishin në publik për shembull, nga rrobat që vishnin. Ato duhet të përdornin vetëm gomarë dhe jo kuaj, gjithmonë duhet t’u nënshtroheshin myslimanëve, kurrë nuk duhet t’i ndërtonin shtëpitë e tyre më të larta se ato të myslimanëve dhe shumë gjëra të tjera. Këto dispozita i poshtëruan, i kufizuan dhe i bënë që të ndjenin faktin e statusit të tyre të poshtëruar çdo ditë. Sot, ekziston një dakordësi e gjerë në fushën akademike se judenjtë gëzonin kryesisht një status më të mirë të mbrojtjes ligjore në shoqëritë e mesjetës islamike nga sa gëzonin në të njëjtën kohë në shoqëritë evropiane. Kjo është e vërtetë ndonëse jemi në dijeni të shembujve të shkeljeve të këtij statusi të përcaktuar ligjor i cili ndodhi në vende të karakterizuara nga islamizmi. Në periudha të ndryshme, judenjtë dhe të krishterët ishin në gjendje që të ngriheshin në shërbim të udhëheqësve të tyre dhe të mbanin poste të rëndësishme. Në periudha të tjera, pati masakra dhe forma papërmbytjeje kundër judenjve dhe të krishterëve. Por ka pasur një refuzim themelor të statusit të tyre të së drejtës minoritare nga modeli interpretues i ligjit të sheriatit të islamizmit të hershëm dhe nga shembulli i Muhamedit. Kjo reflektohet në statusin e diskriminuar të minoriteteve në shoqëritë e karakterizuara nga islamizmi në ditët e sotme.

Situata aktuale me të cilën minoritetet përballen në shoqëri të karakterizuara nga islamizmi

Kuadri për përcaktimin e statusit ligjor të minoriteteve në vende të ndikuara nga islamizmi vazhdon që të jetë i orientuar drejt udhëzimeve të

shariatit. Kjo bazohet në Kuran, në traditë (arabisht: hadith) dhe në zhvillimin e ligjit në periudhën e hershme të islamizmit deri në shek. e 10-të. Në këtë periudhë ne mund të shikojmë që ligji i shariatit çmohet si ekzistues në formulimin e tij përfundimtar dhe i hedhur në përmbledhje ligjore për shumicën dërrmuese të teologëve tradicionalë. Këto përmbledhje konsiderohen si të detyrueshme deri në ditët e sotme. Në teologjinë tradicionale në universitete dhe në xhami, ligji i shariatit vlen kudo si i dhënë nga Perëndia, i përsosur dhe i pandryshueshëm në dispozitat që përmban, edhe në rast se mësohet si një ligji i cili mund të interpretohet kur zbatohet. Në njëërën anë, ligji i shariatit zbatohet vetëm pjesërisht në një pjesë të madhe të vendeve të karakterizuara nga islamizmi - mbi të gjitha, në ligjin civil. Si rrjedhim, ligji i shariatit zbatohet në ligjin për pronat, në ligjin martesor dhe në ligjin e familjes. Ligji penal i shariatit, nga ana tjetër, nuk zbatohet në shumicën e vendeve. Dhe prapëseprapë ekziston pretendimi teorik se ai është përjetësuar në një mënyrë të pandërprerë dhe si rrjedhim ai ka ndikim tek qëndrimet ligjore dhe shoqërore të minoriteteve. Për këtë arsye, është e pamundur për judenjtë dhe të krishterët që të gëzojnë të njëjtat të drejta si myslimanët në një shtet ku ligji i shariatit merret në konsideratë si burim i ligjit. Ka vende ku ligji i shariatit përdoret në ligjin civil dhe penal (për shembull, në Iran), dhe në vende të tjera ligji i shariatit përdoret pjesërisht (mbi të gjitha, në çështje që lidhen me ligjin civil - në Egjipt, për shembull). Megjithëse në vende të tjera, ligji i shariatit është krejtësisht i pavlefshëm (kjo është e vërtetë në Turqi). Megjithatë, liria e vërtetë e zgjedhjes në çështje që kanë të bëjnë me fenë, nuk ekziston askund në vendet arabe.

Në ecurinë e zhvillimeve bashkëkohore - e ashtu-quajtura pranvera arabe - minoritetet fetare, përfshirë të konvertuarit në Afrikën e Veriut dhe në Lindjen e Mesme, ngatërrohen shumë në frontet e shekullaristëve dhe mbi të gjitha, ato të islamikëve të cilët pjesërisht kanë folur hapur për një diskriminim të shtuar ligjor kundër minoriteteve. Edhe nëse kanë vuajtur nën disa masa ligjore përgjatë dekadave të fundit, të paktën statusi i tyre si minoritet u “mbrojt” në një masë të caktuar. Po kështu ndodhi me minoritetet tradicionale të krishtera të njohura, si për shembull anëtarët e kishave katolike, ortodokse dhe protestante. Qeveritë në vendet arabe, deri më tani, rrallëherë kanë krijuar persekutim aktiv të minoriteteve fetare dhe të grupeve

të veçanta, edhe nëse kanë ofruar shumë pak mbrojtje për sulmet ndaj minoriteteve. Qeveritë nuk i kanë proceduar në mënyrë konsekuente shkelësit, i kanë diskriminuar ligjërisht minoritetet dhe nuk kanë eliminuar diskriminimin social kundër minoriteteve. Ekziston frika që kjo mund të ndryshojë rrënjësisht nën qeveri të ndikuara nga islamizmi politik. Kemi gjithashtu përjashtime ndaj kësaj “politike tolerance”, e cila gjendet veçanërisht në Iran dhe në Arabinë Saudite.

Kurdoherë që ligji i sheriatit zotëron ligjshmëri në lidhje me ligjin civil në vendet arabe, martesat ndërmjet grave myslimane dhe burrave të krishterë apo hebrenj janë kryesisht të ndaluara. Në ato vende, kushdo që lind në një familje myslimane nuk mund të largohet nga islamizmi dhe as të ndryshojë praktikën e tij të besimit. Vendosija e tij në regjistrin e lindjes si mysliman nuk mund të hiqet në asnjë mënyrë. Në një vend me ligjin civil të ndikuar nga sheriat, një jomusliman nuk mund të trashëgojë asgjë nga të afërmit e tij myslimanë. Atje, një i konvertuar në krishterim mund të detyrohet të divorcohet me anë të një urdhri gjykate dhe fëmijët e tij të merren prej tij dhe t’u dorëzohen një familjeje myslimane. Sipas të njëjtit ligj, një djalosh 17 vjeçar bëhet automatikisht mysliman në qoftë se babai i tij i krishterë konvertohet në islamizëm. Që prej asaj periudhe e më tutje, ai duhet të marrë mësimdhënie fetare islame dhe mund të ketë vetëm një martesë islame. Një burrë mysliman mundet parimisht - përveçse në Tunizi dhe në Turqi - që të hyjë në një martesë poligamie dhe nuk mund të ndalohet nga askush. Një grua në parim trashëgon vetëm gjysmën e pjesës së pasurisë dhe sipas ligjit të sheriatit, është shumë e kufizuar në mundësitë që ka për t’u divorcuar.

E. Përse janë kaq të vështira për t’u arritur përmirësimet e të drejtave të njeriut?

Përse është kaq e vështirë që të realizohen përmirësime të padiskutueshme në situatën e të drejtave të njeriut në vende të karakterizuara nga islamizmi, ndonëse shumica e njerëzve atje duket sikur dëshirojnë më shumë liri? Kjo ndodh për shkak të zhvillimeve politike të padëshirueshme, nënzhvillimit ekonomik, një përqindjeje të lartë të analfabetizmit dhe në përgjithësi prej një shoqërie civile e cila mungon në masë; të gjitha këto po e ndalojnë

pjesëmarrjen e suksesshme politike. Megjithatë, po aq sa luajnë një rol zhvillimet e padëshirueshme ekonomike, sociale dhe politike, ajo çka nuk mund të nënvlerësohet, është fakti që njëra prej vështirësive në këtë drejtim mbetet ndrydhja që iu ndodh të drejtave të njeriut brenda kuadrin të ligjit të shariatit. Ligji i shariatit shpallet në masë si një qasje e pakritikueshme dhe e shpallur si ligji përjetësisht i vlefshëm i Perëndisë nga podiumet e universiteteve dhe foltoret në xhamia. Duke u nisur nga interpretimi i tij tradicional dhe a-historik në universitete dhe xhami, ligjit të shariatit i hiqet çfarëdo lloj kritikizmi dhe ai konsiderohet që të jetë standardi i jetës në kohën e tashme. Gjithashtu ai konsiderohet si standardi për përkufizimin e të drejtave të njeriut. Për aq kohë sa kjo është e vërtetë, arsyetimet liberale dhe shekullare të të drejtave gjithëpërfshirëse të njeriut mund të vendosen vetëm në pjesët marginale të shoqërisë dhe ato mund të rrezikohen vazhdimisht nga kritikët e situatës aktuale: *“Disa teologë të reformuar myslimanë shohin një mundësi për t’i kapërcyer disa tradita me standardet e të drejtave të njeriut . . . Dhe prapëseprapë, ndikimi i tyre politik është krahasimisht i vogël.”*¹⁶ Në qoftë se, për shembull demokracia mund të jetë e imagjinueshme vetëm nëse mund të zbulohet në Kuran me Muhamedin dhe bashkëkohësit e tij, një arsyetim shekullar i demokracisë as që nuk mund të çohet nëpër mend; kjo vlen gjithashtu në rast se çfarëdo lloj shumice nuk mund ta zbulojë këtë formë prototipe të demokracisë në Muhamedin.

