



BEDER JOURNAL OF HUMANITIES

ISSUE:3 VOLUME: 1 SPRING 2014





HËNA E PLOTË BEDËR UNIVERSITY

About the Journal

Beder Journal of Humanities (BJH) is a peer-reviewed journal published by Hëna e Plote Beder University Faculty of Humanities.

The main objective of BJH is to provide international scholars an intellectual platform for the exchange of contemporary research.

The journal publishes research papers in the fields of Humanities such as Anthropology, Communications, Education, Economics, Environmental Sciences, History, Health Sciences, International Relations, Law, Literature, Philosophy, political Science, Psychology, Religious Studies, and Sociology.

BJH publishes original academic paper, review papers, case studies, empirical research, and book review. Special Issues devoted to important topics in humanities will be published occasionally

Editorial Board:

- **Prof. Dr. Ayhan Tekineş** (Editor in chief)
“Hëna e Plotë” (Bedër) University, Albania
- **Assoc. Prof. Dr. Rahim Ombashi**
“Hëna e Plotë” (Bedër) University, Albania
- **Dr. Bayram Karci**
“Hëna e Plotë” (Bedër) University, Albania

Assitant Editors:

- Ramadan Çipuri
- Ada Güven

International Advisory Board

- **Prof. Dr. İsmail Albayrak**
Australian Catholic University, Australia
- **Prof. Dr. Ednan Aslan**
University of Wien, Austria
- **Prof. Dr. Ferit Duka**
Tirana University, Albania
- **Prof. Dr. Kudret Cela**
Tirana University, Albania
- **Prof. Dr. Hans Köchler**
Innsbruck University, Austria
- **Prof. Dr. Admiel Kosman**
Potsdam University, Germany
- **Prof. Dr. Jon Pahl**
Lutheran Theological Seminary, USA
- **Prof. Dr. Ismet Busatlic**
University of Sarajevo, Bosnia and Herzegovina
- **Prof. Dr. Mark Webb**
Texas Tech University, USA
- **Prof. Dr. Altin Shegani**
Tirana University, Albania
- **Prof. Dr. Paul Weller**
University of Derby, U.K.
- **Prof. Dr. Briseida Mema**
“Hëna e Plotë” (Bedër) University, Albania
- **Prof. Dr. Ardian Nuni**
Tirana University, Albania

• Prof. Dr. Qazim Qazimi

- Prishtina University, Kosovo
- **Prof. Dr. Adnan Aslan**
Süleyman Şah University, Turkey
- **Prof. Dr. Zekerija Sejdini**
University of Innsbruck, Austria
- **Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran**
Ondokuz Mayıs University, Turkey
- **Prof. Dr. Francesco Zannini**
Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, Italy
- **Assoc. Prof. Dr. Mark Marku**
Tirana University, Albania
- **Assoc. Prof. Dr. Muhamed Ali**
Islamic Science Faculty, FYROM
- **Assoc. Prof. Dr. Zeki Sarıtoprak**
John Carrol University, USA
- **Assoc. Prof. Dr. Agron Tufa**
Tirana University, Albania
- **Assoc. Prof. Dr. Faredin Ebibi**
Faculty of Islamic Sciences, Macedonia
- **Dr. Ferdinand Gjana**
“Hëna e Plotë” (Bedër) University, Albania

Journal Details:

Publisher:

Hëna e Plotë Bedër University, Faculty of Humanities

Publication Frequency:

Biannual
ISSN: 2306-6083

Email: bjh@beder.edu.al

Phone: +35542419200

Address: Rr.Jordan Misha, Tirana, Albania



Contents

Prof.Dr. Ayhan Tekineş Editorial.	7
Prof.Dr.Artan Fuga Etnokracia. A mund të jetë garant për paqen ?.....	9
Agron Tufa Roli i Mediave për njohjen e Krimeve të Komunizmit.....	20
Prof. Dr. Ali Fuat Bilkan Klâsik kùltùrùmuzde bariş dili.....	31
Prof.Dr. Cafer S. Yaran The Role of Wrong Conception of Human Nature in (Ethical) Crises from Plato to the Present Day	36
Dr. Enri Hide Identiteti dhe politika: Islami politik si vektor gjeopolitik në Lindjen e Mesme.....	42
Fatmir Shehu Inter-Religious Dialogue and Contemporary Peace-Building: From Hostility to Mutual Respect and Better Understanding.....	59
Dr. Gapur Oziev The Role of Socio-Cultural and Religious Factors in Peace Building the Case of Ingushetia (Russian Federation).....	77
Dr. Mehmet Yavuz Şeker Tasavvuf'un Barış/Huzur Eğitime Katkısı.....	92
Prof. Dr. İbrahim Özdemir Promoting a culture of Peace and Tolerance through Education.....	106
Prof. Dr. Osman Güner Barış İnşasının Temel Bir Dinamiği Olarak 'Müspet Hareket' Prensibi; Barış İnşasına Duyulan Özlem.....	117
Prof. dr. Rami Memushaj Ndikimi i lajthitjeve leksiko-semantike në përkapjen e mesazhit.....	134
Ferdinand Gjana, PhD, Nereid (Redi) Shehu, Msc Social Conflict as a Consequence of Freedoms Imbalance	145
General Guidelines.....	165

Editorial

Prof.Dr. Ayhan Tekines

Journals are nurseries for ideas to sprout. Sometimes, new ideas flourish and grow up first time in journals. Critiques and commentaries of society encourage authors to revise and develop their ideas and opinions.

With the recent developments in vocal and visual media, it is very easy to reach speeches of various intellectuals. Although these speeches have some unique features, writing always preserve its advantages like protection of knowledge and text critique. As keeps and protects information and ideas, writing reproduces itself with additions. It can also be deconstructed. With these characteristics, it is impossible to put aside writing.

Since we believe the importance of journal publishing in writing culture, we present third edition of our journal. In this edition, articles on peace have a wide coverage. We hope that these articles, selected from the conference of "Peacebuilding", will make significant contribution to our intellectual world.

Peace has always worthy place in human life. However, dissemination of "peace culture" is much more important to protect peace to prevent conflicts.

Globalization caused that everything have opportunity to reach almost every corner of the world indifferent to whether it is good or evil. Since today goodness has great opportunities to expanse like evil, we spread on effort to support every initiative on behalf of peace.

In this edition of our journal, there are articles treating east-west synthesis regarding peace. First article is "Can ethnocentric media afford the expression of cultural diversity?" written by Artan Fuga, notable intellectual of Albania.

Moreover, you have opportunity to reach President of Ipek University Ali Fuat Bilkan's article on the relation of peace and language. In his article, Mr. Bilkan examines the importance of spoken language's decontamination from vulgar and impolite wordings by presenting examples.

In the article "Promoting a culture of Peace and Tolerance through Education", İbrahim Özdemir, prominent with his researches on education, approaches to peace from the aspect of globalization and education.

We attach great importance to the contributions of different countries' intellectuals. There are articles of Gapur Oziev and Fatmir Shehu from Malaysia. Gapur Oziev made significant contribution with his article on the influence of socio-culture and religion on peacebuilding Ingushetia, from Caucasus which shows resemblance to Balkans with some aspects.

Our journal increases its quality with every edition. We hope to meet you with richer content in next edition.

Hëna e Plotë Bedër University, BJH Editor in chief, Tirana, Albania,
Email: atekines@beder.edu.al



Prof.Dr.Artan Fuga

Etnokracia. A mund të jetë garant për paqen ?

Abstract

The issue of the role of mass media in building peace and preventing wars, conflicts and tensions should be viewed from global, regional and local levels. From this point of view, the question of the relationship between mass media and ethnic and national relations appears at the forefront. It is clearly evident not only at global level, but also in the Balkan region, especially in the former Yugoslav region where there have been wars and high national and ethnic tensions. Although it seems that the war is over, serious levels of ethnic hatred, ethnic enclavisation, anger and ethnic stereotypes still continue to exist in the area.

Theoretically, the mass media can play various roles within this context. They can serve as bridges of cooperation, understanding and cultural diversification, but they may also have a negative role in promoting ethnic hatred, informative isolation, ethnocentrism and ignoring or creating a completely negative image of other nations and ethnic groups.

In one way, actual state and administrative borders have become more flexible. However virtual boundaries, set up by the media in the form of "walls" and "trenches", are becoming more acute forms of economic, cultural and social segregation of various ethnic groups and nations that often share the same territorial space.

Media and strategic communication, as a separate field dealing with problems regarding the role of the media in national and international relations, should be considered as one of the main issues related not only to reviewing the media landscape, but also the full geopolitical, cultural and social context of the region.

Two basic concepts need to be considered in a more prominent and central manner, along with many other concepts that require special effort to analyze them specifically.

The first concept is the, so called, "ethnic media" and their role in creating a public space where various cultures clash or cooperate. The idea is to explain what they represent today, particularly in the Balkans, and what role they can play in building peace and

* Prof.Dr., Akademik, Universiteti i Tiranës, Tiranë, Shqipëri, Email:
afuga@neuf.fr

intercultural cooperation. Yes, their relationship with ethnocracy should also be analyzed along with the issue of how independent they are as they are transformed from being politically controlled media (by certain ethnic elites) into becoming media serving the public regardless of their ethnic backgrounds.

What will we call multicultural media and landscape is often noted as an incomplete concept. Above all, it is implemented in a way that, instead of creating active cooperation between nations and ethnicities, is transformed into a mechanism leading to misunderstandings, segregation, and the distortion of the image of other nations and ethnicities, promoting tensions and conflicts among them.

Freedom of expression should not only be equated with building ethical language and quality information, but it must be recognized that there is often an abuse of freedom of expression in the media. It is uncontrolled by ethical codes that guarantee peace, social cooperation and stable relations between nations and ethnicities. In terms of online media, language of hatred has taken other expressions and is often structured in an uncontrollable form. It makes intercultural communication a virtual battlefield between individuals who do not have even minimum respect for ethnic codes that are universally accepted. The transition of communication from professional journalism to civic journalism, despite its positive effects, carries the risk of promoting hostile passions under the influence of nationalist extremist groups.

If we observe the content of the two concepts in the building of the Balkan media landscapes, we can open new ways of exploring scientific reasoning, to discuss the deviances from the role needed to be played by the media in an intercultural and multicultural world. They build "facades" of identity for "themselves" and for "others". What corrections or emancipatory efforts can be made to enable the virtual barriers become bridges of cooperation? These areas already require conceptual clarification as well as detailed analysis of programs such as: transmission strategy; editorial analysis; human resource policies; linguistic strategies and funding. Therefore everything that has to do with media management.

It will be seen that in many aspects of the Balkans, the cultural diversity is understood from an ethnocentric viewpoint. Other viewpoints are mostly accepted as a collective projection of the media

These analyses are not considered simply as theoretical, but also as intellectual research methods helping to enable the scientific community to achieve expertise and write reviews which lead to proposals for decision makers. As a consequence, social engineering for building and financing local or global media landscapes would match the peoples' aspirations for peace and democracy.

1. A është liria siguri për paqen?

Kuptohet se ndërtimi i marrëdhënieve të bazuara mbi paqen dhe mirëkuptimin midis popujve dhe kombeve është një proces i ndërlikuar dhe i vështirë. Veç analizave empirike të fokusuara në rajone të ndryshme të botës, ku zona e Ballkanit na intereson më shumë si shqiptarë, realiteti kërkon edhe analiza që larg skemave ideologjike të gatshme dhe të marra në mënyrë të ngurtë, të jenë të bazuara mbi koncepte dhe marrëdhënie konceptuale të vlefshme dhe që gjenerojnë kuptimësi të dukurive të reja gjeopolitike dhe gjeokulturore.

Nisur këtej, ka vend të mendohet se cila është marrëdhënia midis lirisë dhe paqes. Kuptohet që regjimet diktatoriale, që ndrydhnin qytetarët, minoritetet kombëtare dhe etnitë, janë shkak për tensione dhe konflikte të armatosura, për çekuilibre në marrëdhëniet shoqërore, duke prodhuar dhunë dhe barbari. Përvoja e Ballkanit, por edhe ajo e zonave të tjera të Planetit, e provon këtë. Mirëpo, po ta shohim me kujdes gjendjen në këto dekadat e fundit, realiteti flet se edhe në kushtet e lirive politike për qytetarët dhe kombet e etnitë brenda një shoqërie dhe e një shteti, si edhe në marrëdhëniet ndërshtetërore, ka mundësira dhe rreziqe që krijojnë tensione ndëretnike, formësojnë parakushte për destabilizim politik dhe lëkundje të proceseve paqësore të demokratizimit.

Kur flitet për liritë, pa dyshim ndër më themeloret, për të mos thënë më themelorja, është ajo e fjalës, e të shprehurit lirshëm, e pjesëmarrjes të lirë në hapësirën publike të diskutimit, e lirisë së mediave që duhet të shprehin një diversitet kulturor të pasur, çka jep parakushte edhe për marrëdhënie besimi reciprok, si bazë për sigurimin e paqes. Këtu media shihet në një plan shumë të gjerë, duke përfshirë jo vetëm mediat masive klasike, por edhe komunikimin në linjë, komunikimin e përditshëm midis qytetarëve në hapësirat e tyre private apo në hapësirën publike, debatin politik, pra në fakt gjithë strukturimin dhe ristrukturimin e të shprehurit brenda një shoqërie të caktuar. Paqja, , para sesa të jetë produkt i praktikave dhe i strategjive të caktuara, është një realitet konceptual, është ide, strukturim përfytyrimesh, pra realizohet si fillesë dhe si aksion nëpërmjet komunikimit. Nga kjo pikëpamje, ka vend të jepet edhe një përjasje nga pikëpamja e shkencave të komunikimit, e faktorëve që rrisin potencialin paqësor dhe demokratik të një shoqërie sidhe ato që mënjanojnë faktorët e dhunës dhe të tensionit midis grupeve të ndryshme shoqërore dhe etnike e kombëtare.

Duke e parë problemin në këtë rrafsh, theksojmë se Konventa – kuadër evropiane mbi të drejtat e minoriteteve, e formuluar gati njëzet vite më parë dhe e aprovuar nga Këshilli i Evropës, thekson se sidomos në shoqëritë me diversitet kulturor, liritë dhe të drejtat e etnive, minoriteteve kombëtare, e kombeve janë bazë për të mundësuar shoqëri të lira, të qëndrueshme dhe paqësore. Artikulli numër 9 i kësaj Konvente pohon se : « Palët angazhohen për të pranuar se e drejta e lirisë të shprehjes për çdo person që i përket një pakice kombëtare përfshin lirinë e shprehjes të opinionëve dhe lirinë për të marrë ose komunikuar informacione apo ide në gjuhën e vet minoritare, pa ndërhyrjen e autoriteteve publike dhe pa marrë parasysh kufijtë. Përsa i përket aksesit në media, palët bëjnë kujdes që

në kuadrin e sistemit të tyre legjislativ, personat që i përkasin një pakice kombëtare të mos jenë të diskriminuar».

Në kushtet e rajonit ballkanik, këto dhjetë apo pesëmbëdhjetë vitet e fundit janë bërë hapa të rëndësishme përpara, lidhur me të drejtat dhe liritë e pakicave kombëtare, etnive, apo kombeve që jetojnë brenda kufijve të një shteti. Sigurisht që shqiptarët, sikurse edhe kombet e tjerë ballkanikë, kanë qenë dhe mbeten shumë të interesuar për këto liri dhe të drejta, duke ditur se harta e kufijve territorialë në Ballkan dhe ajo e shpërndarjes etnike ka mospërputhje të konsiderueshme. E vërteta është se gjatë këtyre dekadave, sidomos përgjatë viteve 2000, janë bërë hapa pozitivë përpara : Shkollimi në gjuhët amtare, botime në këto gjuhë, liberalizimi i peizazhit mediatik, lindja dhe përforcimi i mediave etnike apo në gjuhët kombëtare, komunikimi i lirë në linjë dhe mediat e lira në internet, njohja si gjuhë zyrtare në shkallë krahinash a më gjerë i gjuhëve të pakicave kombëtare, etj., janë procese që përbëjnë hapa për konsolidimin e paqes dhe bashkëpunimit rajonal.

Mirëpo çështja është më e ndërlikuar sesa kaq. Pyetja që shtrohet është nëse liritë dhe të drejtat politike për të pasur media, në kuptimin e gjerë të diversifikuara, a realizojnë edhe shoqëri ku parimi i diversitetit kulturor të jetë i garantuar dhe konkret? Liria e shprehjes kulturore, arsimore, artistike dhe mediatike a janë të mjaftueshme për të siguruar komunikimin paqësor, bazuar te respekti i parimeve të shprehjes të diversitetit kulturor ?

Parë kështu, nuk mund të mos konstatojmë se Ballkani sot kalon një fazë, kur peizazhet kulturore përfitojnë gjithmonë e më tepër nga liritë dhe të drejtat lidhur me lirinë e shprehjes të identiteteve etnike, fetare dhe kombëtare. Ndërkaq, sikurse na tregojnë monitorime të shumta të përmbajtjes të shprehjes politike, mediatike, kulturore, etj., nuk mund të thuhet se gjuha e urrejtjes etnike është shmangur, përkundrazi, ka raste krizash, kur ajo arrin nivele të larta, megjithë legjislacionin që e ndalon këtë. Botimet dhe përkthimet nga njëra gjuhë te tjetra janë në nivele minimale. Arsimi shumëgjuhësh brenda institucioneve publike shoqërohet me ndarjen e klasave sipas gjuhëve të tyre kombëtare, pra në thelb është formal. Aktivitetet e përbashkëta, ku të kryqëzohen kulturat artistike të kombeve dhe etnive të ndryshme, janë fare të rrallë. Shpërndarja e studentëve sipas universiteteve ku fliten gjuhët përkatëse kombëtare është bërë pothuajse rregull. Njohja reciproke e gjuhëve kombëtare nga bashkësitë etnike të ndryshme është zbehur. Mediat në gjuhë të ndryshme u drejtohen së tepërmi audiencave që përdorin që në lindje gjuhët përkatëse.

Nga kjo pikëpamje kemi nevojë jo vetëm të shtrojmë çështjen e marrëdhënieve midis lirisë dhe paqes, por edhe midis diversifikimit të peizazhit të institucioneve kulturore, shkollore, mediatike, artistike, nga njëra anë, dhe realizimit të komunikimit paqësor sa më fluid ndërkulturor midis pjesëve të ndryshme të shoqërisë. Faktet na tregojnë se njëri nuk nënkupton medoemos tjetrin. Nuk mund të mohohet se shpesh në media mbisundon fryma e mosbesimit reciprok, e tensioneve verbale, e stigmatëve etnike, e stereotipeve diskriminuese, nuk përjashtohet edhe gjuha e urrejtjes ekstreme, çka sigurisht janë faktorë

që **nuk** çojnë në garantimin e paqes, por përmbajnë rrezikun e tensioneve dhe konflikteve ndëretnike.

2. Kontrolli etnokratik i mediave

Pyetja është se përse liritë e shprehjes janë shoqëruar edhe me përdorimin e një gjuhe urrejtjeje që i minon dhe i rrezikon proceset paqësore, përse ndërtimi i një peizazhi mediatik, institucional dhe kulturor i diversifikuar jo medoemos krijon një komunikim ndërkulturor në shoqëri ? Pra, përse liritë politike dhe të shprehjes shoqërohen me rreziqe për paqen dhe stabilitetin social të shoqërisë ?

Lidhur me sa më sipër, do të arsyetoj nisur nga një studim i kryer bashkë me kolegë të tjerë, lidhur me mediat multikulturore në rajonin e Ballkanit, mbështetur nga katedra e UNESCO-s në shkencat e komunikimit, në Universitetin e Strasburgut, si edhe nga një lexim i bibliografisë në këtë fushë studimore.

Pas thërmimit të ish Jugosllavisë dhe lindjes e formësimit të shteteve kombëtare në këtë zonë të Ballkanit, një sërë procesesh demokratizuese ndodhën edhe në fushën e kulturës, lirive të shprehjes mediatike dhe të opinioneve, si e dhe në sektorin e arsimit. Hapësira e opinionit publik u diversifikua sepse atje nisën të shprehen më lirisht edhe etnitë dhe pakicat kombëtare, dikur të privuara dhe nën shtypje kombëtare. Paqja dhe liritë politike sollën një diversifikim të perspektivave kulturore në zonë.

Ndërkohë, me mediat të kuptuara në kuptimin më të gjerë të fjalës, pra, si media informative masive, si industri kulture, pra, e filmit, e botimeve dhe e shprehjes artistike në përgjithësi, si institucione shkollore, etj., ndodhën procese të cilat bënë që duke qenë të lira, ato mbetën nën kontrollin e elitave politike dhe administrative përkatëse në rrafsh kombëtar, rajonal, komunal, madje edhe kur ato kanë një pronësi private. Në një kuptim të caktuar dhe disi natyrshëm, këto elita politike, administrative dhe ekonomike pas lufte dhe në periudhën postdiktatoriale, nisur nga fakti se kishin një legjitimitet fillestar të marrë nga përpjekjet për liri dhe pavarësi kombëtare dhe të drejta etnike, nisur nga ideja se edhe në periudhën paqësore mbartnin në sytë e opinionit publik një mision etnik dhe kombëtar, nisur edhe nga retorika e tyre fillestare e idesë kombëtare, pa asnjë konotacion negativ, konsiderohen edhe si elita etnokratike. Legjitimiteti i tyre shtrihet veç në aspektin kombëtar edhe brenda grupit etnik që përfaqësojnë, apo brenda rajonit ku ky grup jeton. Pra, këto elita etnokratike shfaqen edhe si grupe kontrolluese të pushteteve legjitime në plan shtetror, edhe si elita partiake, por edhe si pushtete financiare dhe ekonomike me lidhje të fuqishme me politikën, që duke pasur një identitet patriotik të dallueshëm, një retorikë nacionaliste, përdorin përgjithësisht një rrjet financiar dhe një ekonomi etnike e llojit të veçantë.

Nisur nga ideologjia dhe retorika politike e kuptueshme e elitave etnokratike, edhe mediat dhe institucionet arsimore dhe kulturore nën kontrollin e tyre të drejtpërdrejtë ose të tërthortë, sigurisht që do të reflektonin të njëjtin qëndrim, strategji krijimi dhe transmetimi të vlerave arsimore, artistike dhe kulturore e mediatike.

Po të shohim infrastrukturat e mediave, shkollave dhe institucioneve kulturore në zonën e Ballkanit, ajo më së shumti paraqet katër tipologji të ndryshme :

a. **Infrastrukturat publike**, pra mediat audiovizive publike, shkollat dhe universitetet publike, institucionet artistike publike, etj. Të gjitha këto infrastruktura, në plan kombëtar, drejtohen dhe kontrollohen nga pushteti ekzekutiv ose janë nën kontrollin parlamentar, që në fakt është ai i elitave etnokratike kombëtare.

b. **Infrastruktura nën kontrollin e pushteteve komunale**, ku elitat etnokratike janë të diversifikuara në bazë të rajonit, ku është instaluar bashkësia që ato përfaqësojnë. Retorika etnokratike në këtë nivel është edhe më e theksuar, sepse ato janë më afër elektoratit të tyre dhe tensionet mes bashkësive etnike janë më të ndjeshme.

c. **Mediat apo infrastrukturat kulturore dhe arsimore private**, të cilat kontrollohen dhe ushqehen si nga administratorët ashtu edhe nën presionin e audiencave të klientëve me ndërgjegje të theksuar etnokombëtare, me ideologjinë dhe praktikat etnocentrike përkatëse.

d. **Format e komunikimit qytetar në linjë, rrjetet sociale**, të cilat nën humorin dhe influencën e përdoruesve dhe audiencave të tyre, dihet se janë shprehëse e frustrimeve kolektive, bien pre më shpejt se të gjitha llojet e tjerë të mediave të një shprehjeje, ku mbisundon stereotipi kulturor, stigmatet ndaj kombeve dhe etnive të tjera, izolacionizmi kombëtar dhe, sidomos, gjuha e urrejtjes ndaj tjetrit.

Mbizotërimi i infrastrukturave të shprehjes publike nga etnokracia në nivel qendror dhe rajonal (komunal), apo nga elita ekonomiko-politike me prirje etnokratike, është një fakt i mirëkuptuar në periudhën postluftë dhe postdiktatoriale. Dihet se liritë politike dhe ato kulturore, mundësitë për të ardhur në një proces tranzitor paqeje, pas dekadash represionesh kombëtare dhe politike, rrjedhojnë nga idealet kombëtare dhe për pohimin e të drejtave etnike në të gjitha identitetet kombëtare të vendeve ballkanike. Puna është të dihet nëse strukturimi i hapësirave politike dhe i atyre të hapësirës publike të shprehjes, sipas logjikës etnokratike, jep mundësi për një paqe afatgjatë, për harmoni kombëtare dhe etnike në Ballkan, si edhe për një emancim dhe komunikim të vërtetë ndërkulturor në shoqëritë ballkanike.

Ideologjia dhe botëkuptimi etnokratik shoqërohen me realizime pozitive, që nuk mund të mohohen. Në një farë mase, ato janë ushqyer nga frymëzimi kombëtar, i cili është një vlerë humane e rëndësishme. Mediat dhe kultura, arsimit dhe arti, që frymëzohen nga etnokracia, në një farë kuptimi, paraqiten edhe si ruajtës të traditave shpirtërore kombëtare. Ato vigjilojnë që bashkësitë etnike të mos pësojnë tragjizmat e së shkuarës, kësaj janë një lloj barriere ndaj politikave të mundshme diskriminuuese. Përpos këtyre, ideologjia etnokratike shërben edhe për një ngjizje të fortë të solidaritetit social brenda bashkësisë etnike ose të pakicave kombëtare.

Veç këtyre aspekteve, etnokratizmi ushtron edhe ndikimet e veta mbi mediat, kulturën, artin, shprehjen e opinionit shoqëror dhe komunikimin ndërkulturor në përgjithësi. Ka ardhur koha, që këto elemente të njihen dhe të mbahen parasysh duke e trajtuar gjuhën e përjashtimit dhe urrejtjes kolektive ndaj bashkësive të tjera etnokombëtare si jo të rastit, as

thjesht dhe vetëm si inerci e fantazmave të së shkuarës, por si produkte sistematike të një realiteti mbizotërues, i kontrolluar nga elitat etnokratike respektive.

Sidomos në media, marrë gjithmonë në kuptimin më të gjerë të tyre, etnokracia si ideologji dhe strategji shprehjeje publike e vendos informacionin e ekuilibruar, të gjithanshëm, të saktë, nën thundrrën e propagandës, e krijimit të “brandit” kombëtar, si edhe në funksion të propagandës. Në këtë suazë bien jo vetëm mediat dhe infrastrukturat publike, por edhe ato private. Sikurse thekson studuesi amerikan Art Silverblatt : “Madje edhe në vendet ku media është me pronësi private, qeveritë i kanë përdorur mediat si një vektor propagande.”¹ Nuk duhet harruar se shpesh koncepti etnokratik mbi informacionin e shmang informimin e saktë dhe të plotë të audiencave nën pretekstin e mbrojtjes së interesit të grupit etnik. Ndodh që këto dy aspekte edhe përputhen, por qëllon edhe që ato hyjnë në konflikte të pjesëshme apo tërësore midis tyre. Mediat e kontrolluara nga etnokratitë e kanë të pamundur që në këto raste prioritetin t’ia japin informacionit dhe jo spekulimeve ideologjike etnonacionale.

Nuk duhet harruar gjithashtu se, në kushtet e mbizotërimit të strategjive etnokratike, kultura dhe informacioni, krijimtaria artistike e subvencionuar nga pushtetet përkatëse, ka prirje të drejtohet dhe të frymëzohet nga etnocentrizmi, ku vlerat, zakonet, perspektivat e kujtesës historike kolektive, traditat kulturore të çdo kombi, vendosen në qendër, ku grupi e sheh kolektivisht botën, shoqërinë, të shkuarën dhe të ardhmen, thjesht si projekte të subjektivitetit të vet, duke u mbyllur karshi të tjerëve. Vetëlavdërimi kolektiv bëhet në këto raste mënyra e interpretimit të të gjitha të dhënave kulturore, bëhet logjika përjashtuese e ngjarjeve historike. Mediat etnokratike, sikurse theksohet edhe nga studiuesi Alan O’Konor janë “Procese bindjeje në të cilët ne jemi ftuar për të kuptuar botën në një farë mënyre dhe jo në një mënyrë tjetër.”² Mbi këtë bazë, në të gjitha konfrontimet kulturore dhe historike, syzet e etnocentrizmit mbivlerësojnë natyrshëm qendrimet, sjelljen, perspektivën e bashkësisë etnike ose kombëtare, që e zhvillon atë, duke nënvlerësuar dhe përbuzur përvojat dhe vlerat e të tjerave.

Në këtë kuptim, mediat demokratike dhe ato etnokratike, kanë një dallim të madh parimor midis tyre. Nëse të parat kanë synim të informojnë realisht audiencat dhe qytetarin për aktualitetin, të dytat e kryejnë këtë rol, duke informuar në funksion të strategjive editoriale të udhëhequra nga vlerat etnike. Kjo bëhet bazë për riprodhimin dhe shpërndarjen e stereotipeve dhe stigmatëve kolektive kundër etnive dhe bashkësive të tjera fetare e kombëtare, duke nxitur gjuhën e urrejtjes dhe të mosbesimit të ndërsjellë.