Edhe në qoftë se ligji i shariatit zbatohet në pjesën më të madhe në çështjet e ligjit civil në vendet arabe, kuptimi praktik i shariatit nuk duhet nënvlerësuar. Normat e ligjit të shariatit janë prezente në jetën e përditshme përmes predikimeve të mbajtura në xhami; përmes teksteve nga tradita që citohen në dasma, funerale dhe ngjarje të ngjashme; përmes traditave dhe aspektit të drejtësisë në shumë fusha: *“shumë vende arabe . . . janë përshkuar nga ligji i shariatit të dorëzuar në një mënyrë e cila është e pakuptueshme në rindërtimin e saj . . . e tillë që të gjithë myslimanët që janë subjekt i kësaj, i kanë veprimet dhe shprehjet e tyre të jetës të përshkuara para Perëndisë në mënyra të klasifikuara të asaj që lejohet dhe të asaj që është objektive.*

16 Ali al-Nasani, “Menschenrechte im Islam,” amnesty international 01/2002, <http://www.amnesty.de/umleitung/2002/deu05/010?lang=de%26mimetype%3dtex%2ftml> (vizituar më 18 dhjetor 2012).

*Është ligji fetar i sheriatit i cili i rregullon bindjet dhe pritshmëritë kolektive dhe individuale të sjelljes në atë që është një masë e cila është e vështirë të rindërtohet për një perceptim analitik të një akademiku perëndimor. Ato nuk janë të ndara nga ligji i sheriatit, për shembull, si një zonë e prekshme e normave për ligj dhe moralitet apo thjesht për një set etike të 'arsyeshme', e cila është karakteristike e rendit ligjor pak a shumë pozitivist në sferën e Evropës kontinentale me ndarjen e saj të fesë dhe ligjit dhe të politikës dhe moralitetit.*¹⁷

Ajo çka është më e fortë sesa ndikimi i ligjit të sheriatit në legjislacion është ndikimi i tij shoqëror, për shkak se një pjesë e madhe e popullsisë, nuk do të vinte në pikëpyetje as pagabueshmërinë e tekstit të Kuranit dhe as vlerësimin thelbësor të ligjit të sheriatit si një normë e padiskutueshme hyjnore. Prandaj, arsyetimi i ligjit të sheriatit për rregullimin e mënyrës së jetesës - të paktën në teori - mbetet gjithashtu i padiskutueshëm. Normat e sheriatit transmetohen përmes shkollave të Kuranit, predikimeve të mbajtura në xhami, raporteve të gjetura në traditë, fetva (opinione ligjore), letërsi, internet, qarqe diskutimi dhe qarqe akademikësh. Këto norma prodhojnë një vetëdije të përgjithshme ligjore e cila, të paktën në një aspekt emocional, është e orientuar më shumë ndaj normave të ligjit të sheriatit, sesa është teologjia zyrtare që gjendet në universitete. Këto norma e formojnë mendimin popullor më shumë sesa nga sa mund të mendohet se e bën një gjë të tillë orientimi i moderuar i disa vendeve. Dhe në një mjedis me një vetëdije të përgjithshme, normat e sheriatit janë parimisht të panegociueshme. Më saktë, ato janë kryesisht një çështje interpretimi.

F. Parakushtet për zhvillimin e "demokracive islamike"

Nuk duhet të ketë pritshmëri se do të ndodhë një përmirësim themelor dhe gjithëpërfshirës në gjendjen e të drejtave të njeriut dhe në përmirësimin e demokracive të mirëfillta, të qëndrueshme në vende të karakterizuara nga islamizmi, për aq kohë sa pretendimi teorik i ligjit të sheriatit nuk lejohet që

¹⁷ Birgit Krawietz, Die Hurma: Scharierechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts (Berlin: Duncker & Humblot, 1991), fq. 77.

të hidhet për diskutim nga përfaqësuesit zyrtarë të teologjisë islamike. Siç e ka formuluar Bassam Tibi: “Kjo gjë nënkupton se pa një reformë radikale të fesë dhe ligjit në islamizëm, të cilën e mbështet për shembull juristi sudanez Abdullahi An-Na’im, nuk ka për të pasur një sintezë ndërmjet islamizmit dhe të drejtave të njeriut.”¹⁸ T’i lësh të paprekura kërkesat tërësore teorike të ligjit të sheriatit dhe interpretimin me ndikim konservator dhe politik, nënkupton gjithsesi që t’i dërgosh kritikët e sheriatit në mërgim apo në fshehje. Dhe në rast se normat e sheriatit mbeten rrënjësisht të paprekshme në pretendimet e tyre, struktura për interpretimin e tyre do të mbetet natyrisht shumë e kufizuar dhe përhapja e tyre praktike do të jetë *de facto* shumë e vështirë. Për aq kohë sa një imitim i shoqërisë arabe të shekullit të 7-të shihet nga institucionet teologjike dhe madje nga ato të rëndësishme politike si diçka e ngjashme me drejtësinë, progresin dhe qytetërimin e vërtetë, zor se mund të priten përplasje kritike me pretendimet e ligjit të sheriatit. “*Nga ky këndvështrim i fesë, moderniteti duket sikur është një tregues i humbjes dhe i prapambetjes meqenëse i ka lënë pas origjinat dhe premisat e tij të vërteta.*”¹⁹

Disa persona akoma shpresojnë që, në një të ardhme të parashikueshme, teologjia zyrtare do të jetë e hapur ndaj një trajtimi kritik të ligjit të sheriatit. Për këtë arsye, duhet thënë se një parakusht themelor për zhvillimin e demokracive të vërteta në ato shoqëri që janë të karakterizuara nga islamizmi, do të ishte kufizimi i islamizmit në sferën e ushtrimit të ritualeve fetare dhe të moralitetit personal, duke u bërë i mundur njëkohësisht një refuzim i ligjit të sheriatit si përbërësi formues i sistemit ligjor, si edhe i rrethave politike dhe shoqërore, veçanërisht në lidhje me të drejtat e grave, të drejtat e njeriut, të drejtat e minoriteteve, lirinë e fesë dhe liritë civile. Demokracia nuk ka të bëjë vetëm me mbajtjen e zgjedhjeve. Zgjedhjet, edhe sikur të kenë qenë një falsitet, janë mbajtur në shumicën e vendeve arabe. Më shumë se kaq, demokracia gjithashtu nënkupton përgjegjshmëri nga ana e individit, një

18 Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs: Der Islam und die Menschenrechte* (München: Piper, 1996), fq. 45.

19 Adonis, “Die Sackgasse der Moderne in der arabischen Gesellschaft,” në Erdmute Heller and Hassouna Mosbahi (eds.), *Islam, Demokratie, Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker* (München: C. H. Beck, 1998), fq. përkatëse 62-71, këtu fq. 69.

shtet kushtetues, gjykata të pavarura, barazi ligjore dhe mundësi të barabarta, tolerancë ndërmjet atyre që mendojnë ndryshe, liri të mendimit, si edhe e drejta për ta shprehur publikisht të qenit ateist. Në rast se këto të drejta do të konfirmohen dhe do të vërtetohen, dhe në qoftë se shumica janë në mbështetje të këtyre të drejtave, kjo do të bëhet e mundur vetëm kur të ndodhë një reformim i teologjisë. Ajo që vazhdon të mbizotërojë në sferën e teologjisë institucionale dhe teologëve të rëndësishëm në nocionin e islamizmit, është jo vetëm një fe, por gjithashtu një rend socio-politik.

III. Qëndrime aktuale të intelektualëve myslimanë në lidhje me demokracinë

Aktualisht, në kohën që flasim, nga teologë dhe intelektualë myslimanë mbahen dhe janë në fuqi tre qëndrime lidhur me demokracinë:

1. Një qasje prej refuzimi të plotë.
2. Një qëndrim sipërfaqësor të marrëveshjes e cila i zëvendëson gjithsesi pjesë të demokracisë me parime islamike dhe e mat demokracinë kundrejt standardeve të ligjit islamik.
3. Një qëndrim mbështetjeje të plotë i cili është gjithsesi i kufizuar tek intelektualët, teologët, filozofët, gazetarët dhe kritikët e regjimit të cilët as nuk kanë leje prej profesori në universitete dhe as nuk japin mësim në institute të mëdha të mësimdhënies dhe xhamive dhe pjesërisht kanë mërguar në vende perëndimore pasi kanë frikë për jetën dhe mirëqenien e tyre.

A. Zëra që refuzojnë demokracinë

Aktualisht, zëra të qartë refuzimi në lidhje me demokracinë vijnë kryesisht nga sfera e islamizmit. Njëkohësisht, paraqiten alternativa për një shtet krejtësisht nën nënshtrimin e ligjit të shariatit.

Abu I-A'la Maududi

Një prej teologëve më të shquar myslimanë i cili e refuzon thellësisht demokracinë ishte Abu I-A'la Maududi (1903-1979), një intelektual, ideolog, një autor i më shumë se 130 veprave, shkrimtari i një komentari të rëndësishëm mbi Kuranin, një aktivist politik dhe një këshilltar i administratave qeveritare pakistaneze. Me shkrimet e tij mbi “teo-demokracinë” dhe “sundimin e Perëndisë”, ai ushtroi ndikim të rëndësishëm tek udhëheqësit më të rëndësishëm të islamizmit arab dhe iranian, si Sayyid Qutb dhe Ruhollah Khomeini. Maududi konsiderohet si njëri prej mendjendriturve më të shquar të shtetit të themeluar mbi një themel islamik, një themel i cili qëndron në sundimin e Perëndisë dhe refuzon çdo përgjegjshmëri të hartuar nga dora

e njeriut për kontrollin e shtetit. Mes mendimeve më të rëndësishme që ai formuloi në lidhje me themelimin e këtij sistemi politik islamik, është theksi i pakushtëzuar mbi sovranitetin dhe sundimin e Perëndisë (arabisht: hakimiyat Allah), i cili është për Maududi-in e vetmja qeverisje legjitime e cila vendoset nën çdo kontroll të tokës. Ai e detyron çdo qeveri që të veprojë si përfaqësuese e Perëndisë, t'i sjellë të gjithë ligjet ekzistuese në përputhje me ligjin e shariatit, t'i shfuqizojë të gjitha ligjet e tjera dhe ta bazojë administratën e drejtësisë krejtësisht tek ligji i shariatit. Sipas Maududi-t, njerëzit duhet të binden teorikisht që të pranojnë futjen e legjislacionit të shariatit, në rast se është e nevojshme, detyrimi dhe forca mund të përdoren si një mjet përfundimtar. Ky sundim i Perëndisë, i cili zhvillohet aty ku udhëheqësit zbatojnë ligjin e Perëndisë, pra ligjin e shariatit, sipas këndvështrimit të Maududi-t është lënë mënjanë gabimisht. Përkundrazi, udhëheqës të tjerë, si për shembull mbretër, kanë zënë vendin e Perëndisë. Udhëheqës të tillë janë uzurpatorë, sundimi i tyre është i paligjshëm dhe pranimi i sundimit të tyre është politeizëm (për rrjedhojë, është apostazi nga islamizmi).

Maududi e kuptoi islamizmin si një sistem të tërësishëm i cili e çon një individ në rrugën e besimit, në rrugën e rendit paqësor shoqëror, si edhe në rrugën e legjislacionit shtetëror të drejtë. Ky legjislacion duhet marrë nga ligji i shariatit në mënyrë që përmes zbatimit të tij të plotë, një trup superior politik ndaj të gjitha sistemeve të tjera të lindë në vetvete.¹ Ky islamizëm i tërësishëm do të zbatohet me ndihmën e një kryesie myslimanësh besimtarë, ku në krye të të cilit do të jetë një mashkull, mysliman, i rritur, anëtar shpirtërisht i shëndetshëm i komunitetit mysliman si udhëheqës (arabisht: emir), kreu politik i shtetit. Ai dhe komiteti i tij i këshilltarëve do të “zgjidhen”. Për këtë arsye, sipas Maududi-t, ky shtet model është, përfundimisht, një sistem demokratik i cili, gjithsesi, nuk përdor urdhëresa njerëzore, por më saktë sjell zbatimin e ligjit të Perëndisë. Prandaj, Maududi e quan këtë model shteti “teo-demokraci” ose një “kalifat demokratik”, meqenëse udhëheqësia kryesore do të zgjidhet kryesisht nga persona të përzgjedhur si individë besnikë dhe e merr autoritetin përmes njerëzve që ta islamizojnë plotësisht shte-

1 Shih pjesërisht etikën politike të Maududi-t, S. Abu A'la Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1955/1980), fq. përkatëse 123 ff.

tin. Perëndia - dhe jo njerëzit, ashtu siç ndodh në demokracitë perëndimore, të cilat në këndvështrimin e Maududi-t nënkuptojnë tirani dhe despotizëm - zotëron sovranitetin më të lartë në këtë shtet. Për shkak se ky shtet është një shtet ideologjik, vetëm ata që ndajnë po këtë teologji kanë një të drejtë të jenë në pozicione udhëheqësie apo influence. Një këshill konsultativ, në të cilin nuk bëjnë pjesë as gra dhe as jomyslimanë, do t'i japë këshilla udhëheqësit, i cili teorikisht mund të rrëzohet në rast se devijon nga ligji i shariatit. Ai duhet të spikasë me devotshmërinë e tij dhe sjelljen e mirë morale; ndonëse Maududi mbetet gjithmonë i vakët në shkrimet e tij se çfarë do të thotë kjo konkretisht. Të gjithë njerëzit në këtë sistem janë, pa përjashtim, “zëvendës-regjentë”, si rrjedhim përfaqësues apo kalifë të Perëndisë², të cilët zgjedhin më të mirët e një elite dhe dallojnë nga njëri-tjetri vetëm në karakter apo në aftësitë e tyre, por janë gjithsesi plotësisht të barabartë para Perëndisë. Për shkak të vetë zbatimit të tyre të islamizmit dhe nënshtrimit ndaj Perëndisë, ata sigurohen se do të zgjidhen përfaqësuesit më të mirë.

Një shoqëri e tillë është - në sytë e Maududi-t - realizimi i komunitetit ideal, në të cilin as padrejtësia as shtypja, as urrejtja, as veset nuk ekzistojnë, pasi përmes besnikërisë së Perëndisë, njerëzimi e mposht injorancën e tij dhe e mban egoizmin e tij nën kontroll. Përmes besnikërisë absolute në aleancë ndaj Perëndisë, njerëzimi bëhet plotësisht i lirë dhe ndërton një “komunitet të qendrës”. Ligjet nuk do të bëhen nga njerëz në këtë shtet, meqenëse Perëndia ia ka dhënë tashmë ligjin e tij të përsosur njerëzimit, ligjin e shariatit. Ligji i shariatit duhet interpretuar dhe duhet të zbatohet përmes analogjisë (përmes konkluzionit të rasteve paralele në ditët e hershme të islamizmit). Partitë nuk janë të domosdoshme në këtë sistem, meqenëse orientimi politik është përcaktuar nga ligji i Perëndisë. Shtetet që nuk e vënë në zbatim këtë sistem janë, sipas arsytimit të Maududi-t, drejt rrugës së paperëndishmërisë.

Maududi nuk jep mendime për sa i takon asaj se si t'i përgjigjemi një keqkuptimi të ligjit të Perëndisë nga udhëheqësi më i madh dhe këshilltarët e tij dhe respektivisht, se si interpretimi dhe zbatimi i saktë i ligjit të shariatit duhet përcaktuar në një kuadër socio-politik. Maududi mendonte se

2 Maududi e shpjegon më tej këtë. Shih S. Abul A'la Maududi, *Ethical Viewpoint of Islam* (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1966²/1967³), fq. 26.

integriteti personal, besimi dhe morali, frika e Perëndisë, dhe besnikëria e plotë ndaj Perëndisë dhe ligjit të tij do të ndalonte automatikisht veprime të paautorizuara dhe keq-informuese. Për më tepër, ai mendonte se në një shtet të tillë nën rendin e ligjit të shariatit, paqja dhe uniteti do të zhvilloheshin vetë, pasi anëtarësia e njerëzve në islamizëm (atë të vërtetin), bindja e tyre dhe nënshtrimi i tyre do të bënte që të zhdukeshin të gjitha dallimet dhe mospërputhjet: islamizmi është politikë, politika është zbatim i etikës dhe i moralit,³ dhe nënshtrësia është anëtarësia në komunitetin e myslimanëve (umma). Me këtë, Maududi deklaroi se devotshmëria është instrumenti shërues i të gjitha problemeve shoqërore. Me një zbatim të plotë të islamizmit, problemet shoqërore do të vinin në një moment ndalimi.

Sayyid Qutb

Në një mënyrë të ngjashme, Sayyid Qutb (1906-1966), i cili është ndikuar nga Maududi, drejtuesi shpirtëror i Vëllazërisë Myslimane Egjiptiane, shprehu mendimin e tij në esenë e tij programore “Momente historike përgjatë Rrugës.” Është një prej botimeve më me ndikim në islamizmin politik që është botuar ndonjëherë. Qutb dëshiron “vendosjen e sovranitetit të Perëndisë dhe sundimin e Tij në botë, fundin e arrogancës dhe egoizmit të njeriut dhe zbatimin e sundimit të shariatit hyjnor në të drejtat e njeriut.”⁴ Sepse sipas vlerësimit të tij, “Njerëzimi sot është në pragun e një gremine, jo për shkak të rrezikut të asgjësimit të plotë i cili po vërtitet përreth tij - kjo është thjesht një simptomë dhe jo sëmundja e vërtetë - por për shkak se njerëzimi është në mungesë të këtyre vlerave jetësore të cilat janë të nevojshme jo vetëm për një zhvillim të shëndetshëm, por gjithashtu edhe për progresin e tij të vërtetë.”⁵ Për këtë arsye, sipas arsyetimit të Qutb, myslimanët mund ta pranojnë ligjin e shariatit, i cili konsiderohet si ilaçi i çdo sëmundjeje të qytetërimit dhe asgjë tjetër: “Baza e këtij mesazhi është që dikush duhet ta

3 Për shembull, shih vërejtjet e Maududi mbi “Sistemin Moral të Islamizmit” në veprën e tij, Sayyid Abul A‘la Maududi, *Islamic Way of Life* (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1950/1963/1986), fq. përkatëse 31 ff.