Mirëpo jo rrallë qendrimet etnokratike dhe ideologjia në fjalë i tejkalon fort nevojat e bashkësive etnike për vetëmbrojtje dhe vetëpohim. Kjo ndodh sidomos kur ndërmerren fushata elektorale, brenda të cilave elitat politike etnokratike përdorin mediat për të arritur tre qëllime pragmatike : Së pari, për të mobilizuar elektorin etnik në përballje me elektoratin e partive të tjera politike me identitet etnik të ndryshëm. Së dyti, për të reduktuar

¹ Art Silverblatt, *Media Literacy*, p. 215, Praeger, London, 2008

² Alan O’Konor, *Culture and Communication*, p. 37, Sage Publications, 1990

numrin e elektoratit pasiv dhe nxitjen e tij për të votuar. Së treti, për të zvogëluar elektoratin e partive të tjera me të njëjtën bazë etnike, duke i cilësuar ato si tradhtarë, kolaboracioniste, jo patriotike, etj. Në të tre rastet, ideologjia etnokratike, ndonëse e udhëhequr nga faktorë ambiciozë politikë, legjitimohet duke nxjerrë përpara publikut të gjithë arsenalin e armëve të propagandës që anatemojnë bashkësitë e tjera etnike, elitat e tyre etnokratike dhe rivalët e tyre brenda të njëjtës bashkësi kombëtare.

Nën ndikimin e strategjive etnokratike, kultura dhe informacioni, e gjithë hapësira publike, shndërrohen në një univers të përbashkët, që udhëhiqet nga fakti i shndërrimit të informacionit mediatic dhe e kulturës në një instrument të komunikimit strategjik, pra, si mjete arritjesh dhe qëllimesh strategjike në planin e jashtëm, qoftë jashtë shtetit, qoftë jashtë mjedisit të grupit etnokombëtar. Mirëpo, në kushtet kur komunikimi i sotëm dhe teknologjitë bashkëkohore e kanë bërë të pamundur dallimin midis komunikimit me jashtë dhe komunikimit brenda grupit ose kombit, taktikat e komunikimit strategjik në fjalë krijojnë pasoja edhe në informimin e brendshëm qytetar. Në rrafsh kombëtar, mediat etnokratike funksionojnë në format dikotomik, bardh e zi, me stereotipe, si forma promovimi kombëtar dhe etnik, dhe bëhet e pamundur për qytetarin që të orientohet si duhet brenda një universi tensionesh etnike.

Informacionet, kultura, botimet, linjat editoriale të mediave, diplomacia kulturore e shtetit, strategjitë e shërbimeve publike, gjithçka vihet në funksionim të mbërritjes të qëllimeve të promovimit kombëtar. Media dhe kultura humbasin kështu gradualisht aftësinë për të qenë kritike ndaj elitave etnokratike, sa kohë që konsiderohen faktikisht si instrumente komunikimi strategjik. Mediat orientohen jo drejt kritikës të devijimeve të elitave etnokratike në marrëdhënie me qytetarët e bashkësisë së tyre, por përpiqen ta mobilizojnë këtë bashkësi kundër grupeve të tjera etnokombëtare. Sikurse citohet nga studjuesi amerikan Christopher Paul, komunikimi strategjik e konsideron median pjesë e gjithë sistemit të mjeteve për të arritur qëllime në rivalitet me botën jashtë shtetit, kombit ose grupit etnik. Ai citon se : “Cilitdo nivel komandimi i nevojitet një strategji për koordinimin dhe sinkronizimin e temave, mesazheve, imazheve dhe veprimeve në mbështetje të objektivave të komunikimit strategjik duke siguruar integritetin, qendrueshmërinë e temave dhe mesazheve, duke nisur nga niveli taktik më i ulët.”³

I gjithë ky transmetim i mediave etnokratike në instrumente komunikimi strategjik dhe diplomacie publike mbështetet në sistemin e krijimit të iluzionit të pastërtisë të vlerave etnike të çdo bashkësie, kundrejt degjenerimit të vlerave të bashkësive të tjera. Mbi këtë bazë, e gjithë shoqëria rrezikon të lëkundet dhe kërruset nën peshën e gjuhës të urrejtjes, moskuptimeve të ndërsjella etnike, propagandës armiqësore. Mjedisit i shoqërive multikulturore shndërrohet në një fushë beteje midis strategjive të kundërta etnokulturore dhe etnokratike. Sigurisht, nga pikëpamja formale dhe institucionale, sikurse parashikon edhe Konventa – kuadër e të drejtave të pakicave kombëtare, edhe në këtë kontekst kemi

³ *United States Joint Commander's Handbook for Strategic Communication and Communication Strategy*, Suffelk, June, 24, 2010, p. II - 11

një liri shprehjesh socioetnike dhe sociokulturore, por nga mënyra sesi funksionon ky sistem, ai më shumë prodhon moskuptime dhe moskomunikim ndërkulturor, duke krijuar kështu ‘geto kulturore’, nga pikëpamja etnike dhe kombëtare. Peizazhi është multikulturor, kurse komunikimi ndërkulturor e ka vështirë të ekzistojë, sepse nën kontrollin e etnokracisë ai izolohet dhe përmbillet brenda universeve monologuese dhe armiqësore me njëri-tjetrin.

3. Audiencat totalizuese etnike

E drejta e shprehjes të lirë për pakicat kombëtare ose grupet etnike nuk mjafton ende për të pasur një komunikim ndërkulturor efikas që do të krijonte kushtet e një marrëdhënieje paqësore të qendrueshme në shoqëri. Peizazh mediatik multikulturor nuk do të thotë akoma edhe diversitet kulturor në informacionin publik dhe në produktin mediatik. Ngatërrimi i këtyre dy koncepteve sjell moskuptime dhe errësime në analizën e gjendjes reale.

Le të mos harrojmë se në kontekstin ballkanik edhe ato media audiovizive publike, që transmetojnë edhe në gjuhën e minoriteteve etnike apo bashkësive kombëtare, e bëjnë me një numër të kufizuar orësh, a thua se orët e transmetimit dhe numri i individëve, që bëjnë pjesë në këto pakica, kanë lidhje me njëri-tjetrin. Për më tepër, sikurse vihet në dukje në shumë raporte monitorimi, transmetimet në gjuhët minoritare në fushën e informacionit janë shpesh përkthime të informacioneve në gjuhën kryesore zyrtare. Nga ana tjetër, redaksitë e gjuhëve minoritare varen nga menaxhimi i përgjithshëm administrativ i institucionit, i cili kontrollohet nga klasa etnokratike e kombit numerikisht më të madh. Po kështu ndodh edhe me stacionet radiotelevizive komunale si edhe me ato private, ku, po të thuash të drejtën, shumëgjuhësia e transmetive është fare e rrallë ose tepër e reduktuar në orë dhe lloje transmetimesh. Në këto të dytat, privatet, ato jo vetëm ndodhen nën presionin e elitave etnokratike për të marrë subvencione, reklama, lejezyrtare, etj., por edhe nën presionin e audiencave lokale, të cilat në rastet më të shumta janë bashkësi etnike dhe kombëtare lokale. Fidelizimi i audiencave shpesh kalon me të njeëjtën strategji bindjeje, sikurse është rasti në politikë, pra, duke mbajtur një nivel ideologjizimi etnokratik të lartë.

Në këtë mënyrë peizazhi mediatik shumëkulturor dhe i diversifikuar, në fakt, jep një pasojë perverse, të kundërt me atë që pritej parimisht, sepse për audienca të ndryshme, me identitet kombëtar dhe etnik të ndryshëm, sipas funksionimit teorik dhe praktik të audiencave, jep sisteme informimi dhe mesazhe, që i izolojnë ato prej njëra-tjetrës. Peizazhi është shumëkulturor, porse çdo audincë nuk ndjek veçse ato media që përputhen me identitetin e saj gjuhësor, historik, kulturor.

Barazimi i padrejtë i informimit multikulturor me peizazhin multikulturor nuk mban parasysh faktin, që lidhet me konceptin e “përzgjedhjes” si koncept themeltar në shkencat e komunikimit masiv. Audiencat teknikisht mund të ndjekin të gjitha stacionet audiovizive dhe të konsumojnë të gjithë titujt e shtypit të shkruar, por realisht nuk ndodh kështu meqë

strategjia e tyre është ajo e “përzgjedhjes”.

Ka së paku gjashtë lloj përzgjedhjesh⁴ :

a. Sipas **ekspozimit ndaj medias** dhe informacionit kulturor e artistik apo edukativ, duke u hapur vetëm ndaj atyre që përputhen me vlerat e audiencës.

b. Sipas **perceptimit të informacionit**, që edhe kur ndodhet përpara të njëjtit material informues, audiencia kolektive e percepton sipas këndvështrimit të vet interesuar.

c. Sipas ruajtjes në kujtesë, duke lënë të kalojnë e rënë në harresë të gjitha informacionet që nuk përputhen me vlerat identitare.

d. Sipas **vëmendjes**, duke e shkëputur vëmendjen sa herë tingëllojnë informacione pa interes për audiencën.

e. Sipas **vlerësimit të egos kolektive**, çka bën që gjithçka nuk vjen në përputhje me vetëvlerësimin etnocentrik konsiderohet e parëndësishme dhe dizinformim.

f. **Sipas gjuhës**, meqë ndiqen ato stacione audivizive që kuptohen më mirë e lirshëm, pra, që transmetojnë në gjuhën amtare.

Nga kjo pikëpamje audiencat etnike, me sjelljen e tyre normale dhe të pritshme, përbushin atë që nisin elitat etnokratike, por këtë radhë nga “poshtë”, pra, si sjellje audiencash masive. Nga kjo pikëpamje ato vetizolohen dhe kërkojnë më pas që edhe media, të cilën ndjekin, të jetë në përputhje me pritshmëritë e tyre. Audiencat vetizolohen kulturalisht duke prodhuar grupe që përmbillen në vetevete sipas kriterit që politologu amerikan Michael Waltzer i quan “audiencia totalizuese”.

4. Modelet e komunikimit ndërkulturor

Ja, pra, se përse peizazhi multikulturor në media nuk prodhon medoemos një bazë për një komunikim demokratik, të çtensionuar, me baza mirëkuptimimis bashkësive etnike, por më shumë i izolon ato nga njëra-tjetra. Komunikimi ndërkulturor kërkon që infrastruktura e agjencive mediatike, e institucioneve kulturore dhe artistike, të ndërtohet ndryshe.

Po të niseshim nga një analizë tipologjike, do të thoshim se mund të veçoheshin katër modele matricash komunikimi në këtë rrafsh. Por, përpara sesa t'i paraqisim, do të na duhej të shpjegojmë terminologjikisht simbolikën e mëposhtme :

A1 (B1) – Kanali i transmetimit etnokombëtar

A2 (B2) – Komunikuesi dhënë me po atë identitet

A3 (B3) – Gjuha e transmetimit, kodiamtar

A4 (B4) – Objekti i raportuar, shoqëria respektive, grupi, institucioni etnokombëtar

A5 (B5) – Komunikuesi marrës, audiencat me po atë identitet etnokombëtar.

⁴ Art Silverblatt, *Media Literacy*, p.p. 23-24, Praeger, London, 2008

Tipologjitë do t'i ndanim në :

I. Monologuese : Promovim i brandit kombëtar

A1-A2-A3-A4-A5

II. Propaganduese, nëpërmjet komunikimit strategjik

1. Modeli i fortë

A1-A2-A3-A4-B5

2. Modeli i butë

A1-A2-B3-A4-B5

III. Akulturues, nëpërmjet një manipulimi të vetëndërgjegjes të grupeve të tjera

A1-A2-B3-B4-B5

IV. Multikulturor i plotë

A1-B2-B3-A4(B4)-A5(B5)

5. Përfundime

Ndërtimi i paqes sociale në shoqëritë multikulturele kalon nëpërmjet kulturës dhe institucioneve të saj mediatike, në kuptimin më të gjerë të tyre. Liritë politike janë të domosdoshme që të mundësohet shprehja e lirë e kulturave të grupeve etnokombëtare. Por kjo nuk presupozon patjetër edhe realizimin e një komunikimi ndërkulturor efektiv. Liria dhe paqja nuk janë dy vlera që e presupozojnë automatikisht njëra-tjetrën. Po kështu peizazhi mediatik shumëkulturor nuk nënkupton medoemos një produkt shumëkulturor dhe as një informim të hapur ndaj kulturave të tjerave. Mediat nën kontrollin e elitave etnokratike në pushtet ose jo, në kushtet e demokracisë, mund të ringjallin dhe mbajnë ndezur gjuhën e dhunës verbale, armiqësitë, t'i përforcojnë ato, nën sistemin e propagandave intensive mediatike. Prandaj ideologjitë etnokratike, që realizuan çlirimin kombëtar dhe emancimin etnik, jo medoemos janë të drejpërdrejta për ndërtimin e paqes shoqërore në periudhat postdiktatoriale dhe paslufte. Etnokracia, për qëllimet e saj, bashkuar me sjelljen e audiencave totalizuese dhe selektive të informacionit, prodhojnë geto kulturore dhe e ndajnë virtualisht shoqërinë në enklava etnike dhe sociale. Kuptimi i plotë i multikulturalizmit është kur ai gjen vend edhe në nivelin mikrosocial, pra, brenda agjencive mediatike, dhe jo thjesht në atë makrosocial, si formë e ndërtimit të peizazhit mediatik global, që nuk bën tjetër, veç riprodhon armiqësitë e vjetra në kushtet e një konteksti të ri, që janë demokracitë e brishta të shoqërive dhe shteteve shumëkulturore.

Agron Tufa*

Roli i Mediave për njohjen e Krimeve të Komunizmit

Abstrakt

Me rënien formale të sistemit komunist në Shqipëri nuk pati asnjë përpjekje serioze, të bazuar në një strategji të qartë studimi dhe analize mbi kuptimësimin e asaj tragjedie të gjithanshme, që kaloi shoqëria shqiptare përgjatë gjysmëshekulli nën diktaturë. Të vërtetat rrënjëthënëse të kalvarit që përjetoi pjesa më fatkeqe e popullit shqiptar mbetën të panjohura për publikun e më përveçmas, për ata që humbën njerëzit e familjeve dhe për ata të mbijetuar, që e provuan në lëkurën e vet mizorinë e burgjeve komuniste dhe kampeve të internimit. Sistemi arsimor me nivelet e tij, shkolla dhe universiteti, vazhduan të mbajnë një qndrim shpërfillës ndaj kësaj drame shoqërore e kombëtare; kurrikulat shkollore vazhduan të trajtojnë të njëjtin qndrim, si në komunizëm, duke u mjaftuar me disa terma të thatë kritikë ndaj qeverisë komuniste, a thua se në kujtesën shoqërore nuk ka ekzistuar një terror i pandërprerë mbi liritë dhe të drejtat qytetare.

Komunizmi si ideologji dhe sistem qeverisjeje u rrëzua, siç thamë, formalisht, por mbeti e pacënuar trashëgimia e tij; Edhe nëse ka (dhe në fakt ka) historianë, teoricienë apo studiues që i kundërvihen dhe e kontestojnë linjën zyrtare të historiografisë sonë, ata, pavarësisht argumenteve, dëshmime, përgënjeshtimeve të bazuara në dokumenta arkivorë, janë të dënuar të mos përfillen nga perceptimet që ndërton linja zyrtare. E linja zyrtare, është veçse zgjatim i trashëgimisë së komunizmit në kushte gjoja liberale të lirisë.

Këtë mision mediat tona e kanë përcjellë, sigurisht, jo me ndofarë strategjie, por spontanisht e instinktivisht në disa forma e formate, prej të cilëve më të dallueshëm e me traditë kanë qenë:

- a) Botimi pjesë-pjesë i memoaristikës së të mbijetuarve nga burgjet apo kampet komuniste të internimit.*
- b) Nderimi i ndonjë figure të rezistencës antikomoniste në raste përvjetorësh apo jubilesh.*
- c) Dosierët e posaçëm, të tipit minimonografikë, ku në qendër të tyre elaborohet figura qendrore e një heroji (të gjallë apo të vdekur) të rezistencës kundrakomuniste apo të*

* Prof.As.Dr., Universiteti Hëna e Plotë Bedër, Tiranë, Shqipëri, Email:
agrontufa@hotmail.com

burgjeve të komunizmit, ose një ngjarje tragjike, për të cilën gjatë komunizmit ose është heshtur, ose është paraqitur kryekëput e gënjeshtërt, gjithmonë me ndërmjetësinë e dokumentave autentikë arkivorë.

d) Dokumentarë specialë televizivë apo kinematografikë për fatin e një protagonistit apo një grupi kundërkomunist, me gjithë dëshmitë, faktet, argumentet dhe dokumentacionin e arkivave.

Ekzistenca e mediave të shkruara dhe vizive e ka rritur me vite interesin për këto tema, të cilat, duke mos patur vendin e natyrshëm ku të analizohen, kanë gjetur njëfarë ngushëllimi duke e zhvilluar këtë narrativë, së paku në shtyp, për të dalë nga narrativa e tyre e mbyllur e traumatike në një komunikim më të gjerë me shoqërinë.

Gjatë punimit tonë do të shohim, me shembuj konkretë, përvijimin e kësaj natyre të komunikimit mediatik në lidhje me narrativën e dëshmisë nga ferri komunist dhe "luftën e kujtesave" që zhvillohet midis nostalgjikëve e trashëgimtarëve të diktaturës dhe viktimave të saj. Punimi do të rrokë edhe një aspekt krahasues me modelet e përvojën e mediave në vendet ish-komuniste në lidhje me kujtesën dhe Krimet e Komunizmit.

Hyrje

Me rënien formale të sistemit komunist në Shqipëri nuk pati asnjë përpjekje serioze, të bazuar në një strategji të qartë studimi dhe analize mbi kuptimësimin e asaj tragjedie të gjithanshme që kaloi shoqëria shqiptare përgjatë gjysmëshekulli nën diktaturë. Të vërtetat rrëqethëse të kalvarit, që përjetoi pjesa më fatkeqe e popullit shqiptar, mbetën të panjohura për publikun e më përveçmas, për ata që humbën njerëzit e familjeve dhe për ata të mbijetuar që e provuan në lëkurën e vet mizorinë e burgjeve komuniste dhe të kampeve të internimit.

Sistemi arsimor me nivelet e tij, shkolla dhe universiteti, vazhduan të mbajnë një qëndrim shpërfillës ndaj kësaj drame shoqërore e kombëtare; kurrikulat shkollore vazhduan të trajtojnë të njëjtin qëndrim, si në komunizëm, duke u mjaftuar me disa terma të thatë kritikë ndaj qeverisë komuniste, a thua se në kujtesën shoqërore nuk ka ekzistuar një terror i pandërprerë mbi liritë dhe të drejtat qytetare.

Komunizmi si ideologji dhe sistem qeverisjeje u rrëzua, siç thamë, formalisht, por mbeti e pacënuar trashëgimia e tij; po ata mësues e pedagogë, po ata shkrimtarë e shkencëtarë, po ata gjyqtarë e prokurorë, po ata ish-burokratë e instruktorë të PPSH-së vazhduan të drejtojnë katedrat, institutet shkencore dhe Akademinë e Shkencave, të jenë autorët e teksteve, të prijnë drejtësinë vetë ose përmes bijve, shkurt, të njëjtët njerëz që i patën shërbyer shkencës dhe arsimit komunist më parë, tani u bënë "gardianë" të trashëgimisë së komunizmit në sferat e dijes, shkencës dhe shkollës, drejtësisë dhe politikës; ata kontrolluan tashmë institucionalisht gjithë trashëgiminë, kanalet e saj për adresatin nostalgjik, duke imponuar institucionalisht edhe linjën zyrtare që do të legjitimonte, mandej, çdo perceptim.

Edhe nëse ka (dhe në fakt ka) historianë, teoricienë apo studiues që i kundërvihen dhe e kontestojnë linjën zyrtare të historiografisë sonë, kontenstatorët, pavarësisht argumenteve, dëshmime, përgënjeshtërimeve të bazuara në dokumenta arkivorë, janë të dënuar të mos përfillen nga perceptimet që ndërton linja zyrtare dhe vetëdija masive e qytetarëve është e privuar nga një komunikim i plotë dhe cilësor me informacionin e këtij kontestimi. Linja zyrtare, siç e theksojmë, ka dëshmuar bindshëm në mosreagimin e vet, se është veçse zgjatim i trashëgimisë së komunizmit në kushte, gjoja, liberale të lirisë. Kanë kaluar 24 vite nga rënia e komunizmit dhe atë që nuk e ka bërë këmbëngulshëm sistemi arsimor e edukativ në Shqipëri, në lidhje me rishikimin/rishkrimin e historisë apo zhvarrosjen e të vërtetave ngjethëse të diktaturës, ka tentuar ta bëjë, në masën e saj, media.

Të paktën, shoqëria shqiptare, kryesisht gjeneratat e reja, kanë patur të vetmin shans të mësonin diçka rreth Krimeve të Komunizmit mbi qytetarët shqiptarë, vetëm nëpërmjet informacioneve apo rubrikave mediatike rreth ngjarjeve historike, episodeve të terrorit, ekspeditave ndëshkuese, rebelimeve dhe kryengritjeve kundërkomuniste, sikundër dhe për fatin e personaliteteve të dënuar, pushkatuar apo internuar nga rregjimi komunist. Këtë

mision, mediat tona e kanë përcjellë, sigurisht, jo me ndofarë strategjie krejt të vetëdijshme, por spontanisht e instinktivisht, në disa forma e formate, prej të cilëve më të dallueshëm e më me traditë kanë qenë:

- a. botimi pjesë-pjesë i memoaristikës së të mbijetuarve nga burgjet apo kampet komuniste të internimit (nëse aktiviteti botimor mund të konsiderohet si pjesë e medias).
- b. Ndriçimi i ndonjë figure të rezistencës antikomoniste, në raste përvjetorësh apo jubilesh, përmes mediave të shkruara, virtuale apo vizive.
- c. Dosierët e posaçëm, të tipit minimonografikë ku në qendër të tyre elaborohet figura qendrore e një heroi (të gjallë apo të vdekur) të rezistencës kundrakomuniste apo të burgjeve të komunizmit ose një ngjarje tragjike, për të cilën, gjatë komunizmit, ose është heshtur, ose është paraqitur kryekëput e gënjeshtërt.
- d. Dokumentarë specialë televizivë apo kinematografikë mbi fatin e një protagonistit apo një grupi kundërkomunist, me gjithë dëshmitë, faktet, argumentet dhe dokumentacionin e arkivave.

Ekzistenca e mediave të shkruara dhe vizive e ka rritur me vite interesin për këto tema, të cilat, duke mos patur vendin e natyrshëm ku të analizohen, kanë gjetur njëfarë ngushëllimi duke e zhvilluar këtë narrativë, së paku në shtyp, radio, TV apo rrjete sociale virtuale. Kësisoj rrjetet mediatike kanë patur efektin lehtësues për t'i çliruar sadopak mijëra bashkëqytetarë tanë fatkeqë, që panë me sy tmerrin e buhenvaldëve dhe aushvicëve komunistë, në mënyrë që kujtesa e tyre ta shpërthejë rrethin e ngallmuar dhe narrativa e tyre traumatike të mos mbetet e mbyllur, por të përcillet për një një komunikim më të gjerë me shoqërinë, me synimin për t'u shndërruar në përvojë. Madje produkt i kësaj përkrahjeje të pastër mediatike, sidomos për zhanrin e memoaristikës, ka qenë, para pak vitesh, fushata promovuese në media i trilogjisë "Rrno vetëm për me tregue" e priftit françeskan At Zef Pllumi, që u kurorëzua me një sukses të bujshëm. Mandej kjo vepër u përkthye dhe u botua në italisht vitin e kaluar, me tirazhin 17 milionë kopje, nën kujdesin e Silvio Berlusconi. Duhet theksuar, se i njëjti libër (trilogjia "Rrno vetëm për me tregue") që botuar, së pari, në vitin 1995-1996, por askush nuk e mori mundimin të shkruante 2 rreshta. Libri mund të quhet zbulim i mediave vetëm pas ribotimit, 10 vjet më vonë, në vitin 2006! Meqë jam një njohës i mirë dhe sistematik i kësaj literature të dëshmisë, mund të pohoj pa e tepruar aspak, se ekzistojnë tashmë, si fakte, së paku rreth 20 tituj të rëndësishëm veprash memoaristike, të cilat, edhe pse nuk e kanë patur fatin e At Zef Pllumit, janë pothuaj të një rëndësie a niveli të përafërt me të. Po, ne kemi një ndër trashëgimitë më të çmuara të rezistencës së vetëdijes intelektuale, kemi një kujtesë jo më pak dramatike se kampet e GULAK-ut dhe Kolimas, me shembuj karakteresh të pathyeshëm as nga situatat më ekstreme të mizorisë, por duhet të keni parasysh, se këto manuskripte, edhe në rastin kur janë botuar personalisht nga autorët e tyre, edhe në rastet kur ato janë botuar prej të afërmeve të tyre, postmortum, paraqesin botime të varfëra, në tirazh të pakët, simbolik, sipas takatit të xhepit, dhe kësisoj, ato nuk kanë bërë një jetë leximi, sepse u flakën kioskash e bukinistësh, duke mos patur fatin e takimit me lexuesin e gjerë. Një ndër këto shembuj, për shembull, është dhe një ndër

romanet me rrënqethëse e të trishtuar të shkruar nga një ish i burgosur, Makensen Bungo me titull "Këneta e Vdekjes". Libri, i shkruar si një roman memoaristik me ngjarje e personazhe të vërtetë, është një kronikë e hollësishme e përditshmërisë mortore të të burgosurve në kënetën e Maliqit, pra, një libër për nervafortët e po atij niveli të romaneve të Imre Kertezhit apo Hertha Mylerit... Fatkeqësisht në e kemi humbur mundësinë të dëgjojmë këto zëra të hadesit tonë komunist, që ishin zërat dhe narrativa gojëmbyllur e elitës më të kulturuar e idealiste të kombit tonë. Pra, një turp, që nuk rrëfëhet e s'do të mund të rrëfëhet i plotë ndonjëherë...!

II.

Kur çështja shtrohet për zbardhjen e krimeve të komunizmit dhe rishkrimin e historisë me të vërtetat e varrosura në periudhën komuniste, reagojnë menjëherë historianët zyrtarë: "Me këtë problem duhet të merren historianët..." dhe këtu qarku absurd mbyllet, sepse janë po ata historianë që kanë shkruar njëherë historinë sipas versionit të PPSH-së dhe janë po vetë ata, të njëjtët historianë dhe sot, që si më parë, kanë monopolin zyrtar për të vendosur *a* duhet, *nëse* duhet, *si* duhet e *çfarë* duhet rishikuar. Në heshtjen bashkëfajtores me krimin, të institucioneve të arsimit kombëtar, e vetmja që është përpjekur ta trazojë këtë heshtje të nënkuptimtare ka qenë media, sipas mundësive të saj. Ne e dimë mirë, që media, për vetë natyrën e saj, nuk është instrumenti ideal i shembjes së përfytyrimeve të rreme e manipuluese dhe e ngulitjes shkencore e metodologjike në sistemin e dijeve shkollore e universitare. Sepse, çdo emision televiziv apo çdo numër gazete, fill pas konsumimit ditor, që të nesërmen shndërrohen në "bibliografi të rrallë" (Jurij 2011, 34), siç thotë semiologu rus Jurij Lotman, madje edhe në kushtet e hapësirës së siteve virtuale në internet. Por duhet pranuar, se shërbimi mediatik ka qenë i vetmi, që ka sjellë herë pas here dëshmi tronditëse dhe roli i saj, nëmos më tepër, ka arritur ta mbajë gjallë dhe të shtruar në mënyrë permanente çështjen e krimeve të komunizmit në Shqipëri. Disa gazeta, si: "Panorama", "Standard", "Mapo" apo "Gazeta shqiptare", kanë arritur tashmë një traditë të konsoliduar në rubrikat speciale të dosierëve me një material pikant faktografik e dokumentar. Sigurisht, të njëjtat media të shkruara shoqërohen vazhdimisht me një kundërefekt apo efekt anësor, pasi krahas dëshmive mbi krimet e komunizmit, me po aq liberalizëm pasqyrojnë në mënyrë kronike edhe "eposin" e bëmave komuniste dhe po aq dendur hapen në mënyrë recidiviste me portretin e diktatorit dhe bashkëpunëtorëve të tij kriminelë, për të vazhduar mandej telenovelat e press-it të verdhë me kujtimet e zhganit të ish-shërbëtorëve, nostalgjikëve, ish-zyrtarëve pensionistë, robaqepës, gjëlltorë, këpucarë, truproja, shoferë etj, etj., në stilin e "çfarë i tha Enveri Teme Sejkos në vesh tek Uji i Ftohtë në vitin....". Megjithatë, në mungesën katastrofike të një diskursi intelektual, akademik e shkencor mbi ployën tragjike të komunizmit, mbi fatin e njeriut dhe shoqërisë sonë në diktaturë, janë mediat ato që kanë guxuar të shqiptojnë disa thërime të vërtetash.

Kryesisht, nëpër faqet e shtypit të shkruar janë shfaqur, përmes polemikave, edhe pozicionet që mbrojnë palët inicuese të diskursit, përkatësisht mbrojtësit e trashëgimisë së enverizmit dhe studiuesve kontenstatorë. Mbrojtësit e trashëgimisë komuniste (rrjedhimisht edhe të krimeve të komunizmit) janë në pozicione komode, pasi kanë legjitimitetin e vendimmarrjes institucionale, pavarësisht fakteve dhe dëshmive të bollshme që grumbullohen çdo ditë. Linja e përvijuar nga trashëgimia komuniste në traktimin dhe imponimin e historiografisë shqiptare, paraqitet me ikonat publike të këtij qëndrimi dhe përbën një falangë të mirëorganizuar ideologjikisht, siç janë Kristo Frashëri, Paskal Milo, Pëllumb Xhufi, Xhelal Gjeçovi etj, ndërsa linja e kontenstatorëve jashtë linjës zyrtare përfaqësohet më plotësisht nga historiani Uran Butka, e mandej, Romeo Gurraquqi, Çelo Hoxha, Vasfi Baruti, autori i këtyre radhëve etj. Trashëgimtarët e historiografisë komuniste, që kanë patur bekimin shtetëror në monopolizimin e shkencës së historisë, konfrontohen me palën kontestuese

- a) për periudhën e ashtuquajtur të luftës nacionalçlirimtare dhe
- b) për natyrën kriminale e represive të diktaturës së Enver Hoxhës.