4 Shahid Shaykh Sayyid Qutb, *Ma‘alim fi t-tariq. Zeichen auf dem Weg* (Köln: Al-Azr/M. Ras-soul, 2005), fq. përkatëse 70-71, cituar nga: http://www.izharudeen.com/uploads/4/1/2/2/4122615/milestones_www.izharudeen.com.pdf (17.08.015).

5 Po aty, fq. 11.

pranojë ligjin e sheriatit pa asnjë diskutim dhe të refuzojë të gjitha ligjet e tjera në çfarëdo lloj mënyrë dhe forme. Ky është islamizmi. Nuk ka kuptim tjetër të islamizmit.”⁶

Sot ekzistojnë gjithashtu disa zëra, mbi të gjitha në internet, zakonisht sipas arsyesimit të Qutb dhe Maududi, të cilët i ndalojnë myslimanët në vendet perëndimore nga votimi dhe pranimi i demokracisë, pasi sipas kësaj pikëpamjeje, “... demokracia është një sistem i krijuar nga njeriu, që nënkupton qeverisjen nga populli, për popullin. Si rrjedhim është në kundërshtim me islamizmin, sepse sundimi i takon Allahut, të Madhërishmit, dhe nuk është e lejueshme që t’i jepen të drejta legjislative një njeriu, pavarësisht se kush është ai.”⁷

B. Një pranim i pjesshëm i demokracisë

Për të gjitha qëllimet dhe synimet, ata që nuk e refuzojnë demokracinë menjëherë por më saktë dëshirojnë ta përdorin atë për islamizmin dhe për rrjedhojë, si përfundim ta islamizojnë atë, nuk dëshirojnë në të vërtetë ta pranojnë demokracinë. Ata dëshirojnë ta përdorin për qëllimet e tyre, me qëllim që të jenë në gjendje që në terma afatgjatë ta modelojnë atë. Në dukje, demokracia pranohet nga shumë përfaqësues të islamizmit politik (islamizmi). Si rregull i përgjithshëm, ata e përkrahin “pranimin” e demokracisë. Megjithatë, për aq kohë sa ata nuk e refuzojnë në mënyrë thelbësore parimin e vlefshmërisë së kufizimeve që lindin nga sheriatit mbi të drejtat e grave dhe të drejtat e minoritetit, lirinë fetare të kufizuar, dhe arsyetimin bazë të një kodi penal islamik (me ndëshkim trupor), siguria e “përputhshmërisë” së përgjithshme ndërmjet demokracisë dhe ligjit të sheriatit duhet trajtuar me kujdes.

Yusuf al-Qaradawi

Yusuf al-Qaradawi është një teolog islamik i cili u lind në Egjipt në 1926 dhe ka jetuar për më shumë se 50 vite në mërgim në Katar. Sot është ndoshta

6 Po aty, fq. 44.

7 <http://islam-qa.com/en/ref/107166> (vizituar më 5 nëntor 2012).

teologu më i njohur islam dhe ka shumë ndikim mbi masat islame si një udhëheqës mendimi. Ai ka botuar më shumë se 120 libra, fetva të shumta (mendime ligjore), artikuj, predikime dhe ai është kryetari i disa organizatave simotra për studiuesit myslimanë në Evropë. Ai shfaqet rregullisht në transmetime programesh televizive nga stacioni al-Jazeera i Katarit. Sot ai konsiderohet si një prej përfaqësuesve më të rëndësishëm të “të drejtave minoritare” islame, të cilët e promovojnë demokracinë, por nuk e pranojnë në mënyrë thelbësore demokracinë. Kështu al-Qaradawi do vetëm që t’i përdorë avantazhet e demokracisë për propagandimin e islamizmit. Si përfaqësues i të drejtave minoritare të islamizmit al-Qaradawi pretendon se myslimanët mund dhe duhet të lejohen, përkohësisht, që t’i përmbahen ligjeve të Evropës teksa jetojnë në një situatë në diasporë. Për periudhën e tranzicionit derisa të futet ligji i sheriatit në tërësinë e tij, myslimanët përkohësisht nuk kanë pse t’i ndjekin të gjitha urdhërimet e islamizmit. Ky koncept i ligjit, i cili u diskutua nga teologët islamë në fillim të viteve 1990 në konferenca ndërkombëtare,⁸ bazohet në dy pretendime themelore:

1. Islamizmi është një fe globale, e cila e arsyeton plotësisht mbetjen “në diasporë.”
2. Kërkimi për zgjidhje praktike sipas qëllimeve të ligjit islamik është i arsyetuar.

Për shkak të kësaj, është e lejueshme që ligji i sheriatit të interpretohet në një mënyrë e cila përkon me kërkesat e jetës në shoqëritë jo-islamike. Gjithashtu, në raste individuale, është e lejueshme të ofrohen forma lehtësimi aty ku zbatimi i sheriatit është aktualisht i pamundur. Në këtë mënyrë, duhet të jetë e mundshme për myslimanët në vende jo-muslimane që të preferojnë zgjidhje alternative të cilat funksionojnë më së miri për ta në diasporë, në rast se zbatimi i rreptë i ligjit të sheriatit është i pamundur përmes ligjeve të këtyre vendeve. Sipas al-Qaradawi-t, mes parakushteve të këtij arsyetimi është minoriteti mysliman që bëhet i vetëdijshëm për identitetin e tij të veçantë dhe njohjen e detyrës së tij për zhvendosjen e shoqërisë jo-islamike në një shoqëri e cila është islamike. Për këtë arsye, nga këndvështrimi i al-

⁸ Sarah Albrecht, *Islamisches Minderheitenrecht: Yusuf al-Qaradawis Konzept des fiqh al-aqalliyat* (Würzburg: Ergon, 2010), fq. përkatëse. 19f.

Qaradawi-t, myslimanët në diasporë nuk mundet kurrë të heqin dorë nga ligji i sheriatit si ligji i Perëndisë, ashtu siç është në pikëpamjen e al-Qaradawi. Përkundrazi, ata duhet të mësohen në urdhërimet e islamizmit, të rriten që të bëhen elitë në shoqëritë e tyre dhe përmes shembullit të tyre dhe shpalljes së islamizmit (arabisht: da'wa) të kërkojnë që ta depërtojnë shoqërinë me ligjin e sheriatit.⁹

Qëllimi i këtij lloji të drejte minoriteti nuk është integrimi i emigrantëve myslimanë në shoqëritë evropiane. Përkundrazi, në një aspekt të anasjellë kjo i detyron myslimanët që të jetojnë në shoqërinë evropiane si të tjerët të cilët janë të përhershëm aty dhe të futen në programet e al-Qaradawi-t në televizion dhe ndjekin fetvat dhe botimet e tij në internet. Ata duhet të pranojnë me të vërtetë shtetin kushtetues evropian, por ata nuk duhet që përfundimisht të pranojnë autoritetin e tij ligjor. Më saktë, përmes edukimit dhe zbatimit të plotë të islamizmit, ata duhet të përgatiten për kohën që po vjen, në të cilën gjërat do të kenë ndryshuar kaq shumë sa që përparimi i komunitetit mysliman, i cili do të jetë edukuar dhe trajnuar në islamizmin e tërësishëm, do të mund të marrë përsipër udhëheqjen.

Prandaj nuk të habit fare fakti që al-Qaradawi, i cili e përkrah zbatimin e plotë të legjislacionit të sheriatit, duke përfshirë administrimin e ndëshkimit fizik, gjithashtu pranon dënimin me vdekje si një ndëshkim për ata të konvertuar që e rrëfejnë publikisht këtë gjë dhe për ata që janë të pafe, u sugjeron burrave që të ndëshkojnë gratë e tyre të pabindura, bën thirrje për sulme vetëvrasëse në Izrael dhe nuk parashikon të drejta të barabarta për gratë dhe jomyslimanët. Në shumë vende ku ai ka botuar deklaratat e tij zyrtare në anglisht, ai nuk i mbron këto qëndrime në një mënyrë të qartë. Më saktë, ai ka prirjen që t'i zbusë ato dhe me eufemizëm, ndërkohë që shkrimet e tij (të cilat zor se lexohen në Evropë) që janë shkruar në arabisht i rendisin shumë haptazi pikat e përmendura.¹⁰

9 Yusuf al-Qaradawi i kushton vëmendje situatës së veçantë të minoriteteve islame në shoqëritë joislame në artikujt, fetvat dhe në veprën e tij *fi fiqh al-aqalliyat al-muslima. hayat al-muslimin wasat al-mujtama'at al-uhra* (Kairo: Dar ash-shuruq, 2001).

10 Për shembull, krahaso versionin në gjermanisht të veprës së tij, Jusuf al-Qaradawi, *Erlaubtes und Verbotenes im Islam* (München: SKD Bavaria, 1989), në këtë pikë me origjinalin në arabisht: *al-halal wa-'l-haram fi 'l-islam* (Kairo: Dar ihya' al-kutub al-arabiya, 1960).

Për sa i takon ndikimit të këtyre mendimtarëve të shquar, nuk duhet të na gënjejë aspak mendja: kurrë më parë nuk ka qenë më i madh ndikimi i tyre, sesa sot, në epokën e internetit. Në rast se një sërë studimesh, të cilët janë kryer veçmas nga njëri-tjetri, për shumë vite tregojnë se ndërmjet 45% dhe 49% e të gjithë myslimanëve në Gjermani shohin një konflikt ndërmjet islamizmit dhe demokracisë të tillë që “*ndjekja e urdhërimeve të fesë sime ... (është) diçka më e rëndësishme për mua sesa demokracia,*”¹¹ atëherë ndikimi i zërave të tillë paralajmërues mund të gjurmohet prapa tek pika që ata persona synojnë të mos bëhen pjesë e shoqërisë perëndimore për arsyen se ajo është “jo-islamike.”

Por si është e mundur arritja tek një shifër e tillë e lartë prej pothuajse 50%? Këta myslimanë nuk duhen llogaritur mes ekstremistëve apo madje mes terroristëve. Megjithatë, ata ndikohen nga mendimtarët islamikë si al-Qaradawi: ajo çfarë u transmetohet atyre nga studiuesit të cilët janë pjesë e traditës dhe që janë pjesërisht të orientuar për nga islamizmi është se ata duhet të vendosin ndërmjet një besimi të zbatuar plotësisht dhe kampit armik. Në rast se mbrojnë një islamizëm më të moderuar dhe e pranojnë demokracinë me të drejtat dhe liritë e saj civile, ata dënohen nga studiues si për shembull al-Qaradawi, si tradhtarë të islamizmit. Me këtë, al-Qaradawi i islamizon demokracinë perëndimore duke zgjeruar në mënyrë autoritative se cilat elementë të demokracisë duhen refuzuar dhe cilat duhen pranuar. Në asnjërin pikë ai nuk e distancoon veten nga pretendimi i shariatit për autoritet. Ligji i shariatit mbetet i nevojshëm në Evropë, ashtu siç është në Lindjen e Mesme. Në të njëjtën kohë, al-Qaradawi as nuk është xhihadist dhe as nuk është një ekstremist i jashtëm. Më saktë, ai është teolog i cili është arsimuar në një mënyrë tradicionale në universitetin al-Azhar në Kajro. Ai shfaqet në programe televizive, në internet, dhe në botimet e tij me zakonet, gjuhën dhe veshjen tipike të një studiuesi dhe sot konsiderohet si autoriteti i islamizmit

11 Për shembull, studimi “Muslime in Deutschland” që nga viti 2007 vendosi shifrat e mëposhtme: 46.7% e të anketuarve “disi” ose “plotësisht” bien dakord se “ndjekja e urdhërimeve të fesë sime ... [është] më e rëndësishme për mua se demokracia.” Katrin Brettfeld/Peter Wetzels, *Muslime in Deutschland. Eine Studie des Bundesinnenministeriums zu Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt*. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen (Hamburg: Universität Hamburg, 2007), fq. 141.

suni. Në të njëjtën kohë, ai vazhdimisht e vendos zgjidhjen e mbështetjes së zbatimit të plotë të ligjit të shariatit ose të tradhtisë ndaj islamizmit para dëgjuesve dhe shikuesve të tij. Në rastin më të mirë, ky mesazh i çon njerëzit që e ndjekin, në një shoqëri paralele. Në rastin më të keq, i çon në një radikalizëm i cili e refuzon dhe e dënon tërësisht shoqërinë perëndimore.

Murad Hofmann

Juristi dhe ish diplomati gjerman Murad Hofmann, i cili u konvertua në islamizëm, ka pohuar “se një shqetësim themelor për demokracinë, konkretisht sigurimi i një kontrolli të rregullt, sistematik ndaj qeverive për të parandaluar arbitraritetin e çdo lloji, është një çështje e cila është në thelb përbën një çështje islamike.”¹² Por në rast se kjo është e vërtetë, ai ka shtrembëruar çështjen themelore të demokracisë dhe e ka vendosur atë në shërbim të islamizmit. Njëkohësisht, ai mbron qëndrimet klasike islamiste - si për shembull dënimin me vdekje për apostatët nga islamizmi, të cilët “përmes refuzimit për të paguar taksa i bëjnë dëm islamizmit ose të cilët shkaktojnë dëme në tokë”¹³ - si diçka legjitime dhe jo si një gjë e cila qëndron në konflikt themelor me parimet e të drejtave të njeriut. Sipas Hofmann, aty ku sundon një kryetar islamik shteti, duhet të zbatohet ligji i shariatit, legjislacioni duhet orientuar për nga ligji i shariatit,¹⁴ dhe duhet ndjekur modeli shembullor politik i Muhamedit.

Edhe në qoftë se disa figura kryesore nga komuniteti mysliman deklarojnë se terma të tillë si “demokracia” janë plotësisht në përputhje me islamizmin, ata krijojnë në të vërtetë një model islamik demokracie, i cili është totalisht ndryshe nga ajo që quhet demokraci në perëndim. Përfundimisht, në lidhje me të gjitha mendimet që përshkojnë unifikimin e islamizmit dhe demokracisë, ngrihet vazhdimisht një pyetje nëse është Perëndia apo njerëzimi burimi i legjislacionit. A lejohen njerëzit që të miratojnë ligje, të cilat, në raste paqartësie janë në mospërputhje me interpretimet e shariatit klasik, apo sistemi ligjor islamik duhet të zbatohet në sferat shoqërore dhe politike sot?

12 Murad Hofmann, *Der Islam im 3. Jahrtausend: Eine Religion im Aufbruch* (Kreuzlingen: Diederichs, 2000), fq. 116.

13 Po aty, fq. 99-100.

14 Murad Hofmann, *Der Islam als Alternative* (München: Diederichs, 1992), fq. 77.

C. Pranimi i demokracisë

Përgjatë dy dekadave të fundit, ka pasur shumë zëra mes intelektualëve dhe teologëve myslimanë të cilët janë shfaqur dhe devijojnë nga mënyra tipike e argumentimit të teologëve klasikë. Me ndihmën e metodave të ndryshme të interpretimit të tekstit, ata kanë nxjerrë arsytetime për zgjerimin e të drejtave të njeriut, të drejtave të grave dhe lirive civile. E kanë bërë këtë gjë pa pasur një kundërshtim konfrontues ndaj atyre pohimeve të Kuranit që konsiderohet si të vërteta prej tij. Veçanërisht në Egjipt dhe në Iran, ka pasur reformatorë të cilët kanë dalë me interpretime dhe koncepte alternative për anulimin e deklaratave të bëra në Kuran, në traditë dhe në ligjin e Sheriatit, të cilat shprehin diskriminim ndaj grave dhe minoriteteve. Ata e refuzojnë rrënjësisht ndëshkimin trupor dhe dënimin me vdekje në rastet e largimit nga besimi dhe konkretisht, diskutojnë se zbatimi i ndëshkimit trupor dhe dënimit me vdekjes nuk është më i detyrueshëm.

Mahmud Muhammad Taha

Një prej përfaqësuesve më të shquar të kësaj perspektive është themeluesi i Vëllazërisë Republikane dhe studiuesi i reformuar Mahmud Muhammad Taha (lindur më 1909 ose 1911). Nga pikëpamja e tij, islamizmi në të vërtetë duhet të pritet që të jetë i barabartë me konceptin e paqes, me barazinë ndërmjet burrit dhe gruas, me demokracinë dhe lirinë. Për të, çelësi për një interpretim të tillë ndaj islamizmit u gjet tek përdorimi i islamizmit të hershëm të Mekës (jopolitike) mes viteve 610 mb.K. dhe 622 mb. K. si diçka normative, dhe sidoqoftë, jo në periudhën e Medinës (politike) ose në pjesën e dytë të jetës së Muhamedit (622-632 mb. K.). Islamizmi i Medinës është një lloj “humanizmi shekullar,”¹⁵ të cilin ai po ashtu e quan si “mesazhi i dytë i islamizmit.”¹⁶ Pa dyshim që ky ka qenë një sulm frontal ndaj mbështetësve të pikëpamjes klasike të sheriatit. Për këtë arsye, Taha, pas një përplasjeje pushteti politik, u ekzekutua publikisht në moshën e shtyrë, 75 vjeç, në janar

15 Siç është formuluar nga Gereon Vogel, *Blasphemie: Die Affäre Rushdie in religionswissenschaftlicher Sicht; zugleich ein Beitrag zum Begriff der Religion* (Frankfurt: Peter Lang, 1997), fq. 30.