Trashëgimtarët e thellojnë manipulimin, duke e përvetësuar krejtësisht periudhën e luftës çlirimtare gjatë Luftës II Botërore, si meritë ekskluzive vetëm e partisë komuniste, duke përjashtuar nga kjo pjesëmarrje formacionet e tjera politike e të pavarura, siç janë luftëtarët e Ballit Kombëtar të udhëhequr nga Hysni Lepenica, Skënder Muço, Safet Butka, Alush Lleshanaku etj; luftëtarët e Legalitetit të udhëhequr nga Abaz Kupi dhe formacionet e pavarura nacionaliste të udhëhequra, që në fillim, nga mujo Ulqinaku, mandej nga Kryezinjtë e Gjakovës dhe Muharrem Bajraktari. Trashëgimtarët e linjës komuniste nuk pranojnë për asnjë moment, se e ashtuquajtura luftë çlirimtare nuk degradoi në episode të përgjakshme të luftës civile, duke e braktisur misionin e luftimit të okupatorit. Ata i përfshijnë të gjithë dëshmorët dhe luftëtarët e lirisë së këtyre formacioneve si kolaboracionistë, pavarësisht, se këtë pretendim asnjëherë nuk kanë mundur ta vërtetojnë dot.

Përkundrazi, pala kontenstatore, edhe pse në shurdhëri të plotë shtetërore, dëshmon me të fakte e dokumenta të pakundërshtueshëm, që lufta çlirimtare nuk është pronë vetëm e komunistëve dhe se ajo, shpërtheu shfrenueshëm në një fushatë ushtarake spastrimesh, terrori civil dhe çarjeje kombëtare (Butka 2013), duke shfrytëzuar për këtë dëshmitë dhe raportet ushtarake të vetë komunistëve nga AQSH (Butka, *Lufta civile në Shqipëri 1943-1945*, 2007). Pala kontestatore vërteton me dosje e dokumenta arkivale, që terrori i pandërprerë shtetëror kaloi përmes kryengritjesh të përgjakshme kundërkomuniste (Butka, *Kryengritjet e para kundërkomuniste*, 2013). Linja e trashëgimisë komuniste në historiografinë tonë zyrtare këmbëngul se gjatë ushtrimit të pushtetit Enver Hoxha e transformoi shoqërinë tonë drejt një mirëqenieje e modernizimi, duke eliminuar analfabetizmin, fuqizuar arsimimin e detyruar dhe ndërtuar vepra të mëdha me vlerë publike, ndërkohë që kontenstatorët dëshmojnë për përmasën reale të terrorit, vrasjeve pa gjyq sipas listave të zeza (Butka, *Bombë në ambasadën sovjetike*, 2008), burgjet dhe

kampet shfarosëse të punës së detyruar si Maliqi, Tepelena apo Porto-Palermo. Në fakt, në mediat tona të shkruara dhe vizive, vazhdon një rivalitet kujtesash: kujtesa e xhelatëve që mbron persekutorët dhe kujtesa e viktimave të pangushëlluara, që vuajtën burgjet dhe nuk kanë një varr për të pushkatuarit.

Po u referohemi titujve të polemikave midis Kristo Frashërit dhe Uran Butkës, si përfaqësuesit më tipikë të kësaj dikotomie nëpër faqet e GSH, pasi vetë titujt na udhëzojnë të ndjekim tendencën e tyre. Kristo Frashëri: "Kush e vrau Miladin Popoviçin?" (GSH 12 Shkurt 2008), "U tregoj historinë studentëve të mi, Milo e Duka" (GSH 05. 10. 2010), "Qeveria e Nolit e dështuar, Zogu pati ligje osmane" (GSH 19. 04. 2012), "Mit'hat Frashëri atdhetar derisa bashkëpunoi me hitlerianët" (GSH 21. 04. 2012), "Uran Butka, historiani partiak" (Gazeta 24. 04. 2012), "Përplasjet e Konicës me vëllezërit Frashëri për Greqinë e xhonturqit" (GSH 22.05.2012), "Toptanasit të përçarë, gjysma agjentë të sulltanit, gjysma patriotë" (GSH 23.05.2012), "Si e mbaj mend unë Qemal Stafën" (GSH 15.07.2012), "Politika e Qeveria të mos ndërhyjnë në histori" (*GazetaShqiptare*, 18. 08. 2012), "Shteti komunist i lejoj vetë shqiptarët të hynin në ambasada" (GSH 09. 02.2012), "Komunizmi la trashëgimi të pasur" (GSH 22. 09. 2012), "Komunistët përfituan nga gabimet e Ballit Kombëtar" (GSH 20. 09. 2012), "Stalini nuk e konsideronte komuniste partinë e Hoxhës" (GSH 21. 09. 2012), "Balli Kombëtar, as anëtarët nuk e dinë kur u themelua" (GSH 16. 10. 2012), "Përplasjet, kush e themeloi *Ballin* Mithat Frashëri apo Faik Quku" (GSH 17. 10. 2012), "Krerët e *Ballit* në lllum politik, me ligjet e tyre u vranë antifashistët" (GSH 08. 10. 2012), "Mithat Frashëri, sherr për kryesinë e *Ballit*" (GSH 09. 10. 2012), "Përçarja e *Ballit*, gjysma kuislingë, gjysma luftë kundër hitlerianëve" (GSH 11. 10. 2012), "Synimi i *Ballit*, të gjithë shqiptarët të luftojnë Komunistët" (GSH 13. 10. 2012), "*Balli* bashkëpunoi me grekët, edhe pse ata donin Jugun" (GSH 14. 10. 2012), "Safet Butka, profesori im, na tha 'mos shkoni në demonstrata'" (GSH 29. 10. 2012), "Hoxha luftoi si pasardhës i nacionalistëve rilindës" (GSH 17. 12. 2013), "Luftën e fituan partizanët, të drejtuar nga Enver Hoxha" (GSH 19. 12. 2013), "1939, Qemal Stafa na porosi nga burgu të bënim rezistencë" (GSH 06 . 04. 2014), "Safet Butka hoqi dorë nga protesta e 5 prillit 1939" (GSH 27. 04. 2014), "Vlerësoj vetëvrasjen e Safet Butkës, Urani tregon përralla" (GSH 28.04. 2014).

Le të ndjekim titujt e disa shkrimeve e polemikave të studiuesit Uran Butka, pjesa dërrmuese e të cilave janë polemika direkte me Kristo Frashërin: "E vërteta e luftës së Mallakastrës më 1943" (27. 12. 2008), "Familjet e mëdha dhe komunizmi" (GSH 28.12. 2008), "Masakra e 1951, Prokurori dhe Gjyqtari: I pushkatuam pa gjyq 22 vetë" (GSH 27. 02. 2009), "Haxhi Lleshi për Masakrën e Tivarit: Mirë ua bëmë kosovarëve" (GSH 11. 12. 2012), "Kristo Frashëri shtrembëroi të vërtetën për 50 vjet me radhë" (GSH 24. 04. 2012), "Kundër Kristo Frashërit, ballistët e luftuan fashizmin" (GSH 16.10. 2012), "Qeveria angleze njoftoi krijimin e *Ballit Kombëtar*" (GSH 17. 10. 2012), "1943, Balli urdhëroi çetat e veta të ndihmonin partizanët" (GSH 18.10. 2012), "Kristo Frashëri gabon për Mukjen, është i njëanshëm" (GSH 19. 10. 2012), "Marrëveshjen e Mukjes e prishi Popoviçi" (GSH

20. 10. 2012), "Lufta civile nisi më 1 tetor '43, ja letra e KQ" (GSH 22.10.2012), "Komunistët i vranë kosovarët për hir të jugosllavëve" (GSH 23.10.2012), "Safet Butka, antifashist para 7 prillit 1939, organizonte demonstrata me studentët" (GSH 05. 11. 2012), "Enveri urdhëroi, "të asgjësohen nacionalistët" (GSH 30. 03. 2013), "Kryengritja e Shkodrës, komunistët sulmuan bashkë me jugosllavët" (GSH 19. 12. 2013), "326 vlonjatë u dorëzuan për në kampet e shfarosjes" (GSH 30. 11. 2013), "Frashëri gënjen, protestat më 1939 i nxiti Safet Butka" (GSH 10. 04. 2014), "Frashëri, peng i mendësive komuniste" (GSH 03. 05.2014).

Besoj se kjo panoramë titujsh është e mjaftueshme për të patur një ide mbi shtrimin dhe llojin e diskursit mediatik dhe sidomos, për mospajtimin principal të këndvështrimit të palëve mbi të vërtetat e Luftës dhe të regjimit të Enver Hoxhës. Prezantimi i këtij peizazhi mediatik të polemikës së hapur na bën me dije, se çështje të tilla kaq themelore e thelbësore të historiografisë shqiptare, duhej të rroknin debate shkencore të niveleve akademike me studime të argumentuara, veçse ky nivel i lakmueshëm, siç e kemi treguar, është tashmë pronë e privatizuar, monopol në duart e një kaste ish dhe ende historianësh, të cilët i kanë shërbyer rregjimit të Enver Hoxhës deri në thinjën e fundit me grada sa që gjallë dhe vazhdojnë në mënyrë aq të përbetuar t'i shërbejnë edhe sot pas vdekjes së tij, në kinse demokracionë tonë.

Falë këtyre inkurajimeve dhe thirrjeve të hapura nostalgjike e recediviste të politikanëve të lartë për të nderuar kultin e diktatorit apo kalendarët e festave komuniste lidhur me të dhe rregjimin e tij, kemi tashmë një situatë, që thujse ka dalë jashtë kontrollit: portretet e Enver Hoxhës pluskojnë n'ajri nëpër ceremonitë zyrtare shtetërore, edhe pse me gjysmëzëri e simbolikisht janë konsumuar akte seancash parlamentare për dënimin e krimeve të komunizmit, edhe pse herë pas here KiE dhe BE hartojnë rezoluta mbi dënimin e krimeve të komunizmit, hapjen e dosjeve, pastrimin e së shkuarës kriminale dhe miratimin e Ligjit të Lustracionit. Shqipëria e vitit 2014 synon dyert e BE duke mësyre drejt tyre me një pyll duarsh që mbajnë portretin e ish-diktatorit në zemër të ceremonive zyrtare-shtetërore.

Ndërkaq brezat rriten, shkollohen dhe nuk mësojnë dot atë çfarë ka ngjarë. Generation Pepsi-Cola, suke mos patur asnjë informim për nyrën e sistemit komunist dhe terrorin shtetëror gjysmëshekullor, mjaftohet në të shumtën e herëve me një perceptim derdimit, aq sa arrijnë të kapin në median vizive e virtuale dhe, me sa duket, pak nga pak, në vetëdijen e tyre vetë figura e ish-diktatorit po shndërrohet në një farë ikone ekzotike, si Che Gevara, për ta mbajtur të stampuar në bluza, siç ka patur rastin ta konstatojë autori i këtyre radhëve.

Ndonëse mediat e shkruara vazhdojnë të luajnë një rol me kontribut të padyshimtë duke botuar dossierë speciale, shkrime e analiza publicistike në një luftë të pabarabartë e të pamjaftueshme që nuk qet askënd fitimtar, prapëseprapë, në realitetin tonë, duhet pohuar, se këto media janë të vetmet deri tani që i kanë dhënë hapësirë narrativës së dëshmive për krimet e komunizmit në Shqipëri.

Duke mos pasur asnjë kujdes të njëmendët shtetëror që të mundësonte zhbürgosjen e arkivave, implementimin e Ligjit të Lustracionit, apo qoftë dhe botimin e kolanave studimore e memoiristike të dëshmvive (deri në këto dy vitet e fundit), martirizimi i elitave intelektuale nën komunizëm, lufta e klasave, zombizimi i gjithë shoqërisë që kaloi një ndër diktaturat totalitare më të pashembullta, do të vazhdojë të tingëllojë si legjendë dhe të përftohet në mënyrë aberrative me ato pak mundësi që u jepen mediave.

Nga ana tjetër, një kontribut ndonëse të pakët, por cilësor, kanë dhënë format audiovizuale të medias me emisione speciale në TV Klan, RTSH, Top Chanell etj, por edhe me filma dokumentarë siç janë: "Martirët" (Butka Kumbaro, Film me regji të Saimir Kumbaros dhe skenar të Uran Butkës, produksion i QKKSH dhe TV Klan 2011), që hap një panoramë të persekucionit intelektual nga Gjyqi Special deri tek Grupi i Deputetëve "Bashkimi demokrat", dhe kryengritjen kundërkomuniste të Malësisë së Madhe dhe Postribës. Ekzistojnë dokumentarë që janë produksione të kompanive televizive private mbi figura të martirizuara si Musine Kokalari, Vilson Blloshmi e Genc Leka apo dokumentari I hershëm i RTSH-së mbi poetin Havzi Nela të varur në gusht të vitit 1989, sikundërse ekziston tashmë një dokumentar i mirë i Beti Njumës "Në emër të Pafajësisë", që na njeh mjaft bindshëm me fatin tragjik të 22 intelektualëve të pushkatuar pa gjyq, në 26 shkurt 1951, me alibinë e hedhjes së një bombe në ish-legatën sovjetike. Por surprizën më të madhe e shkaktoi vitin e kaluar një regjisore bullgare, Adela Pejeva, me filmin dokumentar "Dovorce albanian style" (Klan 2013), një film që kishte fituar nga viti 2007 të gjitha çmimet në Evropë, e që për fat të keq, tek në u shfaq 6 vitte më vonë, në emisionin Opinion të gazetarit B. Fevziu. Filmi merr në shqyrtim, nga perspektiva e sotme, fatet e thyera të ish-studentëve shqiptarë që u kthyen nga studimet prej vendeve të kampit socialist dhe patën "mëkatin" të martohen me gra të huaja. Ndiqet ngga persepektiva e sotme fati i tre burrave shqiptarë dhe tre grave të huaja, se si ndërhyrja mizore e brutale e shtetit komunist shkatërroi jo vetëm jetët e tyre personale, por edhe të familjeve dhe të afërmeve të tyre, duke shkaktuar tragjedi me përmasa ndërkombëtare. Interessant është të vihet re fakti, se si hetuesit, gjyqtarët dhe prokurorët² (të gjithë të mbijetuar) që i kanë torturuar, nuk ndjejnë asnjë fije pendëse dhe asnjë grimë keqardhje për çfarë kanë shkaktuar në jetën e atyre qytetarëve të pafajshëm, madje duke mbrojtur ende me krenari versionet e hetuesive komuniste mbi "agjenturat dhe shërbimet poliagjente". Gjithsesi impakti i formateve televizive është shumë më i madh, madje edhe kur këto formate emisionesh janë jo ekskluzivisht për dëshmitë e krimeve të komunizmit, siç ka rezultuar, për shembull, emisioni i viteve të fundit të Pandi Laços në Klan TV me titull "Histori pa zhurmues".

Në një përditshmëri të tejngopur me trashëgimnë e komunizmit nga tekstet shkollore deri tek institucionet studimore, nga agjendat e veprimtarive shtetërore e publike, deri tek shpërfillja e shtresës së qindramijëra ish të burgosurish, të internuarish, nga mungesa e një

² Në filmin e Pejevës këto të mbijetuar ish-hetues, gjykatës e prokurorë janë përkatësisht Dolores Veliaj (hetuese), Ylli Hila (hetues), Pandi Konomi (prokuror).

qëndrimi të prerë të klasës politike deri tek inkurajimi, shpesh herë i hapur, për identifikim mendor e shpirtëror me Enver Hoxhën dhe sistemin e tij kriminal, e më në fund, me një toponimi të nginjur me simbolet e komunizmit që derdhin e ndotin me energjitikën e simboleve të tyre negative institucionet, rrugët dhe sheshet tona publike, roli i mediave ka një një fushë të hapur, ndonëse të minuar, për të realizuar një ndër misionet e saj më fisnike e më humanitare në kërkim të raporteve tona me të vërtetën, pasi deri më tash, asaj i ka rënë për pjesë të jetë e vetmja protagoniste në këtë rol. Me rubrikat speciale, mediat realisht po hipotekojnë një pjesë të rëndësishme të kujtesës, si të asaj pjese të traumatizuar të shoqërisë sonë, ashtu edhe kujtesën megalomane të një kaste që identifikohet ende me bëmat monstruoze të një kaste që ushtroi persekucionin inkuizitar. Ndoshta paradoksalisht roli dhe kontributi i medias në këto 24 vite tranzicioni të tejzgatur postkomunist, po mbërrin atë efekt në kujtesën tonë kolektive, për të cilin shprehet në mënyrë mbresëlënëse regjizori i famshëm spanjoll, Luis Bunjueli: "Duhet të fillosh të humbësh kujtesën, nëse është e mundur pjesë-pjesë, për të kuptuar që memoria është pikërisht krijuesja e jetës sonë. Jeta pa kujtesë nuk është jetë. Memoria jonë është koherenca jonë, arsyetimi yne, ndjenja jonë, e pse jo, edhe veprimi. Pa kujtesë jemi kurrkushi!"³

³ Смутный объект желаний. — М.: АСТ; Зебра Е, 2009

Bibliography

- . *Bombë në ambasadën sovjetike*. Tiranë: ASDN, 2008.
- . *Gazeta Bota Sot*. 13 Mars 2013. <http://botasot.info/dokumentare/217995/masakra-e-tivarit-uran-butka-enveri-urdheroi-vrisni-kosovaret/> (qasja Maj 6, 2014).
- . *Kryengritjet e para kundërkomuniste*. Tiranë : ISKK, 2013.
- . *Lufta civile në Shqipëri 1943-1945*. Tiranë: Plejad, 2007.
- Fil me regji të Saimir Kumbaros dhe skenar të Uran Butkë, produksion i QKKSH dhe TV Klan*. Directed by Uran Butka and Saimir Kumbaro. 2011.
- Butka, Uran. *Gazeta Shqiptare*, 27. 12. 2008.

GSH. 22.10.2012.

GSH. 20.10.2012.

GSH. 19.10.2012.

GSH. 18.10.2012.

GSH. 17.10.2012.

GSH. 16.10.2012.

GSH. 24.04.2012.

GSH. 11.12.2012.

GSH. 27.02.2009.

GSH. 28.12.2008.

GSH. 12.02.2008.

GSH. 30.11.2013.

GSH. 30.03.2013.

GSH. 29.10.2012.

GSH. 28.04.2014.

GSH. 27.04.2014.

GSH. 23.10.2012.

GSH. 22.10.2012.

GSH. 22.09.2012.

GSH. 21.09.2012.

GSH. 20.09.2012.

GSH. 19.12.2013.

GSH. 18.08.2012.

GSH. 17.12.2013.

GSH. 17.10.2012.

GSH. 16.10.2012.

GSH. 13.10.2012.

GSH. 14.10.2012.

GSH. 12.09.2013.

GSH. 11.10.2012.

GSH. 10.04.2014.

GSH. 09.10.2012.

GSH. 09.02.2012.

GSH. 08.10.2012.

GSH. 06.04.2014.

GSH. 05.11.2012.

GSH. 03.05.2014.

GSH. 24.04.2012.

GSH. 23.05.2012.

GSH. 22.05.2012.

GSH. 21.04.2012.

GSH. 15.07.2012.

GSH. 05.10.2010.

GSH. 19.04.2012.

Jurij, Lotman. *Kultura dhe Bumi*. Përkthyer nga Agron Tufa. fq. 34, përkth. A. Tufa, Tiranë 2011.

Divorce albanian style. Directed by Adela Peeva. Performed by TV Klan. 2013.

Prof. Dr. Ali Fuat Bilkan*

Klâsik kültürümüzde barış dili

Özet

Mevlânâ, “İnsan dilinin altında gizlidir. Bu dil, ruh kapısının perdesidir. Bir rüzgar perdeyi kaldırıncı, evin içerisi bize görünür.” (Mesnevî, IV : 390) diyor. Modern çağda insanlar arasında ikna kabiliyeti zayıfladıkça anlaşmazlıklar ve çatışmalar da artmaktadır. Eskilerin “medenilere galebe iknâ iledir” özdeyişleri, dilin çatışma çözümlerindeki rolünü de ortaya koymaktadır.

Bu anlamda, çağımızda iletişim araçlarının yaygınlığı, insan ilişkilerinin çok daha yoğun yaşanması, şehirleşme, eğitim seviyesinin yükselmesi, çatışmaları ortadan kaldırmak için yeterli olamamaktadır. Hitap şekillerinden, övgü kalıplarına, nezaket ifadelerinden tenkit ölçülerine kadar, dilin tahrik gücünü kavrayabildiğimiz seviyede, aile ve toplum içerisinde sağlıklı iletişim ortamları oluşturulabiliriz. Prof. Dr. Erol Güngör’ün doçentlik tezi olan “Şahıslararası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü” adlı eserde, “husumet ve yanlış anlayışların ihtilafların çözülmesine mani olduğu”(Güngör 1998:33) üzerinde durulur. Buna göre, şahıslar arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde, ortak kelime dünyası, kelimelerin çağrışım değerleri, aynı toplumda yaşayan insanların bir kelime ve ifadeden aynı anlam ve yoruma ulaşabilmesi önem taşımaktadır.

Söz ile davranış bütünlüğünün belirlediği kültürel kalıplar, toplumların karakteristik özelliklerini de ortaya koymaktadır. Bir bebeği kucağına alırken, mutlaka “Maşaallah”, “Allah bağışlasın”, “Rabbim kem gözlerden korusun” ifadelerini telaffuz eden insan, bir yandan da çocuğa nazar değmemesi için, “ne kadar da çirkin” gibi bir imâda bulunur. Bu hareketin kaynağı, eski Türk kültüründeki kötü ruhların zararlarından korunmaya kadar uzandığı gibi, nazar inancını da kapsayan bir özellik taşır. Dilin barışçı ve sükuneti temin eden gücü, en keskin ve etkili silahtan daha tesirlidir. Bizim toplumumuzda barış dilinin ilk basamağını “selam” oluşturur.

* Prof.Dr. İpek Üniversitesi, Email: afuatbilkan@yahoo.com

Giriş

Mevlânâ, “*İnsan dilinin altında gizlidir. Bu dil, ruh kapısının perdesidir. Bir rüzgar perdeyi kaldırıncı, evin içerisi bize görünür.*” (Mesnevî, IV : 390) diyor. Modern çağda insanlar arasında ikna kabiliyeti zayıfladıkça anlaşmazlıklar ve çatışmalar da artmaktadır. Eskilerin “*medenilere galebe iknâ iledir*” öz deyişleri, dilin çatışma çözümlerindeki rolünü de ortaya koymaktadır.

Bu anlamda, çağımızda iletişim araçlarının yaygınlığı, insan ilişkilerinin çok daha yoğun yaşanması, şehirleşme, eğitim seviyesinin yükselmesi, çatışmaları ortadan kaldırmak için yeterli olamamaktadır. Hitap şekillerinden, övgü kalıplarına, nezaket ifadelerinden tenkit ölçülerine kadar, dilin tahrik gücünü kavrayabildiğimiz seviyede, aile ve toplum içerisinde sağlıklı iletişim ortamları oluşturulabiliriz. Prof. Dr. Erol Güngör’ün doçentlik tezi olan “*Şahıslararası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü*” adlı eserde, “husumet ve yanlış anlayışların ihtilafların çözülmesine mani olduğu”(Güngör 1998:33) üzerinde durulur. Buna göre, şahıslar arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde, ortak kelime dünyası, kelimelerin çağrışım değerleri, aynı toplumda yaşayan insanların bir kelime ve ifadeden aynı anlam ve yoruma ulaşabilmesi önem taşımaktadır.

Söz ile davranış bütünlüğünün belirlediği kültürel kalıplar, toplumların karakteristik özelliklerini de ortaya koymaktadır. Bir bebeği kucağına alırken, mutlaka “**Maşaallah**”, “**Allah bağışlasın**”, “**Rabbim kem gözlerden korusun**” ifadelerini telaffuz eden insan, bir yandan da çocuğa nazar değmemesi için, “**ne kadar da çirkin**” gibi bir imâda bulunur. Bu hareketin kaynağı, eski Türk kültüründeki kötü ruhların zararlarından korunmaya kadar uzandığı gibi, nazar inancını da kapsayan bir özellik taşır. Dilin barışçı ve sükuneti temin eden gücü, en keskin ve etkili silahtan daha tesirlidir. Bizim toplumumuzda barış dilinin ilk basamağını “**selam**” oluşturur.

Söz, insanın toplum içerisindeki yerini, kültür seviyesini, aile terbiyesini ortaya koyan bir özelliğe sahiptir. Konuşmaya karşısındakinin durumuna, konumuna göre en uygun ifadeyi bularak hitapla başlamak bile bir seviyeyi gösterir. Merhum Mahir İz, bir kişiye veya topluluğa ilk hitabın “selâm” olması gerektiğini söyler. Nitekim atalarımız da “önce selâm sonra kelâm” demişlerdir. “Bir selâmda iki hüküm vardır. Biri : “Benden size zarar gelmez” demektir ki, bu emniyet, itimat ve muhabbete vesiledir. İkinci hüküm, temenni ve duâdır ki : “Size başkasından da zarar gelmesin” demektir. Bu suretle söz kapısı emniyetle açılır ve karşılıklı kalb kuvveti hasıl olur.” (İz, 1979:184).

Aslında her selam, aynı zamanda bir dua niteliğindedir. Nitekim modern zamanda bir “günaydın”la geçirtilen ilgi, “hava güzel” önermesinde olduğu gibi, bir durum tespitinden ileri gitmediği halde, “sabah-ı şerifler hayrola” veya en azından “hayırlı sabahlar” ifadesi, bir duâ ve iyi dilekte bulunma muhtevası taşımaktadır.

Eski kültürümüzde selam, başlıbaşına bir adâp konusuydu. Mesela küçüğün büyüğe, az olanların çok olanlara selam vermesi gerekirdi. Hareket eden duran kişiye, binekteki yayaya selam verirdi. Kuran okuyana, namaza durana selam verilmezdi. Selam, araya bir

ağaç veya taş girse tekrar edilir, hatta bir meclisten kalkıp giden kişi de kalanlara selam verip ayrılırdı.

Selamın bu kadar yaygın olduğu bir ortamda, insanların birbirleriyle yaklaşması ve kaynaşması da sağlanabilmekteydi.

Barış dilinde selamdan sonra ‘hitap’ aşaması gelmektedir. Dünya dillerinin bir kısmında, “sen” ve “siz” aynı kelimeyle karşılandığı halde, Türkçe’de birine hitap edildiğinde, “siz” ifadesi kullanılmaktadır. Klâsik kültürümüzde, insanların birbirlerine, ”mîrim”, ”azizim”, ”üstâdım”, ”efendim”, ”nûr-ı aynım”, ”pîrim” gibi hitap ettikleri üslup, aynı zamanda karşısındakine saygıyı da beraberinde getiren bir fayda sağlamaktaydı. Belki de sadece bizim kültürümüzde, komşusuna, veya yaş olarak yakın akrabalarına emsal yaşta olanlara, ”ağabey”, ”amca”, ”teyze” veya ”dayı” denilebilmektedir.

Şair ve ediplerin birbirlerine yazmış oldukları mektuplarda da bu tür hitap inceliklerine rastlanır. Bilhassa ilk hitap cümlesi, muhatapın mevki, yaş, tahsil ve saygınlığını belirleyici ifadeler taşır. ”Baş tâcım, nûr-ı aynım (veya gözüm nûru), ciger-gûşem efendim” gibi ifadeler taşıyan hitaplar, aynı zamanda mektup yazılan kişiyle olan samimiyet ve yakınlık derecesini de belirtmekteydi.

Eski kültürümüzde muhataba hitap ederken nazik ve ince bir üslup kullanmak edepten sayılırdı. Konuşma sırasında orada bulunmayan birinden bahsederken, muhatabına ”sizden iyi olmasın” demek de kibarlığın ve karşısındakine değer vermenin bir ifadesidir. Hastalıktan bahsederken, ”üzünüze afiyet” demek veya muhataplarına olumsuz bir karakter veya hadiseden bahsederken ”sözüm meclisten dışarı”, ”hâşâ huzurdan” gibi ifadeler kullanmak da aynı şekilde, bir nezaket ve terbiye gereğidir. Bugünlerde unutulmuş bir başka deyim de hoş olmayan bir kokudan bahsederken ”yüzünüze güller” tabirinin kullanılmasıdır.

Türkçe’de bir konuyu konuşmaya başlarken, ”siz daha iyi bilirsiniz” veya ”sizin de bildiğiniz gibi” denilmesi, muhatap kişiye verilen değeri yansıtmaktadır. ”Bir kimsenin konuşmasını keserek bir şey söylemek istendiğinde ”sözünüzü balla kestim” ya da ”sözünüzü unutmayın” denmesi de incelik ve muhataba saygı belirtisidir.

Evladın babaya, babanın evladına ve aile efradının birbirine hitabı da belli bir saygı çerçevesinde gerçekleşir. Bugün kültürel yozlaşmanın etkisiyle, yerini Batı kültürüne ait hitap kalıplarına bırakmış olsa da, eski kültürümüzde aile fertleri arasında saygı ve sevgi eseri olan ifadeler oldukça yaygın kullanılmaktaydı.