16 Krahaso vetë shpjegimet e Taha-s në veprën e Mahmoud Mohamad Taha, *The Second Message of Islam*; përkthim dhe hyrje nga Abdullahi Ahmed an-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987).

të vitit 1985, pak para se presidenti sudanez i asokohe, Jafar Muhammad an-Numeiri, të rrëzohej nga pushteti. Ky ka qenë një prej sinjaleve më negative të dukshme që i është dërguar diskutimit kritik për reformën në teologjinë islame deri në ditët e sotme.”

Mohammad Shabestari

Një tjetër pionier në çështjet që kanë të bëjnë me të drejtat e njeriut dhe liritë civile është teologu, filozofi, reformatori dhe mbështetësi iranian i demokracisë, i të drejtave të njeriut dhe i barazisë mes feve, si edhe i lirisë së mendimit, Mohammad Shabestari (lindur më 1936). Ai i konsideron të drejtat e njeriut si tërësi të cilat në thelb janë sajuar nga njerëzit dhe për të cilat Kurani nuk flet. Për këtë arsye, as demokracia dhe as të drejtat e njeriut nuk bien në kundërshtim me islamizmin. Përkundrazi, të dyja përputhen me islamizmin për sa i përket Shabestari-t. Kjo ndodh sepse ato janë produkte të arsyes dhe përkojnë me ato që islamizmi i konsideron të jenë thjesht rregulla. Për më tepër, demokracia mishëron një ilaç ndaj tiranisë. Demokracia dhe të drejtat e njeriut janë vetëm zbatime bashkëkohore të parimeve të rendit të drejtë në tokë, të përcaktuar në Kuran.

Shabestari e relativizon vlefshmërinë e pafund të dominimit të dispozitave të shariatit përmes theksimit, në njërën anë, të lirisë së vullnetit të njerëzimit dhe nevojës për besim vullnetar. Shabestari e sheh “lirinë dhe barazinë” si diçka të shfaqur në demokraci.¹⁷ Pas kësaj, ai shqyrton aftësinë e njerëzve për të njohur të vërtetën absolute dhe e relativizon çdo zbatim detyrues të të gjitha mësimëve në tekstet fetare duke arritur në përfundimin se ato vlenin vetëm në një aspekt të drejtpërdrejtë në kohën e zbulësës së tyre. Thelbi i “mesazhit hyjnor” ka rëndësi të përvetshme, megjithatë kjo nuk vlen për zbatimin e tij shoqëror në atë kohë paraprake.¹⁸

Në njërën anë, qasja e Shabestari-t është vetëm premtuese. Nga ana tjetër, gjithsesi, ai nuk mund të mohojë mungesën e një arsytimi të qartë

17 Krahaso, për shembull, tekstin e tij: Mohammad Mojtahed Shabestari, “Demokratie und Religiosität,” në Katajun Amirpur, *Unterwegs zu einem anderen Islam: Texte iranischer Denker* (Freiburg: Herder, 2009), fq. përkatëse 25-36, këtu fq. 28.

18 Roman Seidel, Porträt Shabestari: “Glaube, Freiheit und Vernunft.” <http://de.qantara.de/Glaube-Freiheit-und-Vernunft/3240c3334i1p396/> (vizituar më 18 dhjetor 2012).

për të drejtat e njeriut, për të drejtat e grave dhe liritë civile nga tekstet e Kuranit. Për më tepër, një qasje e tillë nuk mund të pezullojë me efikasitet udhëzimet në Kuran dhe në traditë për të luftuar kundër jobesimtarëve dhe femohuesve apo për diskriminimin ndaj grave. Është e vërtetë që Shabestari prezanton parime hermeneutike të arsyes dhe një trajtim historik të teksteve, por ai, as nuk shpjegon parimin e lartë themelor sipas të cilit një tekst është akoma plotësisht i vlefshëm - ndërkohë që disa të tjerë i drejtohen historisë - as nuk shpjegon se cilat tekste i përkasin cilës kategori. E thënë kjo, ai vë në veprim hermeneutikën e tij vetjake si një filtër para kuptimit tradicional të tekstit - duke e bërë këtë gjithsesi, as duke e zbehur natyrën shpërthyesë të pasazheve (të cilat nuk përkojnë me të drejtat e njeriut), as duke gjetur një model të interpretimit tekstual i cili do të gjejë një gamë të gjerë mbështetësish.

Mohsen Kadivar

Kleriku, filozofi dhe shkrimtari shiit, Mohsen Kadivar (lindur më 1959) është shprehur në të njëjtën mënyrë haptazi për temën e demokracisë. Për sa i përket atij, ekzistojnë dy mënyra të leximit të Kuranit: njëra është mënyra tradicionale, e cila të çon në heqjen e të drejtave të jomyslimanëve, grave dhe të atyre që mendojnë ndryshe; dhe tjetra është moderne, në drejtim të barazisë, lirisë fetare dhe lirisë së mendimit, një islamizëm me të cilin demokracia dhe liria janë të mundshme. Njëkohësisht, Kadivar-i shkon më tej sa të sigurojë se mospërputhja ndërmjet islamizmit dhe demokracisë dhe të drejtave të njeriut nuk qëndron në interpretimin e Kuranit, por gjendet në formulimin e vetë Kuranit.

Kadivar-i e thjeshton mësimin e islamizmit në katër fusha. Tri të parat janë përbërës fetaro-etikë, siç janë për shembull, besimi në Perëndinë dhe Muhamedin, etika, moraliteti dhe lutja. Këto fusha janë të pandryshueshme dhe të vlefshme për të gjitha kohërat. Fusha e katërt ka të bëjë me dispozitat shoqërore dhe politike të islamizmit, të tilla si të drejtat e grave, kodi penal, të drejtat individuale dhe kodi i veshjes. Kjo fushë e katërt është, sipas mendimit të tij, e ndryshueshme dhe duhet përshtatur në çdo periudhë sipas rrethanave mbizotëruese. Kadivar në këtë mënyrë bën thirrje për një historifikim të ligjit dhe në atë mënyrë, mohon kuptimin tradicional të arsyetimit

të sheriatit. Bahman Nirumand e përmbledh pikëpamjen e Kadivar-it si më poshtë: *“Mënyra se si njerëzit rregullojnë bashkëjetesën, dhe mënyra se si po ashtu kryejnë politikë, rritjen e fëmijëve, edukimin, se si ndër marrin veprime kundër kimit dhe shkeljeve - kjo prihet nga arsyeja, urtësia, përvoja dhe shkenca - mbi bazën e rrethanave të jetës aktuale - të cilat ndryshojnë përgjithmonë. Kjo nënkupton, gjithsesi, se legjislacioni islamik përfundimisht duhet të rishkruhet dhe se politika duhet të ndahet nga feja.”*¹⁹

Në interpretimin tradicional të islamizmit dhe ligjit të sheriatit, Kadivar nuk dallon hapësirë për demokraci dhe të drejta të barabarta për të gjithë njerëzit pavarësisht besimit të tyre fetar, gjinisë dhe pozitës politike.²⁰ Në këtë lidhje, ai vetë në veçanti shprehet kritik për sa i përket pozitës në disavantazh të grave në ato vende, kulturat e të cilave janë formuar nga islamizmi. Ai dallon dhe i përmend kontradiktat mes pohimeve të caktuara të bëra në Kuran dhe traditën myslimane me të drejtat e njeriut. Për Kadivar-in, zgjidhja qëndron në pasjen e disa dispozitave në shkrimet e tyre të shenjta të klasifikuara si vetëm të përkohshme. Kadivar bën pjesë tek kritikët më guximtarë dhe kryesorë të balancës së sotme të pushtetit në Iran dhe brenda teologjisë tradicionale, e cila i ka shkaktuar atij burgosjen për njëfarë kohe: në vitin 1999, për shkak të deklaratave të tij kritike, ai u dënua me 18 muaj burgim në burgun famëkeq Evin në Teheran. Ai ka jetuar në mërgim në Shtetet e Bashkuara që prej vitit 2008.

Abdolkarim Soroush

Intelektuali dhe filozofi iranian Abdolkarim Soroush (lindur më 1945) mund të jetë i njohur madje edhe më shumë se Shabestari.²¹ Emri i vërtetë i Abdolkarim Soroush është Hossein Haj Farajullah Babbagh. Ai është një prej përfaqësuesve më të rëndësishëm të lëvizjes reformuese në Iran, i cili jep argumentime nga ana fetare dhe jo nga pikëpamja shekullare, por ndërkohë

19 Bahman Nirumand, “Der iranische Reformer Mohsen Kadivar: Anpassung an zeitgemäße Lesarten des Islam,” <http://de.qantara.de/Anpassung-an-zeitgemaesse-Lesarten-des-Islam/849c812i1p97/> (vizituar më 18.12.2012).

20 Po aty.

21 Shih faqen e tij personale të internetit <http://www.dr.soroush.com/index.htm> (vizituar më 18 dhjetor 2012).

mbështet të drejtat e njeriut dhe liritë civile jashtë kuptimit tradicional të ligjit të shariatit. Feja dhe të vërtetat e saj absolute janë hyjnore sipas Soroush. Ato janë të përjetshme dhe të pandryshueshme. Megjithatë, këto të vërteta të përjetshme nuk janë pikërisht ato çka njerëzit përgjithësisht besojnë se i zotërojnë si njohuri fetare dhe nuk janë as ato çka njerëzit përgjithësisht i interpretojnë këto të vërteta. Për Soroush-in, nuk ka siguri absolute. Kjo ndodh për arsye se ligji i Perëndisë është në fund të fundit i pazbulueshëm dhe mendimet e njeriut ndryshojnë. Kurrë nuk mund të ndodhë që diçka e cila është jonjerëzore apo e paarsyeshme, të jetë e vërtetë, pasi ajo që është e paarsyeshme nuk përkon me vullnetin e Perëndisë: “*Është arsyeja ajo që e përkufizon të vërtetën.*”²²

Në pikëpamjen e Soroush-it, nuk është Perëndia autori i Kuranit. Më saktë, është Muhamedi. Prandaj sipas tij, në njërën anë, ekzistojnë të vërteta dhe parime të detyrueshme, përjetësisht të vlefshme (për shembull; drejtësia e Perëndisë apo mësimi i jetës pas vdekjes); në anën tjetër, këto parime të përjetshme duhen dalluar nga direktivat e përkohshme. Për shembull, Soroush-i e sheh ndjekjen e ligjit penal islamik si diçka të përkohshme dhe dytësore - por thirrjet e tij për reformim të qasjes konservatore johistorike ndaj zbulësës dhe për të krijuar një interpretim bashkëkohor të ligjit të shariatit nuk e lidhin atë me një kritikizëm thelbësisht shekullar të islamizmit apo të ligjit të shariatit si të tillë. Përkundrazi, Soroush-i e përfshin fenë në një sistem tek i cili parimi më i lartë është arsyeja. Synimi i tij është vendosja e një demokracie fetare²³ bazuar mbi arsyen, ku individit të mund ta praktikojë fenë e tij sipas bindjeve të tij vetjake dhe jo mbi bazën e detyrimit dhe të ligjit. Në këtë demokraci, e cila i çmon shumë të drejtat e njeriut, feja mbrohet më së miri nga çdo keqpërdorim pushteti dhe në këtë mënyrë merr një përkujdesje më të mirë. Për sa i përket Soroush-it, është e arsyeshme dhe si rrjedhojë është parimi udhëheqës që të pranohen të drejtat e njeriut dhe demokracia nga shtete të tjera joislame. Arsyeja mundëson një interpretim të ri të burimeve islamike, sepse ajo që është e mirë nga këndvështrimi i arsyes

22 Mahmoud Sadri dhe Ahmad Sadri (ed.), *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2000), fq. 127.

23 Krahaso vërejtjet e tij mbi pajtueshmërinë e fesë dhe tolerancës, po aty, fq. përkatëse 138 ff.

nuk mund të bjerë në kundërshtim me islamizmin. Një synim i nevojshëm për Soroush-in është vendosja e një demokracia të themeluar sipas fesë, pra një demokraci në të cilën çdo qytetar do të mund ta jetojë besimin e tij, por nuk mund t'i ushtrohet trysni në një fe me forcë.²⁴

Kjo qasje, e cila bën dallim ndërmjet fjalës së përjetshme të zbuluar dhe ligjit të Perëndisë dhe interpretimit dhe zbatimit njerëzor i cili është i mbushur me mangësi, është prezantuar nga teologë dhe intelektualë në të shkuarën. Ata janë përpjekur të gjejnë një alternativë për interpretimet mbizotëruese tekstuale, por njëkohësisht pa eliminuar pretendimin hyjnor përjetësisht të vlefshëm të Kuranit dhe ligjit të shariatit. Në rast se ligji i shariatit nuk hidhet për diskutim, por interpretimi i tij po, përmbajtjet e shariatit janë thelbësisht një përbërje historike dhe e ndryshueshme - por do të ekzistonte ende shumë rrugë për të bërë drejt arsyetimit të barazisë, drejt lirive civile dhe të drejtave të njeriut.

²⁴ Shih detaje mbi jetën dhe veprën e Abdolkarim Soroush në faqen e tij kryesore: <http://www.ersoroush.com/English.htm> (vizituar më 18 dhjetor 2012).

IV. Cilat janë perspektivat e së ardhmes për demokracinë në vendet e karakterizuara nga islamizmi?

Në rast se teologjia tradicionale vazhdon që ta mësojë sheriatin si ligjin e pandryshueshëm të Perëndisë në formën e tij si një përmbledhje e urdhërimeve të gadishullit arabik që nga periudha shekujve 7 - 10 mb. K., dhe në qoftë se Muhamedi vazhdon të jetë një njeri shembullor i panjohshëm dhe i përjetshëm jo vetëm në çështje fetare, por gjithashtu edhe në funksionin e tij si një ligjvënës dhe udhëheqës ushtarak, do të jetë e vështirë që të lulëzojë secila prej të mëposhtmeve me radhë: liria e mendimit dhe liritë politike, të drejtat e barabarta të grave dhe burrave, të drejta të barabarta mes myslimanëve dhe jomyslimanëve, një ndarje të duhur të pushteteve, sundimi i ligjit, liria e ndërgjegjes, dhe veçanërisht liria e besimit. Demokracia nuk lind thjesht nga vetvetja. Në të vërtetë, demokracia mund të mbështetet nga jashtë, por ajo mundet vetëm të vendoset në një rajon në një mënyrë thuajse të kualifikuar. Demokracia ka nevojë për një taban që të rritet dhe të lulëzojë. Kjo kërkon përdorim të burimeve nga teoritë filozofike brenda historisë së ideve të një kulture. Demokracia kërkon një përligjje të bazuar mbi themelet e botëkuptimeve të cilat të jenë të një rëndësie të madhe e të njihen nga pjesa më e madhe e njerëzve, si edhe të japin shpjegim për demokracinë. Në vendet e karakterizuara nga islamizmi, në dritën e asaj që shihet se është një identifikim përgjithësisht i theksuar me fenë e islamizmit dhe vlerat fetare të islamizmit, ekziston një rol kyç për t'u luajtur nga teologjia islame në gjetjen e një forme pajtimi ndërmjet teologjisë klasike islame dhe të drejtave të njeriut, të drejtave të grave dhe lirive civile (duke përfshirë këtu edhe lirinë e besimit). Kjo është e vërteta pavarësisht llojeve të larmishme për sa i përket detyrimeve dhe praktikave fetare nga ana e individit. Përndryshe, në një periudhë të gjatë, zor se do jetë e mundur që strukturat e qëndrueshme demokratike të shfaqen në rajon. Shembulli i vetëm i Turqisë nuk mjafton për aq kohë sa, sidomos në botën arabe, parimi bazë i politikave turke - ndarja e shtetit dhe e fesë – do të refuzohet që të jetë një model i së ardhmes.

Në qoftë se rajoni do të zhvillohet, ka disa gjëra që janë të nevojshme: krijimi i shumë vendeve të punës dhe pozicioneve të trajnimit, një sistem arsimor funksional, nxitje të investimeve dhe të sipërmartjeve, si edhe siguria ligjore dhe garantimi i të drejtave dhe lirive civile. E gjitha kjo kërkon një arsytim për botëkuptimin, një superstrukturë filozofike me të cilën shumica e popullsisë do të mund të identifikohet. Ata të cilët protestuan në pranverën arabe nuk e shfaqën këtë superstrukturë filozofike. Ata ishin të detyruar që të dilnin kundër shtypjes së gjithë-pranishme, por më pas ishin në mospërputhje për sa i përket funksionimit konkret të së ardhmes, aq më shumë kur diktatura, deri në atë moment, nuk e kishte lejuar mendimin dhe veprimin liberal mbi të cilin dikush të ndërtonte. Megjithatë, nuk janë vetëm të drejtat dhe liritë civile ato që janë të nevojshme. Po ashtu duhet të ndodhë urgjentisht edhe zhvillimi ekonomik. Pa një shpërndarje të drejtë të pasurisë së lëndës djegëse dhe pa zhvillimin ekonomik/arsimor, zor se do jetë e mundur që të bëhet instalimi i demokracive në rajon. Në qoftë se do ketë një përkeqësim të kushteve të jetesës për një shumicë të gjerë të popullsisë, pa asnjë dyshim që islamizmi mund të fitojë terren. Dëshirohen urgjentisht që të gëzohen të drejta dhe liri civile të shtuara për popullatën e këtij rajoni. Megjithatë, arsytimi thelbësor i këtyre të drejtave dhe lirive, kërkimi për një burim filozofik të këtyre të drejtave dhe lirive, të cilat do të mund të zotërohen nga shumica e njerëzve, deri më tani madje nuk ka filluar as përtej shtresës intelektuale kritike progresive.