17. yüzyıl şairi Nâbî’nin, oğlu Ebulhayr’a hitaben yazdığı ”Hayriyye-i Nâbî” (Kaplan 2008), bu tür hitap incelikleriyle doludur. Nâbî, eseri kaleme alırken, henüz 7 yaşında olan oğluna şu ifadelerle hitap eder :

Ey emelimi aydınlatan ılık (...)
Ey edep bahçesinin fidanı (...)
Ey can bahçesinin yeni yetişmiş gülü (...)
Ey söz mecmuasının taze nüshası (...)
Cümle ahvâlde ömrüm varı (...)

Tasavvufun, hemen tamamen âdâptan ibaret olması, özellikle mutasavvıfların iletişim sırasında nazik, mütevâzî ve sembolik değeri yüksek bir barış dili kullanmalarını sağlamıştır. İnsana, can diye hitap eden, evlenmeye dünya evi, paraya ve mala dünyalık diyen bu ahlâk insanları, ben yerine fakîr kelimesini kullanmışlardır. Dervişler, kendi aralarındaki günlük konuşmalarında da bu âdâba riayet etmişlerdir. Mesela, bitti, tükendi demeleri gereken yerde, 'ganîsi gele' demişlerdir. Darılma yerine, 'gönlün kirlenmesin', sabret, üzülme yerine 'hoş gör imânım', kapıyı kapat yerine 'kapıyı sır et' ifadeleri kullanılmıştır. Özellikle Mevlevî ve Bektaşîlerde hâlen kullanılan bu deyimler, kişilerarası ilişkilerde dilin rolünü ve tesir alanını da göstermektedir. Dervîş dilinde tek başına oturma 'halvet', mezarlığa 'hâmuşân' (sessizler) demektir. "Dervîşler birbirlerine "Azizim", "Şâhım", "Şeyhim", "Hünkârım", "Nurum", "Gülüm" diye hitap ederler. Bolulu Himmet Efendi, dervîşlerin birbirleriyle konuşmaları sırasında âdâbî gözetmelerini isterken, sert, kırıcı veya şiddetli çağrıştıran ifadelerden kaçınmayı öğütleyerek bu tür şiddet çağrıştıran veya çatışmaya sebep olacak kelimelerin yerlerine farklı sözler tavsiye eder : "...Eğer söylemek gerekirse, sen denmez, siz denir. Ben denmez, biz denir. Yemek içmek konusundaki isimler şunlardır : Ekmeğe nimet veya tâam denir. (...) Işığî söndür denmez, ışığı bâtın et veya dinlendir denir. Yırtığa veya söküğe eskimiş, sökülmüş demezler parçalanmış derler. Başımıza şöyle yazılmış demezler, serimize şöyle yazılmış derler. Papuca izlik, ferâceye ve her türlü üst giyeceğine hırka ve başlığa kisve derler. Dört ayaklı hayvanlardan su sığına su hayvanı, diğerlerine kara hayvanı, katıra merkep, eşeğe hımar, koyun ve keçiye küçük hayvan, tavşana kaçagan, taziya yeleğen, köpeğe kelb, kediye hırre veya ev hayvanı, fareye keseğen, bıçağa keskin, kurda yaban kelbi veya ziyankâr, çakala ve tilkiye hilekâr derler..." (Kurnaz-Tatçı, 2001:38).

Mutasavvıfların günlük hayatlarında ve tekkede konuştukları tasavvufî istilâhlar, uzun bir geçmişe dayanan bir terbiye sisteminin göstergesidir. Özellikle Mevlevîlerde bu terbiye sisteminin beden diliyle birlikte dile de yansıyan yönünü de görmek mümkündür.

Mevlevî istilâhını "Mevlevî Âdâb ve Erkânı" (Gölpınarlı 1963) adlı eserinde geniş bir biçimde inceleyen merhum Abdülbâki Gölpınarlı'dan öğrendiğimize göre, Mevlevîler bir kimseyi uykudan uyandırmak için "yastığına hafifçe el ucuyla vurarak, yine yavaşça, "âgâh ol erenler" derler. Selamlaşmadan sonra, "nasılsınız ?" diyene, "aşk u niyâz ederiz" ifadeleriyle karşılık verilir. "Bir Mevlevî, söz arasında "ederim, yaparım, gelirim, gelmem" gibi birinci şahıs kullanamaz; çünkü bu, bir benlik ifadesidir. Bunun yerine, "ederiz, yaparız, geliriz, gelemeyiz" gibi cemi "sığası" kullanır." (Gölpınarlı, 1963:7).

Klasik kültürümüzde, "bitti" fiili yerine, genellikle "kalmadı", "tükendi" gibi eş anlamlı gibi görünen fakat arka planda derin bir anlam dünyasını barındıran kelimeler kullanılır. Mevlevîler, bunu daha da ileriye götürüp "bitti, bitmiş" fiilleri yerine, "Hakta, Hak vere" (Allah'ta, Allah vere) ifadelerini zikrederler.

Elinden, dilinden, hal ve tavırlarından emin olunan ideal bir kişiliği mücessem hâle getiren "barış dili", aynı zamanda "temsilde mükemmeliyeti" de sağlayan bir husus olarak iletişim kültürünün sağlıklı işleminde önemli bir rol oynamıştır.

KAYNAKLAR

- Aksan, Doğan (2008), Türkçeye Yansıyan Türk Kültürü, Bilgi Yay., Ankara.
- Balıkthane Nazırı Ali Rıza Bey(2001), Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı, Kitabevi Yay.,İst.
- Çakır, Ömer (2009), Türk Harp Edebiyatında Çanakkale Mektupları, Akçağ Yay., Ankara.
- Çelebi, Asaf Hâlet (1997), Bütün Yazıları, Hazırlayan: Hakan Sazyek, YKY
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1963), Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İnkılap ve Aka Yay., İstanbul.
- Güngör, Erol (1998), Şahıslararası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü, Ötüken Yay.: İstanbul.
- İz, Mâhir (1979), Din ve Cemiyet, Med Yay., İstanbul
- Kaplan, Mahmut (2008), Hayriyye-i Nâbî, AKM Yay., Ankara.
- Kurnaz, Cemâl; Tatçı, Mustafa (2001), Türk Edebiyatında Şathiyye, Akçağ Yay., Ankara
- Mevlânâ, Mesnevî (1963), Tercüme ve Şerh, Tâhirü'l Mevlevî, c.IV, İstanbul.

Prof.Dr. Cafer S. Yaran*

The Role of Wrong Conception of Human Nature in (Ethical) Crises from Plato to the Present Day

Abstract

It is possible to even dare to say that the most fundamental cause of all kinds of crises might be introduced, firstly as ethical crises; subsequently all ethical crises might be introduced as individual ethical crises; and finally, all individual crises might be introduced as ethically wrong conceptions of human nature.

This conception comes down from Plato to the present day, from ancient philosophy to modern philosophers and social sciences. According to Plato's theory, the soul has three basic powers: reason, anger and desire. Medieval philosophers usually accepted this tripartite theory of the soul as it was. Modern philosophers have divided them into parts and emphasized one part as the main power of the soul or human being, without directly mentioning Plato or his theory. For instance, Descartes emphasized reason (cogito ergo sum), Nietzsche emphasized anger (the will to power) and Freud emphasized desire (libido).

A self-knowledge, as these commonly accepted theories have taught, may cause ethical crises such as violence and wars, sexual assault and rapes, arrogance and racism, etc. Whereas, the human soul consists of reason, heart, willpower and, especially, conscience. To have a true conception of human nature which does not cause ethical crises, the real powers of the soul should be re-balanced, that is, the exaggeration of the powers of anger and desire should be decreased, and the significance of the powers of heart and conscience should be stressed.

Keywords: *Ethical crisis, Plato, human nature, conscience*

* Prof.Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye

Çağımızda pek çok kriz yaşanmaktadır. Örneğin, binlerce insanın yaşama hakkını elinden alan savaşlar, terör ve aile içine kadar uzanan her türden cinayet ve şiddet; milyonlarca insanı onurlu bir yaşam standardından ve yeterli mali imkanlardan yoksun bırakan yoksulluk ve açlık; ırkçılık ve cinsiyet ayrımcılığı gibi ayrımcılıklar ve bunlara dayalı adaletsizlik ve eşitsizlikler; eğitim imkanından yoksun bırakılmalar ve cehalet; uyuşturucu ve alkol gibi maddelere bağımlılığa mahkum olmuş yitik şahsiyetler; kuraklık, kıtlık, küresel ısınma gibi çevresel sorunlar ve benzerleri bunlardan sadece bazılarının ana başlıklarıdır.

Kimi ekonomik, kimi siyasi, kimi hukuki, kimisi kültürel görünümlü olan bu krizlerin çoğunun gerçek sebebi ve görünüşün altındaki daha temel nedeni, ahlakidir; yanlış veya yetersiz ahlak algısı ile bunun sonucunda ortaya çıkan ahlaki yaşamda karşılaşılan zafiyetler ve duyarsızlıklar farklı boyutlarda pek çok krize neden olmaktadır. Örneğin, kriz bankacılık veya emlak sektöründe ortaya çıkmakta ama sebeplere yönelik derin analizler yapıldığında olayın gerçek nedeninin iş ve ticaret ahlakındaki eksiklikler veya yoksunluklar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, insanlığın karşılaştığı krizleri esas itibarıyla ahlaki krizlere indirgemek mümkündür.

Pek çok ahlaki kriz vardır. Küresel boyuttakiler, çevresel boyuttakiler, toplumsal ve mesleki boyuttakiler, ailevi boyuttakiler ve bireysel boyuttakiler bunların bazı ana başlıklarıdır. Aslına bakılırsa, farklı boyutlardaki ahlaki krizlerin çoğunun sebebi de bireyseldir, bireysel ahlaki zaaflardır. Dolayısıyla, indirgemecilik itirazı veya ithamını göze alarak, ahlaki krizleri esas itibarıyla bireysel ahlaki krizlere indirgemek mümkündür. Örn. Cana karşı cinayet/şiddet, ırza/namusa karşı taciz/tecavüz, mala karşı hırsızlık/yolsuzluk, akla karşı yalancılık/aldatma ve benzeri ahlaki kötülükler, daha büyük ve kitlesel kötülüklerin bireysel başlangıçlarıdır.

Şu halde, küresel krizlerin sebeplerinin başında ahlaki krizler, ahlaki krizlerin sebeplerinin başında da bireysel ahlaki zaafılar gelir. Bireysel ahlaki zaafıların sebeplerinin başında da, aşağıda savunmaya çalışacağımız üzere, Platon'dan bugüne kadar gelen, insan doğasına ilişkin “öğretilmiş yabancılaş(tır)ma” denilebilecek bir “kendini yanlış tanıma” ve dolayısıyla ahlaken yanlış yönde geliş(tir)me sorunu vardır.

Platon insanı, insan doğasını, “üç güç” sahibi olarak tanımladı: Düşünme gücü (kuvve-i akliye), öfke gücü (kuvve-i gazabiyye), ve arzu gücü (kuvve-i şehviyye). Platon'un Devlet adlı diyalogunda üçlü nefis tasnifi tartışması şöyle başlar ve devam eder: “Acaba bütün yaptığımız şeyleri bize tek bir ilke mi yaptırır, yoksa üç türlü davranışımızın üç ayrı ilkesi mi vardır? Yani bu üç ilkedен biri bizi bilgi edinmeye, biri taşkınlığa, öfkeye, biri de yemeye, içmeye, çiftleşmeye ve buna benzer isteklere sürer mi diyeceğiz?” (Platon, 1992: s. 124, 436a).

Müslüman veya Hristiyan Ortaçağ filozofları bu üçlü tasnife büyük ölçüde olduğu gibi bağlı kaldılar (örn. bkz. Fahri, 2004: 96-98). Örneğin İbn Miskeveyh'e göre, "nefsin mahiyet ve güçlerini araştıran kimse, bu güçlerin üçe ayrıldığını görür: 1) Düşünce, ayırt etme ve olayların gerçekleri hakkında akıl yürütme gücü. 2) Öfke, tehlikeler karşısında gözüpeklik ve atılganlık, egemen olma, yücelme ve her çeşit şerefi kazanmayı arzu etme gücü. 3) Bedeni arzuların gerçekleşmesini, beslenmeyi, yiyecek içecek, cinsi ilişkiler ve her çeşit zevk verici basit şeyleri isteme gücü" (İbn Miskeveyh, 1983: 22, 49).

Modern dönemin büyük filozofları ve sosyal bilimcileri ise her zaman aşık bir bağlantı kurmamakla birlikte, eğer yanılmıyorsak, aslında bunların birini veya ikisini öne çıkardılar. Örneğin, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant ve benzerleri birinciye yani düşünme gücünü ya da kısaca aklı öne çıkardılar. Bunlara göre, kısaca belirtilmek istendiğinde, İnsan düşünce gücüdür; "düşünüyorum o halde varım", varlığımı sağlayan düşünme gücüdür. Akıl veya düşünme gücü elbette en önemli güçlerimizden biri olmakla birlikte bunun tek başına öne çıkarılması, öteki güçlerimizin ihmaline yol açmış, insanın bütünselliğini zedelemiş, ahlaki duyarlılığımızı da zayıflatmıştır. Sonuç, akılcılık adına duyguların ve vicdanın, dinlerin ve değerlerin baskılanmasına, küçümsenmesine ve hatta bazen yok sayılmasına varmıştır. Bunun olumsuz yansımalarından biri de birey ve toplumda ahlaki değerlerin gözden düşmesi, ahlaki krizlerinse artması olmuştur.

Thomas Hobbes, Machiavelli, Nietzsche; Marx ve benzerleri ise Platoncu üçlü tasnifteki ikinci öğeyi, öfke/gazap gücünü, saldırganlık dürtüsünü, güç ve egemenlik isteğini öne çıkardılar. Bunlara göre, kısaca belirtildiğinde, İnsan öfke gücüdür. İnsan "güç istemi" peşindedir. İnsanlık tarihi, "diktatörlük için devrim" peşinde koşan "sınıf çatışmaları"ndan ibarettir. Bu bakış açısının sonucu da ahlaken hiç iyi olmamış; büyük ahlaki krizler ve bunalımların yaşanmasına neden olmuş veya katkıda bulunmuştur. Sonuç, sömürgecilikler, emperyalizmler, faşizmler, kominizmler ve dünya savaşları olmuştur.

Freud, Foucault ve benzerleri ise (ikinciyle –öfke gücü, saldırganlık dürtüsü- birlikte esas itibarıyla) üçüncü Platoncu öğeyi, arzu/şehvet gücünü, öne çıkarmışlardır. Buna göre de kısaca ve esas itibarıyla, İnsan şehvet gücüdür ("libido"dur); ve yaşamın amacı da büyük ölçüde hedonizmdir, hazcılıktır. Bu görüşler, başka uygun şartlarla da birleşince 20 yüzyılın son çeyreğine doğru en azından Batı toplumlarında AIDS öncesi önlenemez bir yozlaşmaya yol açmıştır. Eleştirel bakmayan bir yazarın tasviriyle "Ve birden, bir patlama yaşandı. Yüzlerce yıllık baskının, cinselliğin üzerine örttüğü örtü, 68 Mayıs'ının baskısıyla yırtıldı. Yasak koymak yasaktı artık. Dizginsizce zevk alalım" (Simonnet, 2013: 117). İnsan doğası ile ilgili bu üçüncü bakışın sonucu da ahlaki krizlerin tetikleyicilerinden bir başkası olmuştur. Sonuç, gittikçe artan ve 1968-83 yılları arasında doruğa ulaştığı belirtilen cinsel çılgınlıkların yaygınlaşması, sevgi, saygı ve aşkın yerini cinsellik ve bencillik gibi çıkarıcı ilişki biçimlerinin alması, evlilik ve aile kurumunun yıpranıp, ailenin çocuklar için bile güvenilir bir yuva olmaktan çıkması gibi olumsuzluklar olmuştur ve bu süreç Dünyanın birçok yerinde hala azçok devam etmektedir.

İşte, yanılmıyorsak, bütün krizlerin kökeninde ahlaki krizler, bütün ahlaki (toplumsal dejenerasyon, ailenin tahribi, vb) krizlerin kökeninde, bireysel ahlaki krizler, bütün bireysel ahlaki krizlerin kökeninde de bu, Platon’dan beri “yüzyıllardır süregelen yaygın yanlış insan doğası anlayışı” veya “öğretilmiş yabancılaşıma” anlayışı yatmaktadır. Durum özetle ve cesaret gerektiren veya eleştiriyi göze alan bir indirgemecilikle şöyledir: Krizler, Ahlaki krizler, Bireysel ahlaki krizler, Bireylerin kendi doğalarını onlara öyle tanıtıldıkları için yanlış tanımları, yani kendilerini, akıl yanında öfke ve şehvet gücünden ibaret varlıklar olarak görmeleridir.

Krizlerin temelindeki ahlaki krizin çekirdeğini oluşturan bireysel ahlaki yanlışlıklar karşısında çözüm, önce insanın kendi doğası, ruhsal yapısındaki temel güçler ile ilgili bu Platoncu yanlış tanıtılmanın, böylece insanı kendi gerçek özüne yabancılaştırmanın ortadan kaldırılması olsa gerektir. Mevlana’nın başka bağlamlardaki metaforlarını ödünç alırsak, yeni yazılar yazılmadan önce tahta silinmeli, yeni bir bina inşa edilmeden önce eski ev yıkılmalı, ilaç sürülmeden önce yara temizlenmeli, tohumu ekmeden önce toprak kazılmalıdır. Ahlak krizinden kurtulmak için yapılması gerekenlerden biri de, insanın kendisini, doğuştan getirdiği temel özellik olarak, Freud ve çoğu psikanalistte olduğu gibi adeta şehvet düşkünü, veya Nietzsche ve Marx’ta olduğu gibi güç peşinde ve sınıf savaşçısı yahut Descartes da olduğu gibi rasyonel bir düşünce makinesi olarak görmekten, yahut da Platon’da olduğu gibi – ki ötekilere göre çok daha doğru olan budur - bunların üçünden ibaret görmekten kurtulması gerekir.

Çünkü kendinin ve yetişmesine katkıda bulunduklarının doğasını şehvet düşkünü veya yeme-içme, mal-mülk biriktirme, haz ve hırs düşkünü sanmak ve dolayısıyla o yönde geliştirmek, taciz-tecavüz krizlerinin veya haksız kazanç ve hırsızlık gibi ahlaksızlıkların temel sebeplerindendir. Keza kendinin ve yetişmesine katkıda bulunduklarının doğasını saldırganlığa mahkum, güç ve iktidar için her şeyi mübah sayacak yaratılıştan sanmak ve dolayısıyla o yönde geliştirmek, birbirini sömürmenin, zulmün, şiddet ve savaş krizlerinin temel sebeplerindendir. Bu üç güç iddiası arasında en doğrusu ve en masumu olan, kendini, düşünme gücü veya akıl olarak görme dahi tamamen masum değildir. Bu indirgemeci bakış da, insanların, gönüllerinin ve vicdanlarının sesini dinlemelerini kısmen engellemekte, bütünlüklerini parçalamakta, ahlaki ve dini değerlerin katı rasyonalizm ve pozitivizm adına inkar edilmesine veya yok sayılmasına yol açabilmektedir.

İnsanda bu üç güç veya yeti varsa da, bunlar abartıldığı kadar baskın ve belirleyici değildirler. Ayrıca, bu üç gücün dışında insan doğasını oluşturan başka çok önemli ahlaki güçlerimiz veya yetilerimiz, örneğin duygularımız, irademiz ve özellikle de vicdanımız vardır; bunların öne çıkarılması, böylece daha dengeli, daha doğru ve daha iyi bir insan doğası anlayışının bilinmesi, benimsenmesi ve yeni nesillere kendi doğalarının o şekilde öğretilmesi gerekir.

Manevi kaynaklar, örneğin Kur'an bu konuda daha farklı şeyler söylemektedir. Bunun detayına burada fazla girecek durumda değiliz. Şimdilik yeni şeyler yazmadan önce tahtayı silmekten bahsetmek durumundayız. Ancak kısaca değinmek gerekirse, öyle görünüyor ki, Kur'an'a göre, ahlaki açıdan bakıldığında, insan bir bütün olarak iyiliğe de yönelebilecek kötülüğe de yönelebilecek özellikte ve özgürlükte yaratılmıştır (Şems 7-8). Bununla birlikte insanın iyiliğe yönelimi fitrat hadisinin de belirttiği üzere belki daha ağırlıklı; ve insanın iyi işler yapması da (ahsen-i amel) Mülk suresi ikinci ayette beyan edildiği üzere insan hayatının asıl amacını oluşturmaktadır. O zaman, insan, esas itibarıyla iyiliğe yönelimli, vicdani güç sahibi bir varlıktır; hayatının amacı da, buna paralel olarak, güç istemi vs. değil, iyi işler yapmaktır.

İnsan, düşünebilen, hikmet peşinde koşabilen bir akıl varlığı; Allah'ı, kardeşlerini, komşusunu sevebilen bir gönül varlığı; acıyabilen, yardım edebilen, fedakarlık edebilen bir vicdan varlığı; hakkı ve adaleti kendi aleyhine de olsa seçebilen bir irade varlığıdır. Öfke, saldırganlık, şehvet vs. bunların yanında ayrıntılardır; hayvanlarla da ortak olan hususiyetlerdir. Akıl, gönül, vicdan ve irade gibi güçlerini, spiritual kaynaklardan da beslenerek bilgelik ve iyilik, "hikmet ve hayır" (Bakara, 269) yönünde geliştiren insan, kolay kolay ahlak krizlerine düşmez ve daha geniş çaplı ahlak bunalımlarına neden olmaz.

İyiye/hayra yönelmiş doğru doğasını, yani iyiliğe yönelik akıl, gönül, irade ve vicdan güçleriyle mücehhez sağlıklı ve bütünlüklü ruhsal yapısını tanımış, dengelemiş ve geliştirmiş bireyler ahlaki ve öteki türden krizlerden kurtulmanın ilk adımını oluşturuyor olsa gerektir. Böyle bireylerden oluşan huzur ve güven, sevgi ve mutluluk yuvası aileler; mutlu ailelerden oluşmuş erdemli, müreffeh, temiz toplumlar; ve temiz toplumlardan oluşmuş "iyilikte yarışan" (Bakara, 148) küresel bir toplum ise bu ilk adımdan sonra daha kolayca atılabilecek ileriki adımlardır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Fahri, Macit, İslam Ahlak Teorileri, çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004).

İbn Miskeveyh, Ahlakı Olgunlaştırma, çev. A.şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983).

Platon, Devlet, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992).

Simonnet, Dominique, Aşkın En Güzel Tarihi, çev. S. Özen, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014)

Dr. Enri Hide*

Identiteti dhe politika: Islami politik si vektor gjeopolitik në Lindjen e Mesme

Abstrakt

Politizimi i fesë për arsye ideologjike dhe gjeopolitike ka qenë historikisht në qendër të vëmendjes së marrëdhënieve ndërkombëtare dhe teorive të identitetit. Megjithatë, ky proces është përshpejtuar sidomos gjatë dy dekadave të fundit. Ky artikull synon të hedhë dritë mbi lidhjen mes Islamit dhe politikës, duke e konsideruar atë një pjesë integrale të procesit të formësimit të identitetit në Lindjen e Mesme. Në mënyrë që ai të jetë sa më i plotë nga pikëpamja shkencore dhe metodologjike, është përzgjedhur fokusimi gjeografik në rajonin e Lindjes së Mesme. Kjo edhe për shkak të rasteve të shumta, të hasura në Lindjen e Mesme, të gërshetimit të fesë Islame me politikën dhe garën për pushtet, duke prodhuar një sërë lëvizjesh fetare që aspirojnë të vijnë në pushtet.

Lëvizjet islamike të Lindjes së Mesme e kanë bazuar ideologjinë e tyre në një fenomen të veçantë e të pazakontë identitar, duke gërshetuar identitetin kombëtar me identitetin arab (nëpërmjet 'pan-arabizmit') dhe me një identitet fetar (si 'pan-islamizmi'). Ky përbën një kombinim unik të identiteteve nënkombëtare me identitete shumë të fuqishme mbikombëtare. Ky artikull do të sendërtohet mbi pandehmën se mënyra e ndërveprimit të këtyre identiteteve dobëson dhe kufizon besnikëritë ndaj shtetit. Bazuar tek kjo bindje, punimi argumenton se dobësimi i besnikërisë ndaj shtetit përbën një shmangie të dukshme nga modeli vestfalian i sistemit ndërkombëtar që kemi hasur përgjatë shekujve të fundit, duke e vështirësuar integrimin e Lindjes së Mesme në familjen ndërkombëtare të shteteve. Kjo ka ndodhur pavarësisht arsyetimit se globalizmi ekonomik i ka integruar ekonominë kombëtare në sistemin financiar e monetar ndërkombëtar. Argumentet tona do të frymëzohen kryesisht nga qasja konstruktiviste e marrëdhënieve ndërkombëtare, për shkak se besojmë se kjo qasje mund të shpjegojë në një mënyrë më të plotë procesin e formësimit të identitetit.

* Dr, Universiteti Evropian i Tiranës, Tiranë, Shqipëri, E-mail: enri.hide@uet.edu.al

1. Ngritja e Islamit politik në Lindjen e Mesme

Rritja dhe fuqizimi i Islamit politik në tablonë gjeopolitike të Lindjes së Mesme së dekadave të fundit ka rrëmbyer pjesën më të madhe të vëmendjes së studiuesve, politikëbërësve dhe aktorëve të tjerë, sesa çdo lëvizje tjetër fetare, nacionaliste ose ideologjike që prej fundit të sistemit dypolar të Luftës së Ftohtë. Islami politik ka dimensione të qarta gjeopolitike sa kohë që shfaq tendencën dhe pretendimin e hegjemonisë rajonale kulturore dhe fetare. I përthyer në ndërthurjen e shtetit me fenë, një praktikë e kudondodhur në rajonin e Lindjes së Mesme, dhe i vendosur në raportet e krijuara jo vetëm mes shteteve të Lindjes së Mesme me Perëndimin, por edhe mes identitetit pan-arab (mysliman) dhe atij perëndimor (të krishterë), Islami politik është shndërruar gjatë tre dekadave të fundit në një përfytyrim të qartë gjeopolitik me përdorim masiv. Siç argumenton Graham E. Fuller: “*Islami politik nuk duhet parë si një përpjekje konservatore në mbrojtje të së kaluarës, por si një lëvizje moderniste që kërkon ndryshim*”.¹

Sulmet terroriste të 11 shtatorit 2001, veç të tjerave, kanë shënuar edhe fillimin e një debati të gjerë mbi ndërthurjen e fesë me pushtetin politik dhe shtetin, politikën e jashtme, gjeopolitikën dhe marrëdhëniet ndërkombëtare. Për më shumë se një dekadë pas këtyre sulmeve terroriste ka filluar të sendërtohet një shumësi pandehmash, sidomos në mjedisin akademik perëndimor dhe arab, mbi Islamin politik, të cilat vërtiten përgjithësisht rreth tre boshteve kryesore: së pari, se Islami politik është monolitik sikurse vetë doktrina islamike; së dyti, se Islami politik përbrendëson një tipar të theksuar dhune politike që përllig këtë doktrinë tek raporti që krijon me pushtetin politik brenda një ose disa shtetesh; dhe, së treti, se ndërthurja e doktrinës fetare me politikën është tipar unik i fesë Islame.²

Jo vetëm në literaturën akademike, por edhe në ligjërimin publik të aktorëve politikë dhe jopolitikë, krahas përdorimit të termit ‘Islam politik’ vërehet rëndom edhe përdorimi sinonimik i termit ‘islamizëm’, për të nënkuptuar të njëjtin fenomen: *doktrinën islamike më shumë si ideologji politike sesa si konstrukt fetar e teologjik*. Përkrahësit e Islamit politik besojnë në thelb se Islami si doktrinë fetare mund të artikulojë qëndrime të qarta për rendin politik dhe social në botën e sotme myslimane, si dhe për mënyrën e implementimit të tij. Islami politik po fuqizohet, po zgjerohet, po evoluon dhe po diversifikohet, duke u shndërruar në një tipar dominues të botës myslimane të thujse dy dekadave të fundit.³ Nga ana tjetër, duhet bërë një dallim i qartë mes Islamit politik dhe terrorizmit islamik, pasi ky i fundit, edhe pse përfaqëson vetëm një pjesë jashtëzakonisht të vogël të spektrit politik islamik, ka treguar se ka fuqinë të përcaktojë hierarkinë e axhendës politike mes Islamit dhe

¹ Graham Fuller, “*The Future of Political Islam*”, Nju Jork: Palgrave Macmillan, 2003, f. 67.

² Mohammed Ayoob, “Political Islam: Image and Reality”, në “*World Policy Journal*”, Vëll. 21, Nr. 3, Vjeshtë 2004, ff. 8-9.

³ Graham Fuller, “*The Future of Political Islam*”, ibid, f. xi.

Perëndimit, siç ka dëshmuar Lufta kundër Terrorizmit, e filluar nga presidenti amerikan George W. Bush fill pas sulmeve të 11 shtatorit 2001.

Islami politik është gjithashtu një rrymë mjaft e fuqishme, pasi mbizotëron si forca më e madhe ideologjike në botën myslimane. Kjo ideologji nuk operon e izoluar nga forcat e tjera të globalizmit, por paralelisht me forcat e tjera globalizuese në botë, e sidomos në atë pjesë të botës që është ende në zhvillim. Feja myslimane ka qenë ngaherë e pajisur me këtë forcë globalizuese, duke prodhuar tashmë një vijimësi qartësisht të identifikueshme vlerash të përbashkëta kulturore përgjatë gjithë Evropës. Trajtat e ndryshme të Islamit bashkëkohor kanë shumë shqetësime të përbashkëta, të ngjashme me ato të vendeve të tjera në zhvillim, sa i takon fuqisë, kulturës, autenticitetit, vlerave, fesë, reformave, dobësive politike, demokratizimit dhe dilemave të modernizimit dhe globalizmit. Kjo nuk përbën habi sa kohë që problemet e përbashkëta dhe reagimi më së pari ideologjik, e paskëtaj gjeopolitik ndaj tyre, pasqyrojnë përpjekje për të përballuar sfidat e bashkëkohësisë përgjatë feve, kulturave dhe kontinenteve. Porë në këtë këndvështrim, islami politik është pjesë integrale e një bote më të gjerë në zhvillim.

Mobilizimi i grupeve ekstremiste për të praktikuar dhunën si reagim ndaj kërcënimit për ndryshim që vjen nga jashtë, mund të prodhojë akte terroriste si brenda vendit (kundër objektivave të huaj) ashtu dhe në vende të treta. Aktorët e huaj lidhen shpeshherë me ndryshimet që kërcënojnë vlerat fetare të komuniteteve lokale. Nëse largohet mbështetja e huaj, atëherë bëhet më e lehtë për të rrëzuar nga pushteti elitat lokale, të konsideruara si pa fe dhe të lidhura me interesat e huaja.⁴ Pjesa më e madhe e reagimit të grupeve myslimane në shumë vende ka ardhur si kundërpërgjigje ndaj futjes dhe imponimit të vlerave laike perëndimore, çka përbën dhe një element kyç të fuqizimit të Islamit politik në botën myslimane në përgjithësi dhe në veçanti në rajonin e Lindjes së Mesme.

Elementët e huaj mund të shihen si grupe që përpiqen të konvertojnë doktrinën fetare të një komuniteti lokal, duke shkatërruar kështu pozitat e brendshme të fesë që ka dominuar në shoqëri përgjatë pjesës më të madhe të historisë. Raportet që Perëndimi ka ndërtuar me vendet e Lindjes së Mesme kanë synuar të prodhojnë ndryshime, disa prej të cilëve kanë rënë ndesh me traditat dhe praktikat fetare të komuniteteve lokale. Nga ana tjetër, historia e dekadave të fundit⁵ ka dëshmuar se vendet perëndimore shpeshherë kanë favorizuar elitat politike laike dhe të modernizuara të këtyre vendeve, duke i distancuar ato prej lidhshimit fetar. Ky është modeli i liderit që ka sunduar në këto vende gjatë shekullit të njëzetë.⁶ Historia ka dëshmuar edhe një tjetër përpjekje pjesërisht të suksesshme të konvertimit të

⁴ Mark Juergensmeyer, "Terror Mandated by God", në "Terrorism and Political Violence", Vëll. 9, Nr. 2, 1997, ff. 16-23.

⁵ Madje në një kuptim më të gjerë edhe e shekujve XIX-XX.

⁶ Një shprehje kjo mjaft e preferuar në fjalorin e politikës perëndimore për të etiketuar posaçërisht elitën politike të vendeve të Lindjes së Mesme (të paktën deri përpara fillimit të revoltave popullore arabe që çuan në ndryshimin e lidhshimit politik të shumë vendeve, përfshirë Egjiptin, Tunizinë, Libinë, etj.

popullsive lokale në të krishtera.⁷ Këto janë disa arsye përse grupe të ndryshme terroriste zgjedhin të godasin objektiva të huaj në Lindjen e Mesme. Instrumentet e dhunës e të terrorit politik ata i përligjin mbi premisat e agresionit historik nga Perëndimi, i pasqyruar si ‘agresor’ ndaj një kulture tjetër që përpiqet të mbrohet.

Gjithsesi, përkufizimi i parë është tejet përgjithësues dhe nuk shpjegon tërë gamën e aktivitetit politik të ndërmarrë në emër të Islamit. Një përkufizim më i dobishëm për analizën tonë, i cili i shton Islamit politik një dimension të qartë gjeopolitik, ofrohet nga Guilian Denoeux, sipas të cilit: *“Islamizmi është një formë e instrumentalizimit të fesë Islame nga individë, grupe dhe organizata që ndjekin qëllime politike. Ai ofron përgjigje për sfidat e sotme të shoqërive duke përfytyruar një të ardhme themelet e së cilës bazohen në koncepte të zbuluara rishtas nga tradita islamike”*.⁸ Synimi për të ringjallur një epokë të artë të largët historike përkon me një objektiv të qartë gjeopolitik njehsimi dhe unifikimi territorial. Ky i fundit zë vend qendror në instrumentalizimin e fesë për interesa politike. Teza e ringjalljes së traditës islamike ofron instrumentet e duhura për të dehistoricizuar Islamin dhe për ta ndarë atë prej konteksteve të ndryshme brenda të cilëve ai ka lulëzuar gjatë katër shekujve të kaluar. Sipas Ayoob: *“dekontekstualizimi i Islamit u mundëson islamistëve të injorojnë mjedisin shoqëror, ekonomik dhe politik brenda të cilit ekzistojnë komunitetet myslimane. Kjo u ofron atyre një instrument të fuqishëm ideologjik për ta përdorur në funksion të ‘purifikimit’ të shoqërive myslimane [...]”*.⁹

Megjithatë, Islami politik varet nga konteksti brenda të cilit operon. Kështu, ajo çka funksionon në Iran nuk mund të funksionojë në Indonezi, apo ajo çka funksionon në Arabinë Saudite nuk mund të funksionojë në Algjeri. Kjo ndodh për shkak të karakteristikave të shumëllojshme të botës myslimane nga pikëpamja socio-ekonomike, kulturore e politike pa harruar këtu trajektoret e zhvillimit intelektual të këtyre vendeve. Prandaj format e ndryshme politike që merr doktrina fetare islamike kur përfshihet në politikën e brendshme dhe të jashtme të shteteve myslimane, varen në masë të madhe nga konteksti i shteteve përkatës dhe janë rrjedhojë e interpretimeve të ndryshme të perceptimeve fetare në kulturën lokale, përfshirë atë politike.¹⁰ Përveç këtij diversiteti sociologjik ekziston edhe një terminologji e njehsuar islamike e cila gjatë këtyre dy dekadave të fundit ka kapërcyer kufijtë politikë të shteteve, duke u përdorur nga aktorët islamikë shtetërorë, joshetërorë dhe nga grupet ekstremiste. Interesat e këtyre aktorëve

⁷ Vendet perëndimore kanë dërguar historikisht misionarë me qëllim konvertimin e popullsive lokale në të krishtera.

⁸ Guilian Denoeux, “The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam”, në *“Middle East Policy”*, Vëll. 9, Qershor 2002, f. 61.

⁹ Mohammed Ayoob, “Political Islam: Image and Reality”, ibid, f. 1.

¹⁰ Siç argumentonte Olivier Roy në mes të viteve 1990-të, duke folur (e në fakt parashikuar) mbi Islamin politik si faktor gjeopolitik: “Nëse debati mbi marrëdhëniet mes fesë islame dhe politikës do të ndërtohej mbi pandehmën e ekzistencës së një doktrine të vetme të unifikuar islamike, të pakufizuar në kohë dhe në gjeografi, atëherë kjo do të ishte pamaturia intelektuale dhe historikisht e keq-orientuar”. Olivier Roy, *“The Failure of Political Islam”*, US, MA: Harvard University Press, 1994, f. vii.

varen nga veprimtaritë e lëvizjeve islamiste, që nga ato pakistaneze e deri tek Fronti për Çlirim Islamik në rastin e Algjerisë, apo tek strategjitë socio-politike të Vëllazërisë Myslimane në Egjipt. Veçanërisht në rastin e Vëllazërisë Myslimane mund të vërejmë ndërthurjen e islamit politik me një vizion të qartë gjeopolitik për shkak të degëve të shumta të organizatës në vende të tjera të rajonit, si në Jordani apo Siri, duke nxjerrë në pah në çdo rast përdorimin e strategjive të ndryshme politike në funksion të konteksteve lokale. Kjo organizatë ka ndryshuar me kalimin e kohës pasi lidhshipi i saj pas viteve 1990-të i ka radikalizuar qëndrimet në përputhje me orientimin ideologjik të Sayyid Qutb, ideologut kryesor të organizatës në vitet 1960-të.

2. Shteti dhe feja në Islam: Mes historisë dhe gjeopolitikës

Nga pikëpamja historike Islami politik është një fenomen rrënjët e të cilit mund të identifikohen në kushtet e botës myslimane, sidomos asaj mesdhetare, në shekujt e nëntëmbëdhjetë dhe njëzetë. Ai është produkt i ndërveprimit ushtarak, politik, ekonomik, kulturor e intelektual të popujve myslimanë me Perëndimin gjatë dy shekujve të kaluar. Sipas Bernard Lewis, bëhet fjalë për një periudhë kur fuqitë perëndimore kanë pasur superioritet; kur myslimanët ishin më shumë objekt i historisë sesa subjekt i saj.¹¹

Produkt i kësaj qasjeje historike dyshekullore është ‘shteti islamik’, term i përdorur masivisht si nga islamistët ashtu edhe nga intelektualët perëndimorë. Si koncept gjeopolitik ai pajton vizionin e organizimit politik islamik, gjeografikisht të përcaktuar, me ekzistencën e shteteve sovranë sipas modelit evropian.¹² Në terma praktikë, interesi i islamistëve për shtetin islamik është shprehur në formën e përpjekjeve për të islamizuar disa prej shteteve ekzistuese myslimane. Por vetëm një pjesë e vogël e islamistëve mendojnë se bashkimi i botës myslimane në një Kalifat të vetëm është propozim i realizueshëm.¹³ Kjo është zanafilla e ndërtimit të një identiteti pan-islamik.

Pjesa më e madhe e lëvizjeve islamo-nacionaliste, nga Afrika e Veriut në Azinë Juglindore u formësuan në kuadër të rezistencës ndaj rendit kolonial. Gjatë periudhës koloniale lëvizjet islamike duhej ta ndanin arenën politike me forcat laike nacionaliste, pasi këto të fundit ishin mjetet kryesore të zhvillimit të betejave anti-koloniale. Megjithatë

¹¹ Ky është argumenti i tij kryesor tek “*The Middle East. A Brief History of the Last 2000 Years*”, Nju Jork: Simon & Schuster, 2009; i përtërirë më pas në veprën “*The Arabs in History*”, UK: Oxford University Press, 2002.

¹² Për një diskutim të plotë të konceptit të shtetit islamik, Seyyed Nasr, “*The Making of Islamic Revivalism*”, UK: Oxford University Press, 1996, Kreu 5.

¹³ Një numër i vogël organizatash ekstremiste islamike kanë mbështetur idenë e bashkimit në një Kalifat islamik, të tilla si Hizb-ut-Tahrir apo Al Kaeda, siç mund të rezultojë nga deklaratat e lidhshpimit të tyre. Për deklaratat e Al Kaedës shih Donald Holbrook, “*Al Qaeda Communiqués by Bin Laden and Al-Zawahiri: A Chronology*”, në Alex Schmid (ed.), “*The Routledge Handbook of Terrorism Research*”, UK: Routledge 2011, ff. 280-94.

lëvizjet islamike të rezistencës asokohe operonin edhe brenda kuadrit më të gjerë të Luftës së Ftohtë. Për shkak se shtetet perëndimore identifikoheshin me kolonizatorët, lëvizjet e rezistencës edhe disa tipare të çuditshme ideologjike marksiste, të çuditshme për shkak të papajtueshmërisë mes marksizmit ateist dhe doktrinës fetare myslimane. Në shumë raste islamistët u ndanë prej grupeve nacionaliste laike duke diversifikuar strategjitë e tyre për transformim social dhe politik. Ndryshe nga marksistët atyre u interesonte më shumë transformimi moral e kulturor i shoqërive, sesa ndryshimet socio-ekonomike. Theksi në kultivimin e disa tipareve kulturore dhe vlerave morale në përputhje me normat islamike vijoi edhe gjatë periudhës post-kolonialiste.

Në disa raste feja myslimane ka përforcuar identitetin kombëtar si reagim ndaj kolonizimit, siç ndodhi në Pakistan dhe Algjeri. Gjatë rendit kolonial Franca e quante popullsinë lokale ‘myslimane’ duke iu mohuar emërtesën etnike ‘algjeriane’, sepse kjo do të legjitimonte kërkesën e vendasve për vetëvendosje. Përshkrimi i vetes si mysliman nuk konsiderohej në antitezë me projektin nationalist sepse identiteti fetar përshkruante shumicën e shoqërisë. Në mënyrë paradoksale, kjo u aplikua edhe mbi republikën laike të Turqisë, pavarësisht përpjekjes së elitës kemaliste për të dobësuar Islamin. Sipas Ayoob, “*nëse Turqia nuk do të kishte qenë myslimane, atëherë ajo nuk do të kishte qenë Turqi*”.¹⁴

Pranimi i fesë islame si pjesë integrale e identitetit të shumicës së vendeve myslimane i hapi dyert Islamit politik. Ndikimi i Islamit politik në procesin shtetformues u forcua për shkak të dështimeve të shumta të elitave politike për të arritur progres ekonomik e për t’u shpëputur nga e kaluara koloniale. Pas pavarësimit të këtyre vendeve (1950-’70) Islami politik mori formë të plotë dhe u faktorizua gjeopolitikisht si komponent i rëndësishëm i politikës së brendshme dhe të jashtme të vendeve të Afrikës Veriore. Gjatë dhe pas kësaj periudhe identiteti fetar po ndërthurej gradualisht edhe me nacionalizmin pan-arab. Ngjizja e nacionalizmit pan-arab me elementë ideologjikë socialistë sipas modelit naserian prodhoi një qasje të mirëfilltë gjeopolitike gjatë gjithë Luftës së Ftohtë.

Në rrjedhën e historisë së shoqërive myslimane sundimtarët thjesht e kanë përdorur për interesat e pushtetit të tyre pandashmërinë e fesë nga shteti. Ata kanë ushqyer idenë e pandashmërisë së fesë dhe shtetit për të legjitimuar regjimet dinastike. Kriteret e vendosura nga juristët myslimanë për të përcaktuar legjitimitetin e sunduesit laik kanë qenë minimale. Legjitimimi i sunduesve kishte një dimension të pastër gjeopolitik sepse e lidhte pushtetin me aftësinë për të mbrojtur territoret e Islamit (*dar-al-Islam*) dhe lirinë e shtetasve për të praktikuar fenë, duke ndaluar paralelisht çdo formë rebelimi. Ndalimi i çdo forme rebelimi nevojitej sepse anarkia (*fitna*) ishte më e keqe se tirania pasi mund të kërcënonte komunitetin e besimtarëve (*umma-n*). Kuietizmi politik ishte rregulli mbi të cilin qenë

¹⁴ Mohammed Ayoob, “Turkey’s Multiple Paradoxes”, në *Orbis*, Vëll. 48, 2004 (Verë), ff. 451–63. Emel Akçali, “EU, Political Islam and Polarization of Turkish Society”, në Michelle Pace (ed.), “Europe, the USA and Political Islam: Strategies of Engagement”, Palgrave Macmillan 2011, ff. 40-58.

ndërtuar shumica e shoqërive dhe shteteve myslimane gjatë periudhës të shek. VIII-XVIII.¹⁵ Supremacia *de facto* e autoritetit laik mbi establishmentin fetar ishte tipar i mbretërive të tre dinastive të mëdha sunite: *Umayyid*, *Abbasid*-e dhe *Osmane*.¹⁶ Prej shekullit XVII osmanët e institucionalizuan këtë formë nënshtrimi duke i asimiluar funksionarët fetarë brenda burokracisë perandorake. Sulltani caktoi Sheikh-ul-Islam¹⁷ si autoritetin më të lartë fetar, post i cili gëzonte autonomi të madhe. Republika turke e trashëgoi këtë traditë osmane. Në emër të laicizmit shteti turk vijon sot të ushtrojë autoritetin e tij mbi një (institucion) fetar tejet të burokratizuar, nëpërmjet institucionit të Drejtorisë së Çështjeve Fetare. Nga ana tjetër, pasuesit arabë të Perandorisë Osmane vijuan gjithaq të ruanin traditën e supremacisë politike, por pa qenë në gjendje të kontrollojnë institucionet dhe ligjërimin fetar me të njëjtin efikasitet si Turqia.

Prandaj, ndryshe nga ç'mund të pritej, shoqëritë dhe shtetet myslimane kanë trashëguar traditat e ndarjes së fushës politike prej asaj fetare dhe supremacinë e sferës politike mbi atë fetare. Akoma dhe në rastin e Arabisë Saudite, që konsiderohet shoqëria myslimane më fundamentaliste, balanca mes familjes mbretërore saudite dhe vahabist ka anuar historikisht në favor të familjes mbretërore. Shtypja e revoltës së Ikhwan-ëve¹⁸ gjatë viteve të para të mbretërisë prej Abd al-Aziz ibn Saud dëshmon supremacinë e shtetit mbi xhaminë. Edhe sot, fetar, nëse e diferencojmë nga ekstremistët islamikë, i është nënshtruar autoritetit dhe rolit të familjes mbretërore saudite.

Krahasuar me lëvizjet e tjera politiko-fetare, islamistët nuk pranojnë shpërndarjen aktuale të fuqisë në sistemin ndërkombëtar, duke refuzuar legjitimitetin e tij. Kjo prodhon një vizion gjeopolitik sa rajonal aq dhe global. Lëvizjet islamike paqësore, por edhe ato që përdorin dhunën, vijnë në sfidojnë në mënyra të shumëllojshme status - kuonë e brendshme dhe ndërkombëtare. Në perspektivën islamiste të dyja lidhen ngushtësisht, sa kohë që e dyta bazohet tek e para. Kjo qasje karakterizon sidomos lëvizjet islamiste të Lindjes së Mesme, nga Maroku në Pakistan. Për më tepër, mbështetja perëndimore për

¹⁵ Carl Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*, Nju Jork: Columbia University Press, 2000, në mënyrë të veçantë Krerët 3–7. Bernard Lewis, *Islam and the West*, ibid, ff. 43-57. Bernard Lewis, *The Middle East. A Brief History of the Last 2000 Years*, ibid, Kreu 12, ff. 218-43.

¹⁶ Bernard Lewis, *The Middle East. A Brief History of the Last 2000 Years*, ibid, Kreu 4, ff. 73-85.

¹⁷ Termi që përdoret në turqisht është 'Sheyhul Islam'. Bernard Lewis, *Islam and the West*, ibid, Kreu 4 (*The Ottoman Obsession*), ff. 72-84.

¹⁸ Në fillim të shekullit të njëzetë hapësira gjeografike e Arabisë që shndërruar në një arenë luftërash tribale, e cila çoi në unifikimin e territoreve nën lidhshpimin e Al Saud. Instrumenti kryesor i arritjes së këtij unifikimi ishte ushtria tribale e ikhwan-ëve (një fis beduin vahabist) e udhëhequr nga Sulltani bin Bajad al-Otaibi dhe Faisal al-Dawish. Revolta e ikhwan-ëve filloi në vitin 1927, kur disa elementë radikalë të tyre hodhën poshtë autoritetin e Ibn Saud, duke arritur kulmin në betejën e përgjakshme në Dhjetor të vitit 1928. John Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom, 1910–1930*, Netherland, Leiden: E. J. Brill, 1978.

regjimet autoritariste të këtij rajoni e bën më të lehtë kanalizimin e zemëratës kundër diktatorëve dhe Perëndimit që i mbështet ata. Kësisoj ndjenjat më të fuqishme anti-amerikane në nivel popullor gjejnë shprehje në vende si Arabia Saudite apo Pakistani, regjimet e të cilëve janë aleatë të ngushtë të Shteteve të Bashkuara.¹⁹ Prandaj një element indoktrinimi i Islamit politik është memoria kolektive e myslimanëve në raport me Perëndimin. Ky është një interpretim historiko-politik me natyrë të qartë gjeopolitike sepse përplas jo vetëm qytetërimin perëndimor me atë mysliman, por edhe shtete të caktuara të këtyre qytetërimeve me njëri-tjetrin. Nga Maroku në Indonezi dhe nga Jemeni në Nigeri islamistët përdorin historinë si strehë për të shpjeguar gjendjen e vështirë që po kalon sot shumica e popujve myslimanë.

Shumica e islamistëve radikalë besojnë se, nëse myslimanët i rikthehen modelit imagjinar të epokës së artë të viteve të para të Islamit, atëherë do të jenë në gjendje ta transformojnë raportin e tyre me Perëndimin drejt një marrëdhënieje më të barabartë. Por konteksti aktual historiko-politik është i ndryshëm. Sistemi ndërkombëtar është i organizuar në njësi shtetërore që veprojnë në përputhje me interesat e tyre. Raportet gjeopolitike kanë ndryshuar në favor të fuqive të mëdha, kurse qytetërimet nuk janë homogjene. Prandaj nuk mund të flitet për asnjë raport tjetër gjeopolitik, përveç atij që imponojnë këto rrethana.²⁰ Në këtë kontekst përdorimi i dhunës terroriste, nga grupe ekstremiste islamiste, si instrument gjeopolitik i përligjur nëpërmjet këtij botëkuptimi pseudoromantik, rezulton kundërproduktiv dhe i dëmshëm për qytetërimin mysliman në përgjithësi.

Nga anën tjetër të ekuacionit ndodhet Perëndimi, në përfytyrimin e të cilit Islami politik është unik. Ai e instrumentalizon fenë për qëllimin gjeopolitik të prodhimit të një identiteti mbikombëtar që të transformojë shoqërinë. Ky përbën një kërcënim gjeopolitik, sepse mund të përdoret si instrument për të sfiduar, shpeshherë, nëpërmjet dhunës terroriste, dominimin disashekullor perëndimor në botë. Pikërisht ky dimension i

¹⁹ Gjatë periudhës përpara (dhe menjëherë pas) Luftës së Irakut të vitit 2003, popullariteti i vendeve perëndimore, e në veçanti i Shteteve të Bashkuara në botën arabe, arriti nivelin e tij më të ulët historik. Një sondazh i kryer në disa vende arabe (Egjipt, Jordani, Marok, Liban dhe Arabinë Saudite) në mars të vitit 2003 tregoi se popullariteti amerikan (dhe perëndimor) ishte vetëm 4 % në Arabinë Saudite, 6 % në Marok dhe vetëm 13 % në Egjipt. Ndërsa në një sondazh tjetër të realizuar një vit më vonë në disa vende të mëdha myslimane (Pakistan, Turqi dhe Marok) Shtetet e Bashkuara gëzonin një popullaritet prej vetëm 5 %. <http://peoplepress.org/reports/pdf/206.pdf> (Parë për herë të fundit më 28/02/2013.)

²⁰ Mohammed Ayoob, "The War Against Iraq: Normative and Strategic Implications", në Margaret Crahan, John Goering & Thomas Weiss (eds.) "The Wars on Terrorism and Iraq: Human Rights, Unilateralism and US Foreign Policy", Nju Jork: Routledge, 2004, Kreu. 7. Bernard Lewis, "Roots of Muslim Rage", në "The Atlantic Monthly", Shtator 1990, ff. 47–60. Të njëjtën përjasje analitike ofron edhe Huntington në veprën e tij "Përplasia e Qytetërimeve". Shih Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order", në "Foreign Affairs", Vëll. 22, Nr. 3, Verë 1993.

Islamit politik e ka shndërruar atë në kërcënim gjeopolitik për fuqitë dominuese të sistemit ndërkombëtar. Ky perceptim perëndimor pranon në thelb se fenomeni, përveçse gjeopolitik në përmbajtje, është shumëdimensional dhe i përshtatet kontekstit.

3. Identitetet e shumëfishta të Lindjes së Mesme

Lindja e Mesme dallon për shkak të kombinimit të saj unik të identiteteve *nënshtetërore* me ato *mbishtetërore* (panarabizmi dhe panislamizmi), të cilat dobësojnë dhe kufizojnë besnikërinë ndaj shtetit. Kjo është një shmangie nga modeli tradicional vestfalian i marrëdhënieve ndërkombëtare që ka ndodhur për disa arsye. Së pari, sepse Lindja e Mesme është një rajon i thatë qytetesh tregtare e fisesh nomade, ku identifikimi me shtetin territorial ka qenë historikisht i dobët. Identiteti prodhohej në njësinë nënshtetërore, qytetin, fisin, në komunitetin islamik ose *umma-n*.²¹ Shtetet ishin rëndom produkte të pushtimeve të huaja ose të lëvizjeve fetaro-fisnore që shpërbëheshin pas pak gjeneratash. Edhe kur shfaqej ndonjë prirje shtetformimi, kufijtë ishin gjithnjë të diskutueshëm. Shumë entitete gjeografike në botën arabe kishin eksperiencë të veçanta historike pa themele të forta. Disa sekte themeluan regjime autonome, si: Jemeni, Omani apo Libani. Lëvizjet tribale formuan regjime, si në Arabinë Saudite, ndërsa elitat Mamluk arritën autonominë pas shpërbërjes së Perandorisë Osmane (si Tunizia dhe Algjeria).²² Vetëm në shoqëritë me popullsi të madhe rurale, si: Turqia, Irani dhe Egjipti, shtetet bashkëkohore kanë trashëguar tipare të qarta modeli të shtetit-komb.

Rritja e shpejtë e identitetit panarab në vitet '50-të të shekullit XX korrespondoi me progresin në arsim dhe letërsi, i cili krijoi ndjesinë e përkatësisë në një botë të veçantë arabe (*al-'alam l-arabi*). Gjatë viteve '80-të shumica e studiuesve arabë argumentonin se arabët përbëjnë një *komb* të vetëm dhe se kufijtë shtetërorë që i ndajnë ata ishin artificialë. Trembëdhjetë prej pesëmbëdhjetë kushtetutave të shteteve arabe e përkufizojnë kombin si *komb arab*.²³ Panarabizmi bazohet tek kujtesa historike e madhështisë së arabëve, kur veprojnë bashkërisht dhe dominohen me lehtësi, kur janë të ndarë.²⁴ Humbja e Palestinës, disfata nga Izraeli në 1967, sanksionet kundër Irakut dhe pushtimi i tij në 2003, janë parë të gjitha si poshtërime ndaj arabëve në përgjithësi, ndërsa lufta e vitit 1973, embargoja e naftës dhe evakuimi i Izraelit nga Libani i Jugut, nën presionin e Hizbullahut, në qershor të vitit 2000, janë përjetuar si fitore të përbashkëta. Në nivel ideologjik, kjo u manifestua në

²¹ Mohammed Ayoob, "Political Islam: Image and Reality", ibid, ff. 1-14.

²² Bernard Lewis, "The Middle East. A Brief History of the Last 2000 Years", ibid, Kreu 18 ("From War to War"), ff. 332-56. Gjithashtu Raymond Hinnebusch, "The Politics of Identity in the International Relations of the Middle East", në Louis Fawcett (ed.) "International Relations of the Middle East", Oxford University Press 2006 (për përkthimin në shqip: UET Press, 2012).

²³ Për një prej hulumtimeve më të rëndësishme të historisë së botës arabe, shih Albert Hourani, "A History of Arab Peoples", Nju Jork: Warner Books, 1991, ff. 434-54.

²⁴ Albert Hourani, "A History of Arab Peoples", ibid, ff. 416-34.

doktrinat e nacionalizmit panarab që i shihnin të gjitha vendet arabe si pjesë të një kombi, shtetet e të cilit duhet të veprojnë në harmoni (siç argumentonte Nasseri i Egjiptit) ose të shkrihen në një konfederatë të vetme (ideologjia Ba'athiste).

Nga ana tjetër, më shumë madje se arabizmi, identiteti islamik ka rrënjë të thella në bindjet dhe praktikat e shoqërive të Lindjes së Mesme. Kritja e lëvizjeve islamike politike ishte produkt i ndërveprimit mes faktorëve objektivë dhe “sipërmarrjes politike”. Shoku traumatik i humbjes së 1967-ës dhe pushtimi i qytetit të shenjtë të Jerusalemit nga Izraeli, që shumë ia atribuonjë nacionalizmit laik, shkaktoi krizë identiteti dhe nxiti bindjen se vetëm rikthimi në monopatën e Perëndisë do e kthente mbrapsht katastrofën.

Islami politik ishte gjithashtu reagim ndaj korrupsionit, pabarazisë dhe “helmatisjes me ide perëndimore” që solli moderniteti. Me rënien e ideologjive laike të cilat kishin strehuar dikur të pakënaqurit e klasave të nënshtruara, një gjeneratë e re predikuesish dhe aktivistësh të politizuar (shpeshherë të financuar nga Arabia Saudite ose të frymëzuar nga Irani revolucionar) gjetën terren të favorshëm nëpër kampe dhe, mbi të gjitha, nëpër xhami, streha kryesore e mbijetesës politike nga shteti autoritarist. Aktivistët islamikë u përpoqën ta shndërronin Islamin në një kundërideologji për të mobilizuar masat popullore kundër regjimeve. Treguesit e rritjes së influencës së mëpasshme shoqërore të Islamit politik janë: mbështetja tek ish klasat e mesme laike; shfaqja e tij si kundërshtari kryesor i shtetit në të gjithë hapësirën arabe; zëvendësimi i “shtetit populist”; dhe marrja e lidershit në betejat e vazhdueshme nacionaliste të rajonit. Hendeku i identitetit që la pas tërheqja e arabizmit në vitet '70-të, u mbush nga një tjetër identitet mbishtetëror: islami politik. Kjo nuk do të thotë se identiteti islamik e ka eklipsuar arabizmin: ata më shpesh e përforcojnë sesa konkurrojnë njëri-tjetrin.²⁵

Ndikimi i Islamit politik në sistemin ndërkombëtar nuk është i madh. Përveç Iranit, ai ka dështuar të marrë pushtetin politik dhe të institucionalizojë një rend të qëndrueshëm islamik. Disa argumentojnë se Islami u heq legjitimitetin shteteve në emër të panislamizmit. Kjo është sidomos e vërtetë për islamistë radikalë, si Sayyid Kutb. Kësaj tradite i përkasin rrjete islamike, mbi të gjitha al-Kaeda, e cila operon në një shkallë ndërshtetërore duke iu kundërvënë shteteve që perceptohen si klientë të Perëndimit.²⁶ Të tjerë argumentojnë se Islami ka qenë harmonik dhe ka marrë trajta “kombëtare”.²⁷ Sundimtarët e Lindjes së Mesme e kanë përdorur rëndom Islamin për të legjitimuar shtetet e tyre specifike. Kështu, për shembull, Arabia Saudite e përdori atë si mbrojtje nga panarabizmi. Lëvizjet islamike

²⁵ Që identiteti arab mbeti i rëndësishëm, u tregua nga fakti se, në një prej pak episodeve ku popujt u detyruan të zgjedhin midis tij dhe Islamizmit, në luftën Iran-Irak, shi'itët irakianë e vendosën identitetin e tyre arab mbi lidhjet e tyre fetare me shi'izmin iranian. Raymond Hinnebusch, *po aty*.