Literatürë

- Adonis. "Die Sackgasse der Moderne in der arabischen Gesellschaft," në: Erdmute Heller; Hassouna Mosbahi (ed.). *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*. München: C. H. Beck, 1998, ff. 62-71.
- Sarah Albrecht. Islamisches Minderheitenrecht. Yusuf al-Qaradawis Konzept des fiqh al-aqalliyat, Würzburg: Ergon, 2010.
- Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh. "Le élit d'Apostasie aujourd'hui et ses Conséquences en Droit Arabe et Musulman," në *Islamochristiana* (20) 1994, ff. 93-116.
- Katajun Amirpur. Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker. Freiburg: Herder, 2009.
- Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam. <http://www.way-to-allah.com/dokument/Internationale%20Menschenrechte-Deklaration%20im%20Islam.pdf> (parë më 18 dhjetor 2012).
- Katajun Amirpur; Ludwig Amman (eds.). Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion. Freiburg: Herder, 2006.
- Ludwig Amman. Cola und Koran. *Das Wagnis einer islamischen Renaissance*. Freiburg: Herder, 2004.
- Amnesty International Report 2011. *Zur weltweiten Lage der Menschenrechte*. Frankfurt: S. Fischer, 2011.
- Cheryl Benard. Civil Democratic Islam. Partners, Resources, and Strategies. Santa Monica: Rand Corporation, 2003.
- Wolfgang Bergsdorf (ed.). Christoph Martin Wieland Vorlesungen: Mohammad M. Shabestari. *Der Islam und die Demokratie*. Erfurt: Sutton Verlag, 2003.
- Heiner Bielefeldt. Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit. Bielefeld: Transcript, 2003.
- Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1976.
- Katrin Brettfeld; Peter Wetzels. Muslime in Deutschland. Eine Studie des Bundesinnenministeriums zu Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen. Hamburg: Universität Hamburg, 2007.
- Manfred Brocker; Tine Stein (eds.). *Christentum und Demokratie*. Darmstadt: WGB, 2006.
- Wilfried Buchta. "Irans Reformdebatte um Theokratie versus Demokratie," në: Hans Zehetmair (ed.). *Der Islam im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*. Wiesbaden: VS, 2005, ff. 220-235.
- "Democracy Index 2011. Democracy under Stress. A Report from the Economist Intelligence Unit," http://www.sida.se/Global/About%20Sida/Så%20arbetar%20vi/EIU_Democracy_Index_Dec2011.pdf (parë më 18 dhjetor 2012).

- Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens. Kirchenamt der EKD/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Hannover/Bonn, 2006.
- Die Kairoer Erklärung für Menschenrechte im Islam. <http://www.dailytalk.ch/wp-content/uploads/Kairoer%20Erklaerung%20der%20OIC.pdf> (parë më 18 dhjetor 2012)
- Anne Duncker. Menschenrechte im Islam. Eine Analyse islamischer Erklärungen über die Menschenrechte. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, 2006.
- Kevin Dwyer. Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East. London: Routledge, 1991.
- Evangelische Kirche und Freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1985.
- Martin Forstner. "Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem der islamischen Staaten," në: *Kanon. Kirche und Staat im Christlichen Osten. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen*. Wien: Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1991, ff. 105-186.
- Freedom in the World 2012. The Arab Uprisings and their Global Repercussions*. http://www.freedomhouse.org/sites/default/files/FIW%202012%20Booklet_0.pdf (parë më 18 dhjetor 2012).
- Theodore Gabriel. *Christian Citizens in an Islamic State. The Pakistan Experience*. Ashgate Aldershot: Publishing Limited, 2007.
- Martin Greschat; Jochen-Christoph Kaiser (ed.). *Christentum und Demokratie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Kohlhammer, 1992.
- Armin Hasemann. "Zur Apostasiediskussion im Modernen Ägypten," në: *Die Welt des Islam* 42/1 (2002), ff. 72-121.
- Jeffrey Haynes (ed.) Democratization. Special Issue: Religion and Democratizations. 16/6 (2009).
- Erdmute Heller; Hassouna Mosbahi (eds.). *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*. München: C. H. Beck, 1998.
- Murad Hofmann. Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch. Kreuzlingen: Diederichs, 2000.
- Gerhard Höver. "Grundwerte und Menschenrechte im Islam," në: Bernhard Mensen SVD (ed.). *Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen*. Siegburg: Akademie Völker und Kulturen St. Augustin/Steyley Verlag, 1988, ff. 37-51.
- William J. Hoyer. Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien. Münster: Aschendorff, 1999.
- Carsten Jürgensen. Demokratie und Menschenrechte in der arabischen Welt. Positionen arabischer Menschenrechtsaktivisten. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1994.

- Katharina Knüppel. *Religionsfreiheit und Apostasie in islamisch geprägten Staaten*. Frankfurt: Peter Lang, 2010.
- Der Koran. Rudi Paret. Stuttgart: Kohlhammer, 1980².
- Gudrun Krämer. *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden: Nomos, 1999.
- Gudrun Krämer. *Demokratie im islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*. München: C. H. Beck, 2011.
- Birgit Krawietz. *Die Hurma. Schariarechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
- Hans Maier. *Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum - Was wäre anders?* St. Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2006.
- Paul Marshall (ed.). *Religious Freedom in the World*. Lanham: Rowman & Littlefield Publ. Inc., 2008.
- Paul Marshall; Nina Shea. *Silenced. How Apostasy & Blasphemy Codes are Choking Freedom Worldwide*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Sayyid Abul A'la Maududi. *Islamic Way of Life*. Lahore: Islamic Publications Ltd., 1950/1965³/1986.
- S. Abu A'la Mawdudi. *The Islamic Law and Constitution*. Lahore: Islamic Publications Ltd., 1955/1980⁷.
- S. Abul A'la Maududi. *Ethical Viewpoint of Islam*. Lahore: Islamic Publications Ltd., 1966²/1967³.
- Ann Elizabeth Mayer. *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*. Boulder: Westview Press, 1995.
- Wolfgang Merkel. "Religion, Fundamentalismus und Demokratie," në: Wolfgang Schluchter (ed.). *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg*. Weilerswist: Velbrück, 2003.
- Thomas Meyer. *Was ist Demokratie? Eine diskursive Einführung*. Wiesbaden: VS, 2009.
- Lorenz Müller. *Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus*. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 1996.
- Bahman Nirumand. "Der iranische Reformler Mohsen Kadivar. Anpassung an zeitgemäße Lesarten des Islam." <http://de.qantara.de/Anpassung-an-zeitgemaesse-Lesarten-des-Islam/849c812i1p97/> (parë më 18 dhjetor 2012).
- Yusuf al-Qaradawi. *al-halal wa-'l-haram fi 'l-islam*. Dar ihya' al-kutub al-arabiya: Kairo, 1960
- Jusuf al-Qaradawi. *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*. München: SKD Bavaria, 1989.
- Yusuf al-Qaradawi. *fi fiqh al-aqalliyat al-muslima. hayat al-muslimin wasat al-mujtama'at al-uhra*, Kairo: Dar ash-shuruq, 2001.
- Anton Rauscher (ed.). *Die fragile Demokratie - The Fragility of Democracy*. Berlin: Dunker & Humblot, 2007.

- Mahmoud Sadri; Ahmad Sadri (eds.). *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Thomas Schirmmacher. "Demokratie und christliche Ethik," në: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 14/2009. <http://www.bpb.de/apuz/32086/demokratie-und-christliche-ethik?p=all> (parë më 18 dhjetor 2012).
- Thomas Schirmmacher. *Menschenrechte. Anspruch und Wirklichkeit*. Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2012.
- Manfred G. Schmidt. *Demokratiethorien. Eine Einführung*. VS: Wiesbaden 2008/4.
- Ursi Schweizer. *Muslime in Europa. Staatsbürgerschaft und Islam in einer liberalen und säkularen Demokratie*. Berlin: Klaus Schwarz, 2008.
- Roman Seidel. "Porträt Shabestari. Glaube, Freiheit und Vernunft," *Qantara*: December 1, 2004, <http://de.qantara.de/Glaube-Freiheit-und-Vernunft/3240c3334i1p396/> (parë më 5 nëntor 2012).
- Mohammad Mojtabeh Shabestari. "Demokratie und Religiosität," në: *Katajun Amirpur. Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker*. Freiburg: Herder, 2009, ff. 25-36.
- Shahid Shaykh Sayyid Qutb. *Ma'alim fi t-tariq. Zeichen auf dem Weg*. Köln: Al-Azr/M. Rassoul, 2005.
- Ali Abdallah Siddiq. "Human Rights in Islam," në: *The Muslim World League Journal*, Vol. 25, No. 8, December 1997, ff. 35-39.
- Hannes Stein. *Moses und die Offenbarung der Demokratie*. Berlin: Rowohlt, 1998.
- Mahmoud Mohamed Taha. *The Second Message of Islam*. Translation and Introduction by Abdullahi Ahmed an-Na'im. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
- Bassam Tibi. *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*. München: Piper, 1996.
- Gereon Vogel. *Blasphemie. Die Affäre Rushdie in religionswissenschaftlicher Sicht. Zugleich ein Beitrag zum Begriff der Religion*. Frankfurt: Peter Lang, 1997.
- Thomas Zimmermanns. *Demokratie aus christlicher Sicht*. Bonn: VKW, 2008.

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Schirmacher, Christine

Islamizmi dhe demokracia / Christine Schirmacher ; përkth.
Mirel Meta ; red. Skerdi Hoxha. – Tiranë : Vision Printing, 2022
Vol. 21, 90 f. ; 14.8 x 21 cm. – (Seria e Problemeve Globale
e Vëllazërisë Ungjillore Botërore)

Tit. origj.: Islam and Democracy

ISBN 978-9928-374-11-0

1. Demokracia 2. Feja islame 3. Feja dhe politika

28 :32