²⁶ Këtë trajton studiuesi Carl Brown, në “*Religion and State: The Muslim Approach to Politics*”, Nju Jork: Columbia University Press, 2000 (në mënyrë të veçantë Kreun 3).

²⁷ Graham Fuller, “*The Future of Political Islam*”, ibid, ff. 77-80. Olivier Roy, “*The Failures of Political Islam*”, ibid, ff. 60-75. Bernard Lewis, “*The Roots of Muslim Rage*”, *po aty*.

janë rivali kryesor për pushtetin politik në shumicën e shteteve të Lindjes së Mesme, por duke kërkuar të islamizojnë shtetin, jo ta shfuqizojnë atë.

Mospërputhja mes kufijve dhe identitetit përplasat me stabilitetin e sistemit rajonal të shteteve. Në thuajse një shekull formësimi të vazhdueshëm shtetëror, shtetet kanë mbrojtur me këmbëngulje sovranitetin e tyre kundër ndryshimit të kufijve. Në vitet 1950-'60 shtetet arabe u mbijetuan lëvizjeve panarabe, që zgjidhjen për dilemën 'një komb shumë shtete' e gjetën tek shkrimi i tyre në projekte konfederatash arabe, si: Republika e Bashkuar Arabe e Egjiptit dhe Sirisë. Duke garantuar kufijtë shtetërorë, sistemi ndërkombëtar i pengoi përpjekjet bismarkiane të absorbimit të fuqishëm të shteteve fqinj, si përpjekjet e Saddam Husseinit për të aneksuar Kuvajtin. Kështu, kufijtë e imponuar në gjenezë të sistemit të shteteve mbeten përgjithësisht të paprekura.

Ndërveprimi mes identiteteve të shumëfishta sjell mospajtimin e identitetit dhe kufijve shtetërorë në rajon, duke krijuar premisat e një destabiliteti të vazhdueshëm gjeopolitik. Është domethënë fakti historik se ndërtimi i shtetit ka përparuar me më shumë sukses në Turqinë joarabe, në Izrael dhe në Iran, ku shtetformuesit kanë rezultuar relativisht më të suksesshëm në përcaktimin e kufijve dhe garantimin e pajtimit mes kufijve dhe identitetit dominues etnolinguistik.²⁸ Turqia dhe Irani kanë histori të gjata si qendra perandorake dhe kanë ndërtuar kombet moderne rreth bërthamave të tyre dominuese etnolinguistike me sukses të konsiderueshëm. Nga ana tjetër, Izraeli përbën një rast unik si shtet i themeluar nga një lëvizje transshtetërore, sionizmi. Në thelb të ideologjisë sioniste qëndron bindja se hebrenjtë (pavarësisht përkatësisë etnike) formojnë një komb që ka të drejtën e një shteti në territorin e Izraelit Biblik. Kjo qasje ndërtoi pretendimin territorial dhe gjeopolitik të një 'hapësire jetike'²⁹ mbi një hapësirë toke, në kurriz të popullsisë palestineze, për rimishërimin e tij modern. Megjithatë, si Turqia ashtu dhe Izraeli, këto shtete përballen me domosdoshmërinë e integritet të minoriteteve.

Në shumë raste të vendeve të Mashrekut, ku kufijtë e imponuar nga jashtë nuk i korrespondojnë historisë së shtetësisë së pavarur, e aq më pak kombësisë, arabizmi ishte për shumë kohë identiteti dominues. Nuk është aksidental fakti se lëvizja kryesore nacionaliste panarabe *Ba'ath* lindi në Siri dhe pati sukses edhe në Irak e Jordani. Nëse uniteti natyror gjeohistorik, *Siria historike e gjeohistorike*³⁰, mund të ketë mbështetur një

²⁸ Për një trajtesë më të plotë të formësimit të identitetit turk dhe shtetit turk: Bernard Lewis, *"The Emergence of Modern Turkey"*, 3rd edn, UK: Oxford University Press, Kreun VII (*"Union and Progress"*), Kreun VIII (*"The Kemalist Republic"*), Kreun IX (*"The Republic After Kemal"*) dhe Kreun XI (*"State and Government"*). Albert Hourani, *"A History of Arab Peoples"*, Nju Jork: Warner Books, 1991. Eugen Rogan, *"The Introduction of Middle East in the Contemporary State System"*, në Louis Fawcett (ed.), *"International Relations of the Middle East"*, ibid, ff. 25-45. Mohammed Ayoob, *"Turkey's Multiple Paradoxes"*, ibid, ff. 451-63.

²⁹ Në terminologjinë e studimeve të gjeopolitikës përdoret rëndom termi *'Liebenstraum'* nga termi në gjermanisht.

³⁰ Për të cilën përdoret në arabisht një term shumë specifik: *"bila dash-sham"*. Albert Hourani, *"A History of Arab Peoples"*, ibid, f. 368. Mbi pan-arabizmin shih Raymond

ekzistencë kombëtare, fragmentarizimi i saj në katër minishtete (Siri, Jordani, Liban dhe Palestinë/Izrael) parandaloi pjesën qendrore të cunguar të Damaskut që të bëhej një epiqendër e fuqishme dhe e padiskutueshme identiteti. Përpjekja për të prodhuar një identitet kombëtar joarab nga Partia Siriane Social-Nacionaliste ishte e pasuksesshme. Në Irak (një shtet artificial i ndërtuar duke bashkuar grupe etniko-fetare rivale në një bashkësi të vetme), arabizmi u përqafua nga disa si e vetmja zgjidhje e kënaqshme, por u mohua nga të tjerë.

Rasti i palestinezëve, një populli pa shtet, e ilustron më së miri evolucionin e identiteteve të shumëfishta. Pa memorie historike të një entiteti shtetëror palestinez, identiteti palestinez ishte një funksion i ndarjes së imponuar të Palestinës nga Siria dhe luftës kundër sionizmit. Duke pasur nevojë për mbrojtjen që siguronte përkatësia në një komunitet më të gjerë, palestinezët u identifikuan edhe me arabizmin, deri në dështimin e tij në vitin 1967.³¹ Pas saj lindi një nacionalizëm më specifik palestinez, që u vonua nga mungesa e një shteti dhe u kontestua nga identiteti islamik. Asnjë prej këtyre identiteteve nuk e përjashtonte tjetrin; prandaj, islamistët palestinezë asimiluan nacionalizmin dhe rezistencën nacionaliste ndaj Britanisë, kurse Izraeli përdori ligjëratën islamike.³²

Gjatë shekullit të njëzetë Lindja e Mesme u shndërrua në fushëbetejë të përplasjes gjeopolitike mes fuqive të mëdha. Këto përplasje kanë shkaktuar konflikte të stërzgjatura mes shteteve të rajonit me përfshirjen e aktorëve të jashtëm, luftëra civile me shumë viktima, apo varfëri kronike të popullsisë vendase. Të gjithë këta faktorë kontribuuan në sendërtimin e një ndjesie të thellë antiperëndimore të popujve të rajonit, e cila përthihet hera-herës në një përfytyrim gjeopolitik të gjithëpërhapur në opinionin publik, i cili bie shpeshherë ndesh me pragmatizmin e elitave udhëheqëse. Ky përfytyrim gjeopolitik kontribuon në radikalizimin e thellë islamik të segmenteve të caktuara të popullsisë si dhe në ligjësimin (legjitimitetin) popullor të dhunës terroriste të ushtruar nga organizatat ekstremiste islamike në emër të tyre. Bashkë me tensionet social-ekonomike, të cilat vitet e fundit kanë dalë jashtë kontrollit (si “*Pranvera Arabe*”), kjo ndjesi antiperëndimore e ka pasur më të lehtë të orientojë vëmendjen popullore drejt (trajtave masive të indoktrinimit ideologjik të turmave, siç është feja?). Kjo në kushtet kur vetë feja në këtë rast mbulohet nga një mantel ideologjik dhe nga një filozofi për organizimin e shtetit që duhet të prodhojë organizimi shoqëror, që nuk përshtatet me botëkuptimin perëndimor. Ky është kuadri brenda të cilit mund të bëhet studimi më i plotë politik i terrorizmit islamik.?

Hinnebusch, “*The Politics of Identity in the International Relations of the Middle East*”, ibid, ff. 154-172. Bernard Lewis, “*From Babel to Dragonians: Interpreting the Middle East*”, ibid, ff. 156-80.

³¹ Bernard Lewis, “*From Babel to Dragonians: Interpreting the Middle East*”, ibid, Kreu 18 (“*The Emergence of Modern Israel*”), ff. 181-87. Albert Hourani, “*A History of Arab Peoples*”, ibid, ff. 411-17.

³² Rasid Khalidi, “*The Formation of Palestinian Identity*”, në J. Jankowski & I. Gershoni (ed.), “*Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*”, Nju Jork: Columbia University Press, 1997, ff. 145-209.

Elita politike e Lindjes së Mesme luhetet mes ligjësimi të tyre si liderë arabë ose islamikë dhe identiteteve shtetërore. Ata nuk mund të mbështeten plotësisht në të parën, përderisa kufijtë e tyre nuk janë në harmoni me komunitetet arabe ose islamike dhe për shkak se *aderenca* bashkimi në normat e tyre mund të sakrifikojë interesat shtetërore. Nga ana tjetër, nuk mund të bazohen as tek identitetet shtetërore për sa kohë ato nuk ofrojnë garanci të mjaftueshme për të mënjeluar identitetet rivale mbishtetërore, si panarabizmi dhe panislamizmi.³³ Ata mund të përpiqen ta kapërcejnë këtë dilemë duke huazuar një identitet mbishtetëror si ideologji zyrtare shtetërore, si në rastin e Sirisë dhe arabizmit ose të Arabisë Saudite për Islamin. Këtu vëmë re një përdorim të qartë gjeopolitik të fesë si vektor përçues i interesave politike.

Në këtë kontekst ngrihet një pikëpyetje nëse Islami politik, i cili në nivelin e marrëdhënieve mes shteteve merr trajtën gjeopolitike të panislamizmit, mund të zëvendësojë panarabizmin si ideologji mbishtetërore e aftë të zbusë logjikën shtetërore të *raison d'état* dhe të prodhojë një fuqi të unifikuar myslimane në politikën botërore. Kjo ngre sërish dilemën për përdorimin e ekstremizmit fetar për interesa gjeopolitike. Teza jonë në këtë pikë është se në botën arabe këto janë dy identitete të mbivendosur. Preferencat gjeopolitike që prodhojnë këto identitete në politikën e jashtme e përforcojnë raportin mes tyre, ndonëse dallojnë sa u takon modeleve të rendit të brendshëm.

Si doktrina gjeopolitike e panislamizmit ashtu dhe ajo e panarabizmit theksojnë unitetin arab ose atë islamik mbi interesat specifike të shteteve. Të dyja insistojnë për autonomi ekonomike dhe kulturore të sistemit global të dominuar nga Perëndimi. Të dyja nuk e pranojnë ligjësimin (legjitimitetin) e Izraelit. Lëvizjet islamike radikale, si Hamasi dhe Hizballahu, janë njëkohësisht manifestime të rezistencës kombëtare arabe ndaj Izraelit dhe rigjallërimit islamik. Islami si doktrinë ideologjike ka pasur sukses aty ku nacionalizmi laik ka dështuar, duke i sfiduar seriozisht armiqtë e kauzave arabo-islamike. Aktivistët islamikë përmbysën dinastinë Pahlavi në Iran, imponuan tërheqjen e ushtrisë izraelite nga Libani Jugor dhe i shkaktuan Izraelit kosto të larta gjatë kolonizimit të Rripit të Gazës. Ekzistenca e lëvizjeve islamike ndërshtetërore që formësojnë identitetin e opinioneve publike nëpër rajon duket se i jep Islamit politik një potencial të caktuar për të formësuar dhe harmonizuar politikën e jashtme të shteteve myslimane. Megjithatë deri sot ai nuk ka arritur suksesin e panarabizmit në prodhimin e normave të përbashkëta të politikës së jashtme që mund të organizojnë shtetet myslimane. Kështu për shembull, sukses i pjesshëm mund të konsiderohet Organizata e Konferencës Islamike (OKI) ose Banka Islamike për Zhvillim.

Veçanërisht në kohëra krizash me Izraelin ose Perëndimin, gjenerata më e vjetër e nacionalistëve arabë dhe militantëve më të rinj islamikë, është bashkuar për t'u bërë presion nga poshtë regjimeve. Kështu, vrasja e Sadatit në Egjipt erdhi për shkak të traktatit të paqes

³³ Albert Hourani, "A History of Arab Peoples", ibid, ff. 411-17. Raymond Hinnebusch, "The Politics of Identity in the International Relations of the Middle East", ibid, ff. 154-172.

me Izraelin. Në 1982 rebelimi islamik kundër Sirisë së Assadit ishte pasojë e humbjes së ligjësisimit (legjitimitetit) të regjimit nga ndërhyrja në Liban kundër Ushtrisë Çlirimtare të Palestinës, gardiane e kauzës palestineze.³⁴ Pikësëpari frika nga deligjësimi (legjitimiteti) i brendshëm i detyron shtetet të justifikojnë, të maskojnë ose të përmbahen nga zhvillimi i politikave që fyejnë identitetin arabo-islamik të popullsisë të tyre. Nën presionin e jashtëm shumë pushtetarë janë detyruar të paguajnë kosto të tilla të brendshme. Edhe në rastet kur vetë islamistët kanë arritur të fitojnë akses në levat e pushtetit (si në rastin e Turqisë në 1997 dhe 2002) ose të grumbullojnë influencë në pushtetin legjislativ (si në rastin e Jordanisë, Kuvajtit, Marokut dhe Jemenit), ata nuk kanë qenë në gjendje të imponojnë ndonjë islamizim të konsiderueshëm të politikës së jashtme të shteteve përkatëse. Në Iran, revolucionin islamik e përmbysi totalisht strukturën e mëparshme të fuqisë dhe politikën e tij të jashtme properëndimore. Regjimi islamik u përpoq të eksportojë revolucionin panislamik që synonte krijimin e shteteve të ngjashme islamike. Këto do të vepronin kundër ‘arrogancës së botës’, në emër të të shtypurve të botës myslimane e të Botës së Tretë. Shembulli i Iranit ndikoi shumë në përhapjen e lëvizjeve islamike në rajon, por eksporti i revolucionit islamik u përmbajt brenda Iranit. Në këtë ndikoi edhe radhitja e shteteve të Gjirit Persik përkrah Irakut në luftën Iran-Irak.³⁵ Kështu nuk u përmbys asnjë regjim laik. Ndonëse sot ekzistojnë shtete me prirje islamike (si Irani, Pakistani, Arabia Saudite dhe Sudani), ato janë shpeshherë në konflikt të hapur me njëra-tjetrën. Madje në disa raste radhiten përkrah Shteteve të Bashkuara, të cilësuar si rival ose armik nga shumica e islamistëve.

Në nivel mbishtetëror, institucioni pan-islamik OKI bazohet në njohjen e ndërsjellë të sovranitetit shtetëror. Por organizata nuk ka fuqi të koordinojë veprimtari të përbashkëta dhe nuk ka pasur sukses në sheshimin e mosmarrëveshjeve ndërmyslimane. Ajo është më shumë një arenë ku shtetet myslimane kërkojnë ligjësim (legjitimitet) ose aleatë në emër të interesave shtetërore.³⁶ Rivaliteti midis tre anëtarëve kyç: Arabisë Saudite, Iranit dhe Pakistanit, marrëdhëniet e ndryshme të tyre me hegjemoninë amerikane, e kanë paralizuar veprimtarinë kolektive. Për sauditët, që e filluan OKI si instrument legjitimimi kundër panarabizmit, një politikë e jashtme myslimane efikase do të shkaktonte konflikt me Shtetet e Bashkuara, partnerin e tyre strategjik. Kësisoj ata bllokuan iniciativat e Konferencës Islamike për të zgjidhur pushtimin irakian të Kuvajtit dhe për të armatosur myslimanët e Bosnjës. Frika nga zemërimi i Uashingtonit e ndaloj Konferencën Islamike të shprehej kundër sanksioneve amerikane ndaj Iranit dhe Pakistanit për zhvillimin e të vetmeve kapacitete bërthamore në botën myslimane. Shumica e shteteve myslimane, të cilat janë

³⁴ Raymond Hinnebusch, *“The Politics of Identity in the International Relations of the Middle East”*, ibid, ff. 154-172.

³⁵ Olivier Roy, *“The Failure of Political Islam”*, ibid, Kreu 10 (*“Iran: Shi’ism and Revolution”*), ff. 168-83. Bernard Lewis, *“From Babel to Dragonians: Interpreting the Middle East”*, ibid, Kreu 31 (*“Islamic Revolution”*), ff. 299-312.

³⁶ Olivier Roy, *“The Failure of Political Islam”*, ibid, Kreu 7 (*“The Geostrategy of Islamism: States and Networks”*), ff. 107-30.

vetë multietnike, ishin të interesuara për respektimin e integritetit territorial të shteteve. Kjo parandaloi qëndrimet e Konferencës Islamike në mbrojtje të vetëvendosjes myslimane në Kosovë dhe Çeçeni.³⁷ Për ironi, Konferenca ishte një mbrojtëse energjike e sovranitetit shtetëror, të cilin e konsideronte si mbrojtje kundër hegjemonisë perëndimore. Pas ngjarjeve të 11 shtatorit, Organizata e Konferencës Islamike e dënoi terrorizmin por hodhi poshtë “*çdo lidhje midis terrorizmit dhe të drejtave të popujve islamikë dhe arabë, përfshirë atë palestinez dhe libanez...për vetëvendosje...dhe rezistencë ndaj pushtimit të huaj, të drejta legjitime të garantuara nga Karta e OKB-së*”.³⁸ Nuk mund të pohohet se Konferenca Islamike grumbullon fuqinë myslimane në politikat botërore.

4. Përfundime

Ndërsa vendimmarrësit nuk mund ta injorojnë plotësisht Islamin në politikëbërjen e jashtme, nuk ka rezultuar asnjë islamizim i politikës së jashtme dhe nuk është shfaqur asnjë bllok mysliman për të rregulluar çekuilibrin botëror të fuqisë kundër botës islame. Sikurse me arabizmin, strukturat shtetërore, anarkia e sistemit të shteteve, mungesa e ndërvarësisë ekonomike midis shteteve myslimane dhe varësia e tyre nga qendra, përbëjnë tërësinë e elementeve që privojnë panislamizmin nga një strukturë materiale, që do e bënte identitetin, bazën e një aksioni të përbashkët efikas.

Regjimet postkoloniale në botën myslimane kishin dobësi të mëdha ligjësimi (legjitimiteti). Kjo i bëri shumë represive, duke eliminuar ose dobësuar opozitën laike. Kjo krijoi hapësirën e nevojshme politike për fuqizimin e pozitive të grupeve islamiste. Kjo hapësirë politike u ligjësuara (legjitimua) më tej nëpërmjet konkurrencës politike mes regjimeve diktatoriale dhe atyre islamiste. Islamistët fituan statusin e kundërshtarëve kryesorë politikë, duke garuar me regjimin sa i takon përkushtimit ndaj Islamit.³⁹ Këto përpjekje kanë qenë të shumta në historinë e botës myslimane, e sidomos në Lindjen e Mesme, siç dëshmojnë shembujt e ish presidentit irakian Saddam Hussein apo dhe presidentit Egjiptian Anwar Sadat, i pari në kushtet e një izolimi të tejskajshëm, ndërsa i dyti duke iu dorëzuar retorikës së elementëve islamistë, për të përfunduar më pas i ekzekutuar pikërisht prej ekstremistëve në një atentat në 6 tetor të vitit 1981.

Përpjekjet për t'i shtypur elementët islamistë nëpërmjet dhunës shtetërore forcan mbështetjen e fshehtë të popullit për ta dhe çuan në akte të dhunshme jo vetëm kundër

³⁷ Alex Schmid, “*The Routledge Handbook of Terrorism Research*”, Nju Jork: Routledge, 2011, f. 51 & ff. 136-7.

³⁸ Komunikata e shpallur në Doha të Katarit, të Konferencës Islamike, 10 Tetor 2001, në <http://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/A6DC158945C30A4D85256AF0004D3718> (Parë për herë të fundit në 12/10/2012).

³⁹ Olivier Roy, “*The Failure of Political Islam*”, ibid, Kreu 7 (“*The Geostrategy of Islamism: States and Networks*”), ff. 107-32. Graham Fuller, “*The Failure of Political Islam*”, ibid.

regjimit, por edhe në akte terroriste kundër mbështetësve të tyre jashtë tij. Nga pikëpamja gjeopolitike, përpjekjet e shumta thuajse në të gjithë botën arabe, u ofruan ekstremistëve islamikë statusin e viktimave të abuzimit me të drejtat e njeriut.

Nga ana tjetër, prirjet ekstremiste, të shfaqura pjesërisht përmes Islamit politik, nuk mund të eliminohen asnjëherë përfundimisht. Së pari, zhvillimi i jashtëzakonshëm i teknologjisë së informacionit sot e bën thuajse të pamundur kontrollin e mjeteve të komunikimit. Së dyti, neutralizimi i ekstremistëve islamikë vështirë të arrihet edhe për shkak të ligjërimit të tyre idiomatik dhe të institucioneve që ata shfrytëzojnë për përhapjen e mesazheve fetare. Leksiku fetar islamik, ashtu si leksiku i shumicës së feve të tjera, përmban në vetvete qëllime politike, duke u kujdesur që të shfaqet politikisht i padëmshëm. Së treti, xhamitë dhe institucionet e tjera, sidomos në vende si Pakistani, Afganistani, Irani, Arabia Saudite, etj, veç predikimeve të pastra fetare, janë përdorur historikisht edhe si përçuese mesazhesh politike të maskuara nën një mantel fetar, duke e përdorur predikimin si një manifest politik.

Kjo e vesh këtë doktrinë fetare me një mantel gjeopolitik mbikombëtar, që i kapërcen kufijtë e një shteti të vetëm komb, duke iu drejtuar identitetit panislamik si përligjës i një vizioni të përbashkët unifikues.

REFERENCA

- Albert Hourani, "*A History of Arab Peoples*", Nju Jork: Warner Books, 1991.
- Alex Schmid (ed.), "*The Routledge Handbook of Terrorism Research*", UK: Routledge 2011.
- Bernard Lewis, "*The Middle East. A Brief History of the Last 2000 Years*", Nju Jork: Simon & Schuster, 2009.
- Bernard Lewis, "*The Arabs in History*", UK: Oxford University Press, 2002.
- Bernard Lewis, "Roots of Muslim Rage", në "*The Atlantic Monthly*", Shtator 1990, ff. 47–60.
- Bernard Lewis, "*The Emergence of Modern Turkey*", 3rd edn, UK: Oxford University Press, Nju Jork: Warner Books, 1991.
- Carl Brown, "*Religion and State: The Muslim Approach to Politics*", Nju Jork: Columbia University Press, 2000.
- Graham Fuller, "*The Future of Political Islam*", Nju Jork: Palgrave Macmillan, 2003
- Guilain Denoeux, "The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam", në "*Middle East Policy*", Vëll. 9, Qershor 2002
- John Habib, "*Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom, 1910–1930*", Netherland, Leiden: E. J. Brill, 1978.
- John Goering & Thomas Weiss (eds.) "*The Wars on Terrorism and Iraq: Human Rights, Unilateralism and US Foreign Policy*", Nju Jork: Routledge, 2004.
- Louis Fawcett (ed.) "*International Relations of the Middle East*", Oxford University Press 2006 (për përkthimin në shqip: UET Press, 2012).
- Mark Juergensmeyer, "*Terror Mandated by God*", në "*Terrorism and Political Violence*", Vëll. 9, Nr. 2, 1997
- Michelle Pace (ed.), "*Europe, the USA and Political Islam: Strategies of Engagement*", Palgrave Macmillan 2011.
- Mohammed Ayoob, "Political Islam: Image and Reality", në "*World Policy Journal*", Vëll. 21, Nr. 3, Vjeshtë 2004.
- Mohammed Ayoob, "Turkey's Multiple Paradoxes", në *Orbis*, Vëll. 48, 2004 (Verë), ff. 451–63.
- Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order", në "*Foreign Affairs*", Vëll. 22, Nr. 3, Verë 1993.
- Seyyed Nasr, "*The Making of Islamic Revivalism*", UK: Oxford University Press, 1996.
- Olivier Roy, "*The Failure of Political Islam*", US, MA: Harvard University Press, 1994.

Inter-Religious Dialogue and Contemporary Peace-Building: From Hostility to Mutual Respect and Better Understanding

Abstract

The misunderstanding and misinterpretation of religion and its teachings by its followers and others have given the impression that religion is the sole source of all past and current conflicts faced by humanity. This assumption is perhaps encouraged due to the limited knowledge of other religions and the wrong impression spread because of peoples' ignorance of their own religion. The media presents religion with stories focused exclusively on hatred, war-making, and devastation. However, the value of peace has been considered as the core principle in the teachings of major world religions. The ongoing inter-religious activities initiated by both, religious individuals and institutions have shown very clearly that religion stands for peace and not war. This research sees inter-religious dialogue as the most important element on which the notion of peacebuilding stands. This study attempts to show that inter-religious activities are a great resource for building and sustaining peace between people of different socio-cultural and religious backgrounds in the long term. The paradigm of inter-religious dialogue is to provide people with a better understanding of religion and its teachings and should shift their views from hostility and enmity to mutual respect and better understanding. Descriptive and analytical methods will be employed by the researcher with the intention of providing findings that will serve as solid solutions for the contemporary conflicts witnessed by our contemporary societies.

Key Terms: *Inter-religious dialogue, peacebuilding, change, paradigm, mutual respect, better understanding*

^{*} (Doctorate in *Usuluddin* and Comparative Religion) Assistant Professor Doctor, Department of *Usuluddin* and Comparative Religion, Kuliyah of Islamic Revealed Knowledge & Human Sciences, International Islamic University Malaysia, P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur Malaysia. E-mail: fatmir@iiu.edu.my

Introduction

The world of 21st century is witnessing many unpredicted changes that have taken place in economic-political-cultural-regional-religious aspects. Such changes have created in the mind of many people, i.e., religious or irreligious, a dilemma about the continuity of peace and harmony in the years to come. The futuristic world peace between fellow men of different socio-economic-cultural-religious backgrounds depends on their genuine willingness to read, know and understand of one another's traditions, cultures, and religions.

The call for a sincere dialogue, conversation, or interaction between religious and irreligious people in general and Muslims and Christians in particular (since these two communities are making the majority involved in inter-religious dialogue activities), is hence, considered by this study as the most crucial means to build peace and harmony. In this sense, inter-religious dialogue is seen by many contemporary scholars and clergies of different religions namely Hans Küng, Leonard Swidler, John Hick, 'IsmÉÑÊl RÉjÊ al-FÊrÊqÊ, Fazlu Rahman, Wilfred Cantwell Smith, etc., as the most important means to bring humanity out from the contemporary intellectual and economic crises, social ills, intra-religious and inter-religious conflicts.

Hans Küng (Catholic Christian) states that "there is no world peace without peace among religions, no peace among religions without dialogue between the religions, and no dialogue between the religions without accurate knowledge of one another."¹ In this sense, inter-religious dialogue is of the greatest importance not just for politicians concerned with conflicts in the Near East, but for all human beings involved in the ordinary business life. Leonard Swidler maintains that dialogue between the adherents of different religions is the only way to move forward or to change the mode of religious communication from isolation to openness.² For 'IsmÉÑÊl RÉjÊ al-FÊrÊqÊ the aim of the inter-religious dialogue is "conversion; not conversion to my, your or his religion, culture, mores or political regime, but to *the* truth,"³ which provides absolute harmony between the inner and the outer, religious and secular, sacred and profane aspects of people's life.

David Little and Scott Appleby believe that religion plays a vital role in peacebuilding process which includes "not only conflict management and resolution efforts on the ground, but also the efforts of people working at a distance from actual sites of deadly conflict, ... legal advocates of religious human rights, scholars conducting research relevant to cross-

¹ Hans Küng, "Christianity and world religions: Dialogue with Islam," in *Muslims in dialogue: The evolution of a dialogue*, ed. Leonard Swidler (U.S.A.: The Edwin Mellen Press, vol. 3, 1992), 251. (pp. 249-272.)

² Leonard Swidler, "From the age of monologue to the age of global dialogue," in *Religions in dialogue: from theocracy to democracy*, ed. Alan Race and Ingrid Shafer (England: Ashgate Publishing Limited, 2002), 7-16.

³ Ataulloh Siddiqui, ed., *Islam and other faiths* (U.K.: The Islamic Foundation, 1998), 249.

cultural and interreligious dialogue, and theologians and ethicists within the religious communities who are probing and strengthening their traditions of nonviolence.”⁴

According to Tom Keating, peacebuilding “calls for a radical transformation of society away from structures of coercion and violence to an embedded culture of peace.”⁵ Therefore, peacebuilding as a concept and paradigm has been initiated and promoted by many governmental and nongovernmental bodies as a means by which an inside or outside body can assist the people who are involved in a social or religious conflict as well as to construct a culture of peace for post conflict societies.⁶ In this sense, interreligious dialogue for peacebuilding is an “important approach that places the practice of dialogue at the heart of peacebuilding. It fosters the (re)building of trust relations and enhances social cohesion. It increases awareness about how to improve human interactions, both locally and globally, by recognizing the importance of integrating religious identities into intergroup dialogue.”⁷

Looking at the importance of religion and inter-religious dialogue as such, religious bodies and institutions have initiated as well as promoted through intra-religious and inter-religious dialogues friendly communication and peaceful coexistence between the adherents of the same religion and the adherents of different religions. Although people of different religious, cultural and ideological backgrounds have involved themselves in dialogue a long time since their existence, yet the modern understanding of the concept of inter-religious dialogue is primarily a phenomenon of the 20th century, which has demanded the mobilization of the resources of great religions for dialogue and peace.⁸

This study attempted to reveal the role of inter-religious dialogue in peacebuilding. The hostility created as a result of one’s ignorance towards his/her own religion and other’s religions or tradition can be replaced with mutual respect and better understanding promoted by genuine inter-religious dialogue. The nature, scope and the peacebuilding paradigm of inter-religious dialogue as initiated by both religious individuals and institutions whose concern is to build peace and harmony between people of different

⁴ David Little and Scott Appleby, “A Moment of Opportunity? The Promise of Religious Peacebuilding in an Era of Religious and Ethnic Conflict” in *Religion and Peacebuilding*, ed. Harold Coward and Gordon S. Smith (U.S.A.: Sate University of New York Press, 2004), 5. (pp. 1-26)

⁵ Tom Keating and W. Andy Knight, “Introduction: Recent Developments in Post Conflict Studies – Peacebuilding and Governance,” in *Building Sustainable Peace*, ed. Tom Keating and W. Andy Knight (Canada: the University of Alberta Press, 2004) xxxiv. (pp. xxxi-lxii)

⁶ See Keating and Knight, “Introduction,” xxxi.

⁷ Ina Merdjanove and Patrice Brodeur, *Religion as a Conversation Starter: Inter-Religious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans* (U.S.A – New York: Continuum International Publishing Group, 2009), 10.

⁸ See Jørgen N. Nielson, “the contribution of inter-faith dialogue towards a culture of peace,” *Current Dialogue* 36 (2000), accessed April 28, 2014. <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd36-06.html>

socio-political-cultural-religious backgrounds. This kind of interaction is required today more than ever.

I. The Nature of Inter-Religious Dialogue

The nature of inter-religious dialogue is very genuine. It promotes mutual respect and better understanding between people of deferent religious and cultural backgrounds whose concern is to promote peaceful coexistence among themselves and humanity at large. Inter-religious dialogue is very inclusive in nature as it makes people transcend the conflicts that have resulted from their religious divergence. In this sense, the main objective of inter-religious dialogue is peace.

In all inter-religious dialogue activities peace can be promoted and sustained by the rejection of exclusivism and the promotion of inclusivism. The former, if practised by the dialogue participants will lead to hostility, violence, hatred, and the latter, if practiced by the dialogue participants will create a climate of friendly relationship where mutual respect and better understanding shall prevail.

- *One's exclusivism promotes hostility, violence, and hatred:*

One's exclusivism if it is not managed properly can create real chaos and disaster prevailed by hostility, violence, and hatred. There are a least three related meanings for exclusivism.⁹ *First*, exclusivism deals with logical claims based on the law of non-contradiction made by two religions which are incompatible in nature. For instance, the monotheism of Islam, Judaism and Christianity, and the polytheism of Shintoism and Hinduism, cannot be true at the same time. Thus, one of them has to be considered as a true claim. *Second*, exclusivism refers to a religion's claim that it is the only true way to God, or the only way of salvation. *Finally*, all religions, even Hinduism, which acknowledges the existence of many ways to God as valid, are exclusivist in a manner claiming to present us with a worldview that is universally true and accurate.¹⁰

Furthermore, exclusivism¹¹ with respect to the "Truth" is the view that true religious claims are found only among the doctrines and teachings of the home religion or within the one religion. Thus, those who belong to and are keen to the home religion and follow its teachings

⁹ See Daniel B. Clendenin, *Many Gods, many Lords: Christianity encounters world religions* (Michigan, U.S.A.: Baker Books, 1995), 29. See also Kate Zebiri, *Muslims and Christians face to face* (Oxford: Oneworld Publication, 2000), 34.

¹⁰ See John B. Cobb, "Beyond pluralism," in *Christian uniqueness reconsidered: The myth of a pluralistic theology of religions*, ed. Gavin D'Costa (New York: Orbis Books, 1990), 88-89.

¹¹ For more information look at Fatmir Shehu, *Nostra Aetate and the Islamic Perspective of Inter-religious Dialogue* (Malaysia-K.L.-IIUM: IIUM Press, 1st ed., 2008).

are eligible to attain salvation.¹² Religions are exclusive in the sense that they adopt as uniquely true a particular worldview that is, if not logically incompatible with, certainly very different from other worldviews.¹³

Inter-religious dialogue does not reject the exclusivism that deals with the fundamental principles of one's own religion. Rather, it rejects the exclusivism manifested by the dialogue participants in their inter-religious engagement promoting hostility, violence, and hatred. It is a fact that both, Muslims and Christians engaging in dialogue, feel an obligation: (1) to safeguard the particular revelation (which they believe to have come from God); and (2) to be loyal to their own religious community. Indeed, Muslims, like many Christians, have a fear of risking their faith if they enter into dialogue with others.

The exclusive approach often taken by some religious and irreligious people, through their religions/traditions/cultures to build walls of disconnection and isolation between themselves and others, has been a major barrier for peacebuilding in many countries. Such exclusive approach has been the main cause of the past and ongoing conflicts and problems in Palestine, Bosnia Herzegovina, Chechnya, Kosovo, Afghanistan, Iraq, Lebanon, Philippines, Syria and elsewhere.

The nature of inter-religious dialogue rejects exclusivism through its entire activities, and the dialogue participants have to avoid any form of activity that promotes exclusivism. Also, any kind of exclusivism promoted by one's ego-centric worldview on which his/her judgment of others stand, is completely rejected by the very nature of inter-religious dialogue, mutual respect and better understanding, which is very essential to peacebuilding.

- ***One's inclusivism promotes peace and harmony:***

In order to build peace between people, inter-religious dialogue rejects **exclusivism or isolation** to one's own worldview and **promotes inclusiveness or openness**¹⁴ not in the sense that a participant of inter-religious dialogue has to embrace other's religion, tradition or culture. Rather, he/she has to maintain and enhance his/her own identity, while engaging with others. Such openness raised by inter-religious dialogue might be opposed by those who do not have sufficient knowledge of their own and others' religion/tradition/culture.

The inclusiveness or openness promoted by interreligious dialogue will not affect the belief system of the dialogue participants. Rather, it will open rooms for improvement, enhancement of one's own religious teachings and having the right knowledge of others' religions teachings. In an inter-religious engagement, the dialogue participants have to dialogue with one another freely in that sense that each one of them can give accurate

¹² Paul J. Griffiths, *Problems of religious diversity* (U.S.A.: Blackwell Publishers, Inc., 2001), xiv-xv.

¹³ See Clendenin, *Many Gods, many Lords*, 29.

¹⁴ For more information please refer to Fatmir Shehu, *Nostra Aetate*.

information about his/her own tradition/culture/religion and at the same time acquiring the right knowledge of others' traditions/cultures/religions.

Therefore, inter-religious dialogue must begin with sufficient openness (where others are accepted as they are and not as we want them to be) in order to value the distinctiveness of the other person and a willingness to listen to what they have to share, without rejecting the faithfulness (being exclusive) to one's own tradition.¹⁵

Such inter-religious engagement involves high cooperation with good esteem and mutual respect leading to the understanding of the others' beliefs between the participants. Also, it involves a genuine reciprocal process, in which two parties stand on an equal footing of readiness to listen, as well as to be heard,¹⁶ and therefore, implement the two-sided project of interaction.

In this two-sided project, each participant have to enter into a dialogue not only with his partner across the faith line - the Christian with the Muslim - but also with his co-religionists, with his fellow Muslims, or Christians, in order to share with them the fruits of such inter-religious dialogue. This way will enable the dialogue participants to: (1) learn and change their attitudes; (2) understand each other's systems of belief; and (3) open rooms for mutual respect and better religious understanding.¹⁷ All this has to be done with the true sense of inclusiveness or openness to one another's worldview without polemics or refutations, which is against the true nature of inter-religious dialogue.

Peacebuilding can be a reality when dialogue is applied to different aspects of people's life. Thus, the dialogue denotes a conversation or interaction between two or more persons or groups who enter into this process though, by means of, their worldview (religion) and convictions in order to arrive at an agreement based on mutual respect and better understanding.

II. Scope of Inter-Religious Dialogue

The scope of interreligious dialogue is various or comprehensive. Inter-religious dialogue comprehends topics and issues of various natures. But, the most important thing about the scope of such dialogue is that it forbids the dialogue participants to engage themselves in promoting violence and hostility, instead it commands them to find proper ways that lead to peace, harmony and coexistence.

¹⁵ Redmond Fitzmaurice, "The Roman Catholic Church and inter-religious dialogue; Implications for Christian-Muslim relations," *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 3:1 (1992): 83-84 passim, 97, 107.

¹⁶ See Maurice Wiles, *Christian theology and inter-religious dialogue* (London: SCM Press, 1992), 4-5.

¹⁷ See Leonard Swidler, "Religious pluralism and ecumenism from a Christian perspective," in *Religious issues and inter-religious dialogues: An analysis and sourcebook of developments since 1945*, ed. Charles Wei-hsun Fu and Gehard E. Spiegler (USA: Green Wood Press, 1989), 338.

Dialogue in general does not comprehend the verbal communication only between the adherents of World Traditions. Rather, it comprehends: (1) **People's dialogue of life** - peaceful and respectful co-existence, including active participation in one another's lives, between people of different races, cultures, and religions; (2) **People's social dialogue** - cooperation between people of different races and cultures in socio-economic enterprises; (3) **People's spiritual dialogue** - exchange of religious experiences and practices by people of different cultures and religions; and (4) **People's inter-religious engagement** where conversation and explanation by experts and students of different religions about the teachings and practices of their faiths, shall take place.¹⁸

It is of a great significance to emphasize that the scope of inter-religious dialogue does not cover the theological issues related to world religions. Rather, it comprehends all aspects of people's life. To have a better understanding about the scope of inter-religious dialogue, it is necessary to look at religious resources that are presented through the "four main elements of which religions consist: religious ideas (content of belief); religious practices (ritual behaviour), social organisation (religious community), and religious – or spiritual – experiences (psychic attitudes)."¹⁹ All these various dimensions of religion if presented properly by its adherents can be used in peacebuilding process.

To discuss themes of comparative or critical nature in inter-religious engagements, will completely divert the nature of this dialogue. It will lead people to a climate prevailed by hostility and hatred instead of peace, respect, care of, and harmony. The main objective of themes discussed in inter-religious forums is to solve problems and not converting to the faith of the other party or to make others doubt about their own faith. Also, it is to "help all concerned to find a way to become better in themselves and to improve their relations with one another, so as to make the world as a whole a better place in which to live."²⁰

Thus, the scope of inter-religious dialogue includes multiplicity of themes that the dialogue participants and the representatives of both, religion and politics see it of a great importance to be discussed. Also, the most important theme to be discussed in such dialogue should be on the "very down-to-earth level, the existential level on which man comes face to face with the real problems of life and is actively engaged in trying to solve them."²¹

The themes discussed by the dialogue participants in inter-religious dialogue activities should be of a diverse nature as such dialogue involves diversity of people. Thus, the scope of inter-religious dialogue depends on the form and the dialogue participants' level of

¹⁸ Mathieu Geijbels, "Mission and dialogue," *Studies in Interreligious Dialogue*, vol. 10:1 (2000): 34-35.

¹⁹ Gerrie ter Haar, "Religion: Source of Conflict or Resource for Peace?" in *Bridge or Barrier: Religion, Violence, and Visions for Peace*, ed. Gerrie ter Haar and James J. Busuttil (The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2005), 22 (pp. 3-34).

²⁰ *Guidelines for a Dialogue between Muslims and Christians* (Edizion Ancora – Roma, 1st ed. 1969), 9.

²¹ *Ibid.*, 14.

interests, understanding, and knowledge.²² For instance, if a Muslim enters into dialogue with his Christian neighbour or any follower of other religions, the theme of discussion will be related to their day-to-day life. Perhaps, they will talk about their careers, families, social ills, and so on. Thus, the focus will not be directly related to their religious issues. Unless, the Muslim would like to know about the religious approach of his Christian neighbour towards the contemporary conflicts between Muslims and Christians or others, and so on.

The topic of their dialogue depends on their level of interest, understanding and the knowledge they would like to share or acquire from one another. The topic can be decided on the bases that at the end of the day both neighbours can achieve peace, security and tranquillity. I would like to suggest here, that inter-religious studies provided for both, the Muslim and his Christian neighbour should provide for them the basis of peacebuilding between one another and make them aware of sensitive points that lead to hostility.

It can be concluded that the scope of inter-religious dialogue should cover issues that will not create conflicts between the dialogue participants as well as the members of contemporary world society. The focus of discussion in such inter-religious engagement should be on the issues, which nature has to “increase mutual knowledge and decrease tensions between religious groups, and to create a shared platform to present the represented beliefs in a positive or constructive way towards society at large.”²³ For the sake of peacebuilding between people of different religious backgrounds, the scope of inter-religious seminar or forum should be decided by the organizing committee as well as those who hold religious and political authority.

III. Peacebuilding Paradigm of Inter-Religious Dialogue

The contemporary material development presented through the advancement of industry, infrastructure and information technology is considered as the major resource for peace-building and harmony between the members of modern society characterised by diversity. In fact, the contemporary scientific development has eased people's lives and created many good opportunities and benefits for them, their families, societies, and countries on the one hand. It has created many challenges for the people, their traditions, customs, cultures, religions, and their very human nature, on the other one.

In a society characterised by diversity of tradition, culture, and religion, people do interact with one another as well as influence one another on the bases of their traditions,

²² For more information about the themes of inter-religious or inter-faith dialogue refer Muhammad Shafiq and Mohammed Abu-Nimer, *Interfaith Dialogue: A Guide for Muslims* (U.S.A.-Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 34.

²³ Anne Hege Grung, “Inter-religious or Trans-religious: Exploring the Term ‘Inter-religious’ in a Feminist Postcolonial Perspective,” *the Journal of Inter-Religious Studies* 3 (2014), 12. (pp. 11-14)

cultures and religions. In order to promote peace among the members of our contemporary diverse society, it is required from both, officials representative and followers of the major world religions in general and the Christians and Muslims (who constitute the majority of religious population in both, west and east) as well as political officials, to be open to each other by the way of amicable inter-religious dialogue. Therefore, it is very important to mention here that only through implementing the inter-religious dialogue between Muslims and Christians can one hope for peace, justice, freedom, trust, mutual respect and better spiritual understanding.

Peacebuilding paradigm of inter-religious initiated by both, Christians and Muslims, has been achieved in line with the inspiration from their very religious sources – the Bible and Qur'an introduced to them by God through the chosen ones among the people, who are called Prophets. Religious scholars, clergies and institutions have paved the way for the construction of inter-religious dialogue and its peacebuilding paradigm that aims to construct a friendly relationship between world traditions' adherents in general and Muslims and Christians in particular prevailed by mutual respect and better understanding.

- ***Qur'an and Bible as Inspiring Sources for nurturing Inter-religious Dialogue:***

Muslims and Christians have been inspired from the text of the very revelations sent to them by God through Qur'an and Bible. As far as the very human nature is concerned, both scriptures look at it from a very monotheistic perspective regarding the relationship between people regardless of their differences. Based on the monotheistic perspective, people all come from God alone, regardless of race, nationality and religious beliefs, and they are descended from one **pair of parents**: Ódam (Adam) and ×awÉ' (Eve).

The Holy Qur'an states: "*O mankind! We [God] created you from a single (pair) of male and female, and made you into nations and tribes, that ye may know each other (not that you may despise each other). Verily the most honoured of you in the sight of Allah is (he who is) the most righteous of you;*"²⁴ "*And when I have perfected man's creation, I breathed into him of My spirit.*" [al-Qur'an, al-×ijr: 29]; "*We have honoured the sons of Adam; ... given them for sustenance things good and pure; and conferred on them special favours, above a great part of Our creation.*" [al-Qur'an, al-IsrÉ': 70]; "*We have indeed created man in the best of moulds*" [al-Qur'an, al-TÊn: 4]; "*Then We said to the Angels bow down to Adam*" [al-Qur'an, al-AÑrÉf: 11]; and "*Behold, thy Lord said to the angels: 'I will create a vicegerent on earth'*" [al-Qur'an, al-Baqarah: 30]; and "*whom I have created with My hands?*" [al-Qur'an, ØÉd: 75].²⁵

²⁴ A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, translation and commentary* (Maryland: Amana Corporation, 1989), SÊrah al-×ujurÉt: 13.

²⁵ This does not mean that man is equal with God; rather, man is a subservient of God and His deputy on earth, who has to worship God alone and serve other fellow man according to the transcendental code of ethics prescribed in the revelation.

The Holy Bible conveys the same message: “*God said, ‘Let us make man in our image, after our likeness....’*” [Genesis 1:26]; and “*So God created man in His own image, in the image of God created he him; **male and female** created he them.*” [Genesis 1:27]; and “*God blessed them, and God said unto them, Be fruitful, and multiply, and replenish the earth, and subdue it:...*” [Genesis 1:28]²⁶ In this sense, the very origin of human beings, created by God in pairs – male and female, as a sound being, different from other creatures created by God, in order to multiply themselves into nations, with the aim to be God’s very representatives and establish His rule on earth. All this, I strongly believe, will serve as the very essential meeting points that will inspire both Muslims and Christians (and Jews) to initiate and sustain the peacebuilding paradigm of inter-religious dialogue with the motto of promoting mutual respect and better spiritual understanding.

Religious Scholars, Clergies and Institutions promoting inter-religious dialogue:

After the Second World War, the religions of the world and human societies witnessed many economical and socio-cultural crises as well as inter-religious conflicts. In order to overcome those inter-religious conflicts, and the obstacles of the modern world of that time, religious scholars and clergies of different religions were searching for a better way of communication. Therefore, the emergence of many religious movements, reformations or revivals, conferences, etc., was taking place and was embraced by many people.

In the midst of these movements, the concept of inter-religious dialogue was introduced, shaped, and applied by many religious scholars, clergies, and institutions of world religions in general and Islam and Christianity in particular. Looking back at those figures that formulated, promoted and sustained the concept of inter-religious dialogue, the researcher has found that most of them belong to the two major religious communities of Christianity and Islam. Both, Christian and Muslim communities through their religious scholars, clergies and institutions, have produced vast literature, have established religious institutions and centers, and have organized many congresses, conferences, seminars, workshops, in the field of inter-religious dialogue. This can be understood through the discussion of the following issues:

1. Formulation of the concept of Inter-Religious Dialogue:

Inter-religious dialogue as far as its application goes back to the very beginning of human existence on earth. From a monotheistic perspective, God sent to humanity the chosen ones among them, who are called Prophets, Messengers, or Apostles, in order to guide people to what is right and refrain them from what is wrong, when they had deviated from the Divine Commandments of God. The chosen ones of God engaged in a friendly dialogue with their people reminding them about their responsibilities towards the Creator

²⁶ *Holy Bible*, King James Version, Cambridge Edition, Genesis, “the Story of Creation,” accessed April 30, 2014. <http://www.kingjamesbibleonline.org/Genesis-Chapter-1/>

and other fellow man.²⁷ However, in a specific sense, the concept of inter-religious in the modern understanding is a new phenomenon in world history as well as in the history of world religions. Even though in the Islamic history during the Abbasid time there have been many inter-religious dialogues (the Caliph himself has involved in dialogues), yet the concept of inter-religious dialogue only came into existence after the Second Vatican Council, which took place in Rome from 1962 to 1965.

The Catholic Church is considered as a pioneering institution taking the lead to open up not with the Christian fellows of other Churches (Orthodox and Protestant), but with the followers of world religions in order to build a peaceful environment among the adherents of all religions based on mutual respect and better understanding. This view has been expressed obviously in the Second Vatican Council's Declaration, *Nostra Aetate*,²⁸ which accredits the concept of inter-religious dialogue challenging the traditional exclusivist stand that had a very narrow scope of understanding towards the Christian religious thought in general, and Catholic Church in particular.

The unity of humankind was the starting point of this declaration stating that the whole race of men is created by God (Acts 17:26) and men's final goal is the same, since God wants to save them all. Thus, God stands out both as Creator and Saviour.²⁹ The main purpose of the starting point of this declaration is to focus on humankind as the unity that God intended it to be,³⁰ and to formulate or promote inter-religious dialogue, mainly by according grants to people of other faiths who wish to study Christianity. A special attention is also paid to the relationship between Christians and the followers of Abrahamic Faith, namely Jews and Muslims. Both, Muslims and Jews in paragraph 3 and 4 of *Nostra Aetate* are considered as strictly Monotheistic,³¹ who worship the same God as Christians

²⁷ For more information about this, please refer to the respective Holy Scriptures of the three revealed religions, Judaism, Christianity, and Islam, which are: The Hebrew Bible, The Christian Bible, and the Holy Qur'an.

²⁸ The Declaration on the Relation of the Church to non-Christian religions (*De Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*) promulgated on October 28, 1965, recognizes non-Christian religions as entities, which the Church should respect and with which Christians should enter into dialogue. See Declaration *Nostra Aetate* Proclaimed by his Holiness Pope Paul VI on October 28, 1965, accessed May 1, 2014. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html

²⁹ See Ibid., *Nostra Aetate*, Paragraph 1.

³⁰ See Tord Fornberg, *The problem of Christianity in multi-religious societies of today: The Bible in a world of many faiths* (Lewinston/ Queenston / Lampeter: The Edwin Mellen Press, vol. 17, 1995), 18-21.

³¹ See Walter M. Abbott ed., *The Documents of Vatican II* (New York: American Press, 1966), 663. See also Miikka Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council* (Leiden / New York / Cologne: E.J. Brill, vol. 7, 1992), 76 passim, 88; and David S. Noss and John B. Noss, *A History of World's Religions* (New York: Macmillan Publishing Company, 1990), 520.

do, and therefore, they should be respected and invited to an inter-religious dialogue, which will lead them to a close understanding of Christianity.

It is very clear that there will be no peace, if there is no genuine and effective cooperation between the adherents of World religions, and especially Christians and Muslims. Therefore, the formulation of inter-religious dialogue aiming at peace building through mutual respect and better understanding between people regardless of their background is very challenging. In fact, the truth that each one is searching for cannot be isolated because isolation is neither possible nor desirable. For instance, if Muslims and Christians follow the sense of isolation within the boundaries of their religious and theological decrees, without taking into consideration the feelings and emotions of each other towards the existence and worship of the Divine Reality, and not searching for the establishment of a common platform, there would never be mutual respect and better understanding as well as peace among them.

2. *Religious Scholars and Clergies on Inter-Religious Dialogue:*

Before and after the formulation of the concept of inter-religious dialogue, there have been many religious scholars and clergies of world religions, who have dedicated themselves entirely in search for ways and means that can help people of different customs, cultures, and religions to solve their ongoing conflicts as well as their post-conflicts. Although there were many religious scholars and clergies who contributed to inter-religious dialogue, yet this study will examine the contribution of few of them only. It is of a great importance to mention here the great contribution made by *Pope Saint John XXIII*,³² who served as a pope for five years only, 1958–1963 C.A.. With the initiation of Second Vatican Council (1962–1965), even though he died at 1963, he introduced a new era in the history of the Roman Catholic Church by his openness to change. Such inclusive stance initiated by this pope has been the prior legacy the other popes who succeeded him. Indeed *Pope Paul VI*, who succeeded him, issued his first encyclical (*Ecclesiam suam*, 1964), specifically on inter-religious dialogue: "Dialogue is demanded nowadays ... It is demanded by the dynamic course of action, which is changing the face of modern society. It is demanded by the pluralism of society and the maturity man has reached in this day and age. Be he religious or not, his secular education has enabled him to think and speak and conduct a dialogue with dignity."³³ *Saint Pope*

³² His original name is Angelo Giuseppe Roncalli, who was born on November 25, 1881, Sotto il Monte, Italy. He died on June 3, 1963, Rome. He was beatified September 3, 2000, and canonized April 27, 2014; feast day October 11. "Saint John XXIII," *Encyclopaedia Britannica, Encyclopaedia Britannica Online Academic=* =Edition. Encyclopaedia Britannica Inc., 2014, accessed May 2, 2014. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/304923/John-XXIII>.

³³ *Ecclesiam Suam*, (1964), cited by Leonard Swidler in his article "The age of global dialogue," 639.

John II,³⁴ followed the footsteps of the previous popes who initiated inter-religious dialogue with the followers of other religions, and especially with Jews and Muslims.

*Leonard Swidler*³⁵ views dialogue between the adherents of different religions as a change of the mode of religious communication from isolation to openness. In such dialogue the process of learning and thinking as well as the strengthening, affirming and transforming of one's fundamental beliefs and practices takes place, while experiencing the meeting with people of different fundamental convictions. The commonalities between the Abrahamic faiths have established the foundations of the inter-religious dialogue.³⁶ *Hans Küng*³⁷ is convinced that inter-religious dialogue is of the greatest importance not just for politicians concerned with conflicts in the Near East, but for all human beings involved in the ordinary business life. Every six persons in the world, one is Muslim and two are Christian, leads to the encounter between both Christianity and Islam as a model for inter-religious dialogue. Therefore, he urges Christians to make an attempt to understand Islam from the inside, as Islam strives to be an all-embracing view, an all-encompassing perspective on life, an all-determining way of life, and so in the midst of this life a way to eternal life. Islam is referred to as paradise, salvation, liberation, redemption, but it is not just a way in this life, with the focus on only the here and now.³⁸ It is obvious that Küng

³⁴ His Latin name is Johannes Paulus, original name Karol Józef Wojtyła, who was born on May 18, 1920, Wadowice, Poland, and died on April 2, 2005, Vatican City. He was beatified on May 1, 2011, and canonized on April 27, 2014; feast day October 22. "Saint John Paul II," *Encyclopaedia Britannica*, *Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition*, Encyclopædia Britannica Inc., 2014, accessed May 2, 2014. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/305139/Blessed-John-Paul-II>.

³⁵ Leonard Swidler (a Catholic Christian), has been the Editor of the *Journal of Ecumenical Studies* since 1964, and a Professor of Catholic Thought and Inter-religious Dialogue at Temple University since 1966. He has published over 175 articles and 60 books, where inter-religious dialogue between Christian and Muslims has been the major issue discussed by him.

³⁶ Leonard Swidler, "From the age of monologue to the age of global dialogue," in *Religions in dialogue: from theocracy to democracy*, ed. Alan Race & Ingrid Shafer (England: Ashgate Publishing Limited, 2002), 7-16. See also, Leonard Swidler, "Religious pluralism and ecumenism from a Christian perspective," in *Religious issues and inter-religious dialogues: An analysis and sourcebook of developments since 1945*, ed. Charles Wei-hsun Fu and Gerhard E. Spiegler (New York: Greenwood Press, 1989), 327-348.

³⁷ Professor of Dogmatics on Catholic Theology and of Ecumenical Theology since 1964, has given his contribution for the development of religious studies and especially for the cooperation between Christians and non-Christians by entering an into inter-religious dialogue.

³⁸ Hans Küng, "Christianity and world religions: Dialogue with Islam," in *Muslims in dialogue: The evolution of a dialogue*, ed. Leonard Swidler (U.S.A.: The Edwin Mellen Press, vol. 3, 1992), 249-272. See also Hans Küng et al., *Christianity and world religions: Paths of dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism* (New York: Orbis Books, 1996), xiv-xx passim, 19-36.

encourages Christians to enter into an inter-religious dialogue with Muslims in order to achieve peace and mutual respect among themselves.

'IsmĒÑĒl RĒjĒ al-FĒrWqĒ³⁹ was one of the few Muslim scholars well-versed in Christian history and theology, who involved in inter-religious discussion with Christian peers. For him the aim of the inter-religious dialogue is the conversion to the truth and not conversion of his or her religion. In addition, according to him, the attempt of the Catholic Church to establish the foundations of inter-religious dialogue between Christians and non-Christians in the Second Vatican Council's Declaration, *Nostra Aetate*, left much to be desired that is of far greater importance.⁴⁰ Fethullah Gülen,⁴¹ not only has initiated the concept of inter-religious dialogue, but he believes in it. This has been seen clearly in his numerous writings, activities and achievements. Since the beginning of his activities towards the initiation of inter-religious dialogue, he has presented for the Muslims a great awareness that Islam promotes and commands them to enter into a dialogue with others in general, and the People of the Book, i.e., Jews and Christians in particular. For Gülen, there is a need for the construction of a sincere dialogue, which will increase mutual respect and better understanding, and this will take place when people have proper education awareness.⁴²

³⁹ 'IsmĒÑĒl RĒjĒ al-FĒrĒqĒ (1921-1986), an authority on Islam and comparative religion, has been an active Muslim participant in the field of inter-religious dialogue with others, especially Muslim-Christian dialogue. His view on inter-religious dialogue is reflected in the content of his following best known writings: *Christian ethics* (1976), *The great Asian religions* (1969), *Historical atlas of the religions of the world* (1974), *The life of Muhammad* (1976), *TawĒd: Its implication for thought and life* (1982), and *The cultural atlas of Islam* (1986). *Meta-religion: Towards a critical world theology* (1986); *Islam and Christianity: Diatribe or dialogue* (1992), etc.

⁴⁰ Ataullah Siddiqui, ed. *Islam and other faiths* (U.K.: The Islamic Foundation, 1998), 241 passim, 269-274. See also 'IsmĒÑĒl RĒjĒ al-FĒrĒqĒ, *The Christian ethics: A history and systematic analysis of its dominant ideas* (Montreal: McGill University Press, 1967), 32-35. See 'IsmĒÑĒl RĒjĒ al-FĒrĒqĒ, "Islam and Christianity: Diatribe or dialogue," in *Muslims in dialogue: The evolution of dialogue*, ed. Leonard Swidler (U.S.A.: The Edwin Mellen Press, 1992), 32-33. Also, 'IsmĒÑĒl RĒjĒ al-FĒrĒqĒ, "Meta-religion: Towards a critical world theology," *The American Journal of Islamic Sciences*, 3:1 (1986): 40-43, passim 56-57.

⁴¹ Is a Muslim scholar, thinker and clergy as well as a prolific writer and poet. Born in *Erzurum* eastern Turkey, in 1941, which is socio-culturally very conservative. See Mehmet Enes Ergene, *Tradition Witnessing the Modern Age: An Analysis of the Gülen Movement* (New Jersey: Tughra Books, 2009), 6.

⁴² M. Fethullah Gülen, *Toward A Global Civilization of Love and Tolerance* (New Jersey: The Light, 2006) 198-199. See also *Fethullah Gülen: Essays, Perspectives, Opinions* (New Jersey: Tughra Books, 2010), 86-87.

IV. Conclusion

This study concludes that inter-religious dialogue is a very important means of communication through which contemporary peacebuilding process among people with different socio-cultural-political-economic-religious backgrounds, who are facing both, the ongoing and post-conflicts can become a reality. The inclusive nature of this dialogue can make people realize how significant is to be humane in the sense that security, justice, and peace should be granted to one's life, his family, his system of beliefs, customs, cultures, and humanity at large. Such inter-religious engagement should be on the issues that increase mutual respect and better understanding and decrease tensions between religious groups. The positive initiative of Catholic Church expressed in the Second Vatican Council (1962-1965) towards the formulation of inter-religious dialogue, has to be admired. Since then, many religious scholars and clergies especially among the Christians and Muslims have engaged themselves in numerous inter-religious activities. This study, thus, urges both the Christian and Muslim scholars and clergies to take the application of inter-religious dialogue seriously. The contemporary peacebuilding paradigm of inter-religious dialogue can be achieved with the sincere cooperation between religious leaders and government representatives.

REFERENCES:

"Saint John XXIII." **Encyclopaedia Britannica. Encyclopaedia Britannica Online Academic Edition.** Encyclopædia Britannica Inc., 2014. Accessed May 2, 2014.

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/304923/John-XXIII>.

A. Yusuf Ali. *The Holy Qur'an: Text, translation and commentary*. Maryland: Amana Corporation, 1989.

Anne Hege Grung. "Inter-religious or Trans-religious: Exploring the Term 'Inter-religious' in a Feminist Postcolonial Perspective." *The Journal of Inter-Religious Studies* 3, (2014): 11-14.

Ataullah Siddiqui, ed. *Islam and other faiths*. U.K.: The Islamic Foundation, 1998.

Daniel B. Clendenin. *Many Gods, many Lords: Christianity encounters world religions*. Michigan, U.S.A.: Baker Books, 1995.

David Little and Scott Appleby. "A Moment of Opportunity? The Promise of Religious Peacebuilding in an Era of Religious and Ethnic Conflict" in *Religion and Peacebuilding*, edited by Harold Coward and Gordon S. Smith, 1-26. U.S.A.: State University of New York Press, 2004.

David S. Noss and John B. Noss. *A History of World's Religions*. New York: Macmillan Publishing Company, 1990.

Declaration *Nostra Aetate* Proclaimed by his Holiness Pope Paul VI on October 28, 1965. Accessed May 1, 2014.

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html

Fatmir Shehu. *Nostra Aetate and the Islamic Perspective of Inter-religious Dialogue*. Malaysia-K.L.-IIUM: IIUM Press, 1st ed., 2008.

Fethullah Gülen. *Toward A Global Civilization of Love and Tolerance*. New Jersey: The Light, 2006.

Fethullah Gülen: *Essays, Perspectives, Opinions*. New Jersey: Tughra Books, 2010.

Gerrie ter Haar. "Religion: Source of Conflict or Resource for Peace?" In *Bridge or Barrier: Religion, Violence, and Visions for Peace*, edited by Gerrie ter Haar and James J. Busuttill, 3-34. The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2005.

Guidelines for a Dialogue between Muslims and Christians. Edizion Ancora – Roma, 1st ed. 1969.

Hans Küng et al., *Christianity and world religions: Paths of dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. New York: Orbis Books, 1996.

Hans Küng. "Christianity and world religions: Dialogue with Islam." In *Muslims in dialogue: The evolution of a dialogue*, edited by Leonard Swidler, 249-272. U.S.A.: The Edwin Mellen Press, 1992.

Holy Bible. King James Version, Cambridge Edition, Genesis, "the Story of Creation." Accessed April 30, 2014. <http://www.kingjamesbibleonline.org/Genesis-Chapter-1/>

Ina Merdjanove and Patrice Brodeur. *Religion as a Conversation Starter: Inter-Religious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans*. U.S.A – New York: Continuum International Publishing Group, 2009.

IsmÉÑÊl RÉjÊ al-FÊrEqÊ. "Islam and Christianity: Diatribe or dialogue." In *Muslims in dialogue: The evolution of dialogue*, edited by Leonard Swidler, 1-36. U.S.A.: The Edwin Mellen Press, 1992.

IsmÉÑÊl RÉjÊ al-FÊrEqÊ. *The Christian ethics: A history and systematic analysis of its dominant ideas*. Montreal: McGill University Press, 1967.

John B. Cobb. "Beyond pluralism." In *Christian uniqueness reconsidered: The myth of a pluralistic theology of religions*, edited by Gavin D'Costa, 81-89. New York: Orbis Books, 1990.

Jørgen N. Nielson. "the contribution of inter-faith dialogue towards a culture of peace." *Current Dialogue* 36 (2000). Accessed April 28, 2014. <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd36-06.html>

Kate Zebiri. *Muslims and Christians face to face*. Oxford: Oneworld Publication, 2000.

Leonard Swidler. "From the age of monologue to the age of global dialogue." In *Religions in dialogue: from theocracy to democracy*, edited by Alan Race and Ingrid Shafer, 7-16. England: Ashgate Publishing Limited, 2002.

Leonard Swidler. "Religious pluralism and ecumenism from a Christian perspective." In *Religious issues and inter-religious dialogues: An analysis and sourcebook of developments since 1945*, edited by Charles Wei-hsun Fu and Gehard E. Spiegler, 327-348. USA: Greenwood Press, 1989.

Mathieu Geijbels. "Mission and dialogue." *Studies in Interreligious Dialogue*, 10:1 (2000): 30-43.

Maurice Wiles. *Christian theology and inter-religious dialogue*. London: SCM Press, 1992.

Mehmet Enes Ergene. *Tradition Witnessing the Modern Age: An Analysis of the Gülen Movement*. New Jersey: Tughra Books, 2009.

Miikka Ruokanen *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council*. Leiden / New York / Cologne: E.J. Brill, vol. 7, 1992.

Muhammad Shafiq and Mohammed Abu-Nimer. *Interfaith Dialogue: A Guide for Muslims*. U.S.A.-Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2007.

Paul J. Griffiths. *Problems of religious diversity*. U.S.A.: Blackwell Publishers, Inc., 2001.

Redmond Fitzmaurice. "The Roman Catholic Church and inter-religious dialogue; Implications for Christian-Muslim relations." *Islam and Christian-Muslim Relations* 3:1 (1992): 83-107.

Tom Keating and W. Andy Knight. "Introduction: Recent Developments in Post Conflict Studies – Peacebuilding and Governance." In *Building Sustainable Peace*, edited by Tom Keating and W. Andy Knight xxxi-lxii. Canada: the University of Alberta Press, 2004.

Tord Fornberg. *The problem of Christianity in multi-religious societies of today: The Bible in a world of many faiths*. Lewinston/ Queenston / Lampeter: The Edwin Mellen Press, vol. 17, 1995.

Walter M. Abbott, ed. *The Documents of Vatican II*. New York: American Press, 1966.

Dr. Gapur Oziev*

The Role of Socio-Cultural and Religious Factors in Peace Building the Case of Ingushetia (Russian Federation)

Abstract

Ingushetia is one of the states of southern part of the Russian Federation with a population of less than half a million and is predominantly a Muslim state. At this present time, the local ethnic Ingushs strictly follow and live according to a tribal system which they inherited from their ancestors. Throughout their history, Ingushs have demonstrated their own mechanism for reconciliation and the peace building process in cases of tribal conflicts. The local socio-cultural and religious factors have always played an extremely effective role in preserving a harmonious life among various tribes as well as communities in Ingushetia. Interestingly, in most cases, this mechanism has proven to be more efficient and productive than the existing state law. This paper has adopted a descriptive method of analysis. The findings are expected to reveal the major factors which helped Ingushs to preserve their identity, unchanged throughout their history.

Key words: *Ingusheita, reconciliation, peace building process, socio-cultural and religious factors.*

* Assistant Professor at the Department of Economics, Faculty of Economics and Management Sciences, International Islamic University Malaysia.

I. Introduction

In the Ingush society comprehensive knowledge about ancestry, unconditional obedience for the canons of culture play a significant role in personal as well as in social life of its members. Knowing your family lineage up to your seventh ancestor makes you feel not only proud but it also gives you a sense of true belonging to the original genus of your family in particular and to your own ethnic group in general.

However, there is a difference between having a mere knowledge about the ancestors and living with it with full respect, love and devotion to your family tree, and being ready to die for the sake of protecting its honor. Usually a member of any traditional society is considered as part and parcel element of one indivisible society and never feels "lonely in a crowd" in contrast to the Western capitalist societies. Therefore, this type of culture¹ - including its customs and traditions – together with its socio-religious factors have tremendous influence, unlimited power in problem solving, decision making and peace building process in case of conflicts.

The most important element of culture that helps people to structure their worldview about the reality is their ethos, which refers to apprehended beliefs within a cultural group that guides social interactions, such as independence vs interdependence; individual right vs honor and protection of family; egalitarianism vs authoritarianism; control and dominance vs harmony and defense.² Culture may also be described as a broad sense of belongingness and shared values derived from group membership, a common history, tradition and language³. It also focuses on shared behavior, symbols, values and beliefs.⁴ Cultural identity or ethnicity "requires the self-consciousness recognition by a group of individuals

¹ The concept of *culture* can be explained in "four clusters of meanings: first, culture as a cognitive category, a state of mind [with an ideal goal implied], which is the proper concern of the arts and ethics; second, culture as the level of collective social development, with this sphere of concern designated as culture and society'; third, culture as the arts, where a restricted sphere of self-conscious expression is designated [and may be reserved for particular groups, with their own self-images]; and fourth, culture as the way of life of people, the sphere of complex practical activity, or praxis" that denotes "sets of ideas embedded within routine practice and familiar institutions, and read them as implicated in the reports of self which we make, or in self-identity." P.W. Preston, *Political/Cultural Identity: Citizens and Nations in a Global Era*, (London, California - New Delhi: SAGE Publications, 1997), 38-39.

² Jerry V. Diller, *Political/Cultural Diversity: A Primer for the Human Services* (U.S.A.: Thomas Brooks/Cole, 3rd edition, 2007), 61- 65.

³ Fatmir Shehu, *The influence of Islam on Albanian culture*, Islam in Asia 1, (2011): 390.

⁴ Karmela Liebkind, *New Identities in Europe: Immigrant Ancestry and Ethnic Identity of Youth*, (England: Gower Publishing Company Ltd, 1989), 21.

of commonalities that emerge through their conformity to similar ways of acting and being”⁵

For indigenous people like Ingushs, to preserve their culture, traditions and customs is easy to some extent. On the other hand it becomes extremely complicated compared with major and big numbered nations. It is easy in a sense that any ethnos which consists of a small number of people can maintain their traditional institutions from foreign influences, and therefore it is easier to maintain control over a small area, especially if the people belong to the single ethnic group and follow the same religion. However, it becomes complicated when it comes to facing and responding any overt aggression of those neighbors who have always been more in numbers and military might. In all of recorded history and reconstructable prehistory the Chechen and Ingush (and for that matter most North Caucasians) have never undertaken battle except in defense.

The Russian conquest of the Caucasus was difficult and bloody, and the Chechens and Ingush with their lowlands territory and access to the central pass were prime targets and were among the most tenacious defenders. Russia destroyed lowlands villages and deported or slaughtered civilian population, eventually forcing the people to flee from the plain land and seek refuge in the highlands of mountain areas. Numerous refugees emigrated or were deported to various Muslim countries of the Middle East, and to this day there are Chechen populations in Jordan and Turkey. The recent history shows us an example of brutal aggression of huge Soviet Army in February 1944 which ended deporting the whole Ingush nation together with Chechens and some other North Caucasian Muslim ethnic groups to Kazakhstan and Siberia.

However, the history also recorded that neither the Bolshevik revolution of 1917, nor the repression of the 1930s, nor the exile in 1944 was able to destroy the spirit of Ingush people. The strong affiliation with their socio-cultural and religious way of life helped Ingushs to preserve successfully their identity throughout the centuries and to face any challenges that would jeopardize their further existence. And yet there can be no community without any form of disputes and conflicts among its members and Ingush community is not an exceptional case.

Issue of *vendetta*⁶ has always been one of the sensitive issues in the life of Ingushs. No matter how severe might be punishment of the state law for the victim's relative who avenges the murderer nothing would stop him from taking his revenge. Though, Ingushs as Muslims, do admit that Islam should prevail over any element of culture or custom that is not in line with teachings of Islam there is still need for a complex work to solve the problem of *vendetta* which in many cases goes beyond a human reason. At the same time we admit the fact that Islam has no objection to any culture, customs or traditions which do

⁵ Mark Grahame, “Material culture and Roman identity,” in *Cultural Identity in the Roman Empire*, (New York: Routledge Press, 1988), 159.

⁶ From Latin *Vindicta*; A blood feud in which the family of a murdered person seeks vengeance on the murderer or the murderer's family.

not contradict Islam. One of the Prophetic traditions says: "*Indeed I was sent to perfect good character.*"⁷

Therefore, Islam calls upon rightly balancing between aspects of culture, customs and traditions and conceptualizing them correctly and avoiding any injustice towards anybody be it a Muslim or non-Muslim. This flexibility of Islam plays extremely significant role and contributes remarkably in reconciliation between the warring parties. Therefore, this paper will focus mainly on the following issues: Ingushetia and its background, complexity of *vendetta*; the role of socio-cultural and religious factors for peace building process.

II. Ingushetia and its Background

The Republic of Ingushetia (*Respublika Ingushetiya* or *Ġalġai Mohk*), commonly referred to as Ingushetia, is a federal subject of Russia (republic), located in the heart of North Caucasus region with its capital at Magas. It was established on June 4, 1992 after the Chechen-Ingush Autonomous Soviet Socialist Republic was split into two. The republic is home to the indigenous Ingush, a people of *Vainakh* ancestry. The native term for the Chechens and Ingushs together is *vaj nakh*, which literally means "our people". The name "Ingushetia" is derived from an ancient village of Ongusht (renamed in 1859 to Tarskaya and in 1944 annexed to North Ossetia) and the Georgian ending *-eti*, all together meaning (land) where the *Ingush* live.

Therefore, Ingush and their eastern neighbors the Chechens are so closely related to each other in terms of language, history, and religious identities that both easily can be described together. Chechen and Ingush are so close to each other that with some practice a speaker of one has fair comprehension of the other, and where the two languages are in contact they are used together: a Chechen addresses an Ingush in Chechen, the Ingush replies in Ingush, and communication proceeds more or less smoothly. Nonetheless, differences of grammar and vocabulary make them distinct languages.

- *Demography*

Neighbors to the east are the various peoples of Daghestan (many of them speaking languages distantly related to Chechen and Ingush); in the plains to the north, the Turkic-speaking Kumyk and (as of the last three centuries) Russians; to the west the Ossetians, who speak a language of the Iranian branch of Indo-European; to the south (across the central Caucasus range) the southern Ossetians and the Georgians. The Ingush have always lived to the west of the Chechen, always forming a frontier population with non-Ingush, non-Chechen people as their own western neighbors. Present-day Chechnya and Ingushetia correspond roughly to the traditional territory where, until recent decades, almost all

⁷ Malik, *Muwatta*, Chapter 47, Number 47.1.8.

Chechen and Ingush have lived; the only traditionally Chechen-Ingush lands outside of it are the Kist land in Georgia.

- ***Ingush ethnoses***

The traditional Chechen-Ingush system of ethnic identity recognizes three or four groups under the generic rubric of *vaj naax* 'our people' and *vaj mott* 'our language': Ingush (with no internal dialects); Chechen (with several distinct dialects); the Kist of the north Georgian highlands and the upper Alazani, who speak a Georgian-influenced mostly Chechen dialect today but at least some of whom spoke Ingush until the beginning of this century; and the Mielxii (or more generally speakers of the Galanchozh dialect) of far western mountain Chechnya, who were and to some extent still are regarded as transitional between Chechen and Ingush. The ethnonym *Noxchii* 'Chechen' is now regularly applied to the Mielxii, but never to the Kist. These various groups that call themselves *vaj naax* are united by a common language family and many common customs, but this overarching ethnic identity is not quite the same thing as a national identity; the traditional notions of Ghalghaaj (Ingush) and Noxchuo (Chechen) correspond remarkably closely to the modern notion of national identity.⁸

- ***Ingushs and religion***

During the Middle Ages Georgian Christian missionaries were active in highland Ingushetia and western highland Chechnya. The evidence of their influence includes an occasional stone church building in the highlands, cross-shaped windows on some stone towers, and the Georgian origin of the Ingush and Chechen names for the days of the week. The people were mostly pagan until the Russian conquest began. From the 17th to the early 19th centuries the Chechen and then the Ingush converted to Islam. Today they are Sunni Muslims. Islam is moderate but strongly held and a central component of ethnic identity and cultural tradition. Ingush and Chechens are predominantly Sufi oriented rather than strict Salafi. There are mainly two Sufi orders, the *Q'ejla tuobagh murdazh* (cited here in the Ingush form; generally known as *Naqshbandiya*) and *Husien hazhi murdazh or Haji murdazh (=Qadiri)*.

These two orders helped to keep Islam alive during the Soviet years and their activity was mostly limited to religious ceremonies such as funerals and memorial services. They undertook no political or proselytizing functions. In contrast, the clergy today often speak out on political matters such as elections. Massive conversion of Ingushs to Islam was mainly due to one of well known religious cleric by the name Kunta Hadji, a son of Kishi, who propagated a Kadri Sufi teachings of Islam. What Kunta Hadji did with his wise words

⁸ Johanna Nichols, *The Ingush (with notes on the Chechen): Background information*, (California: Berkeley, 1997), accessed April 12, 2014.
http://linguistics.berkeley.edu/~ingush/ingush_people.html

in few months was what Imam Shamy⁹ couldn't do¹⁰ with his sword¹¹. Since that time up to date Islam has penetrated the genus of Ingushs to the extent that they do not imagine their socio-cultural life without religion of Islam.

Therefore, in the Northern Caucasus in general and Ingushetia in particular almost every socio-cultural, political and ideological issue has an Islamic component. The Muslim faith has become inherent part of the regional ethnic identity, permeating the mentality and behavior of peoples living in region. The northeastern part of the Caucasus, including Dagestan, Chechnya and Ingushetia, has a stronger religious tradition, while the northwestern Caucasus, primarily the Adigei and Turkic people, did not embrace Islam with the same fervor.¹²

- ***Ingush and ancestors' land***

A strong sense of rootedness in the family tree and the ethnicity still remains resilient in the present days of Ingush society. In principle every individual in Ingush society should be fully aware of his father's land. The importance of this becomes necessary in case if any dispute or conflict arises about territories, be it between neighbors in a village or between the Ingush land and the bordering neighbor state. People who have respect for their ancestors and are aware of the places where they dwelled will also have a strong respect for their own cultural and religious identity.

Land for Ingushs has always been as sacred as parents and religion. Some even say that Ingush may decline from *vendetta* and forgive his sworn enemy who killed his family member but it is impossible that he will part with one iota of his land in any circumstances. In case of unjust usurpation¹³ of the land from Ingush by anyone, be it an individual or even government the hatred towards the usurper and full commitment to restore the justice by killing the usurper is inherited from generation to generation. And in case of government the person in charge who gave an order to occupy or confiscate the land will be the target of the victim.

⁹ Imam Shamy⁹: (1797 – 1871) a political and religious leader of the Muslim tribes of the Northern Caucasus. He was a leader of anti-Russian resistance in the Caucasian War and was the third Imam of the Caucasian Imamate the lasted from 1834 till 1859.

¹⁰ Imam Shamy¹⁰, with his army of 20,000 men, attacked Ingushs to subjugate them. However, fierce resistance of Ingushs forced Imam Shamy¹⁰ and his men to retreat collecting their dead and wounded comrades. *Gosarkhive Ingushitii*, accessed on April 19th, 2014. <http://ingarchives.ru>

¹¹ N.D. Kodzoev, *Istoriya Ingushskogo Naroda*, (Magas-Ingushetia: Serdalo, 2002), 166.

¹² Stephen R. Bowers, *et.al.* "Islam in Ingushetia and Chechnya," *Faculty Publications and Presentations*, 29: 4, (2004): 395.

¹³ "All Russian governments -- Czars, Soviets... used various means to remove Chechen and Ingush population from economically important areas and to encourage settlement there by Russians and Russian Cossacks..." and "... a sizable portion of the Ingush uplands was transferred to North Ossetia in 1944, prior to 1992 Ingush-Ossetian conflict where some 60,000 Ingush lived in North Ossetia. *Johanna Nichols, The Ingush (with notes on the Chechen): Background information.*

Interestingly, strong affection to the land and readiness to commit even a homicide due to the dispute over the land is found among Albanians as well. According to the report made by The Committee Nationwide Reconciliation: “The largest number of conflicts and enmities are created due to land disputes where over 50% of families in rural areas and 20-25% in cities are involved. These conflicts have brought and continue to bring tragic murders”¹⁴. One of the possibilities of being firmly attached to the soil is that throughout the history, Ingushs had been mostly living in mountain areas, which had little fertile and flat land that would serve agricultural purpose. Though, nowadays most of the Ingushs dwell in plain territories with enough land to live, the culturally inherited and deeply rooted affection for the plain land and fertile soil still dominates their mind.

- ***Customs and social organization***

Chechen-Ingush society has always been egalitarian, instratified and classless. Traditionally there was no formal political organization and no political or economic ranking. Clans differed in size but not in prestige. Each clan was headed by a respected elder. Clans and villages were autonomous. Only in response to extreme external threats such as (in historical times) the Russian invasion of the Caucasus did any society-wide leadership emerge; it was exclusively military and always temporary. Clans are important even in modern urban life. Strict clan exogamy is universally observed. An individual bears to all members of a clan the same social relationship that he or she bears to a relative in that clan; for instance, a man shows to all female members of his mother's clan the same deference and formality that he would show to his mother's older sister. Even urban residents generally know and pass on to their children a good deal of information about their clan's and family's provenience, the location of their clan towers, and the highland village to which they trace their origin.

Traditionally, an Ingush or Chechen man is expected to know the names and birthplaces or origins of his paternal ancestors going back seven generations. Some women can also trace their ancestors in this way, and some people can trace their maternal ancestors as well. This tradition, which is not uniquely Chechen-Ingush but generally North Caucasian, means, incidentally, that there can be no genuine large-scale territorial disputes in the North Caucasus, since all parties know whose ancestors lived on what land. What is often depicted as a territorial dispute between the Ingush and the Ossetians is more properly a land grab, and both sides know whose ancestral territory the contested land is.

Ingush and Chechen ethnic identity and social structure rest on principles of respect and deference to one's elders, formal and dignified relations between clans, and courteous and formal public behavior. A man, for instance, shows great respect (marked by formal

¹⁴ *Annual Analysis of the work of the committee of nationwide reconciliation*, accessed April, 18th, 2014, <http://www.pajtimi.com>

posture, measured speech, and rising or standing if the other is not seated) in the presence of elders in general and elder kin in particular, including even his older brothers or father. He does not smoke or drink in the presence of elder kin.

Kinship and clan structure are patriarchal, but women have full social and professional equality and prospects for financial independence and educational achievement equivalent to those of men. Though strongly traditional in behavior and customs, the Chechen and Ingush are sophisticated and well-educated participants in the modern world. Academics, writers, artists, and intellectuals in general are well versed in the cultures of both the European and the Islamic worlds, and the Chechen and Ingush regard both of these heritages as their own, together with indigenous Caucasian artistic and intellectual traditions.

III. Complexity of Vendetta: The Cases of Ingushs and Albanians

Vendetta is still preserved in Russia mainly among peoples of the North Caucasus: Dagestan, Ingushetia and Chechnya and others. However killings in the name of *vendetta*, are found not only in the regions of the Russian Federation, but also the territories of CIS countries like Turkmenistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Kazakhstan, Tatarstan, Georgia, Abkhazia, Azerbaijan. Vendetta in Ingush language is called "pha"¹⁵ and this custom of blood feud has been known in the past of Ingushs and strongly preserved up to date. Vendetta was originally a mechanism for responding to the violation of social institutions that prevented many incidents. When Islam reached the North Caucasus in XVI-XVII centuries the elders of tribes and clans agreed to add elements of Islamic theology to the existing rules of *Adat*¹⁶.

Some Balkan countries, like Albania, have also been known to have their history strongly attached to the practice of vendetta. The tribesmen of northern Albania recognized no law but the Code of *Leke Dukagjini*¹⁷ – *Kanuni i Lekë Dukagjinit*¹⁸, which is, according to some traditions, linked with the Prince Leke himself.¹⁹ The code regulates a variety of subjects, including blood vengeance. Also, the Canon (in Albanian – *Kanun*) embodied

¹⁵ *Krovnyaya mest u ingushei*, accessed on 17/04/2014, http://www.vendetta.su/vendetta_011.html

¹⁶ From Arabic: 'adat – custom, tradition.

¹⁷ Gjecovi Shtjefën, *The Code of Leke Dukagjini*, trans. Leonard Fox (New York, 1989), 35.

¹⁸ A.Sh.K. Gjecov, *Kanuni i Leke Dukagjinit*, Shkoder, *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, vol. 1, 1979), 652, "Arnawutluk."

¹⁹ Edwin E. Jacques, *The Albanians: An Ethnic History from Prehistoric Times to the Present*, (North Caroline & London: McFarland & Company, Inc., 1995), 176.

both civil and penal regulations. Even today, many Albanian highlanders regard the Canon – *Kanun*²⁰ as a supreme law of the land.²¹

A person in Ingush society is not considered as a completely independent element but rather as a “part” of the “whole”²². In other words, if a person committed a crime all the members of his clan or tribe will be held accountable for his act. Throughout thousands of years this custom served as State Institute of regulating the relationship between the members of the community - served in preventing and punishing criminals. It helped to a certain extent to maintain public order, social justice and equality in society by preventing the spread of tyranny and anarchy.

Vendetta is a special form of self-defense among clans and tribes. It gives them feeling of not being weaker than the murderer’s clan. Therefore, the clan of the victim has right to cause similar harm to the murderer or to anyone of his clan who might be equally matching with the victim in terms of social status. In other words, any adult man of the murderer’s clan might be a target for vendetta. The avenging clan is not concerned whether the murder happened intentionally or accidentally or whether the victim was wealthy or poor mountaineer. Slap on the face has always been considered among Ingushs as extremely insulting therefore only killing the offender would calm the conscience of the victim. Vendetta has no time limit. There are cases in Ingush history when vendetta lasted for 100-150 years and each of the warring parties lost around 20 souls while revenging against each other. Vendetta would end only when the victim’s clan takes revenge and kills the murderer or by forgiveness as a gesture of goodwill or through conciliation and receiving a certain amount as blood money.

Similar way of ending the vendetta is found in Albanian culture: there are several ways that a blood feud may end, including payment of money, agreement that the responsible party will move away, the offer of a daughter for marriage, or forgiveness without any compensation.²³

In ancient time, when Ingushs used to live in war towers there was another way of termination of vendetta. If a murderer was able to get into the family house “ghala”²⁴ of the victim and hold the chain of a hearth that used to hang in the middle of “ghala”. Some Ingushs are still proud of this Adat saying that: *“Custom of “pha” (vendetta) paradoxically is extremely useful thing in the present North Caucasian context. That is because it makes a*

²⁰ Kanun: is the Albanian name for the Code of Leke Dukagjini, or as they use it Kanuni i Lek Dukagjinit.

²¹ Shehu, *The influence of Islam on Albanian culture*, 395.

²² Albogachieva M.S-G., B a b i c h I.L. *Krovnya mest sovremennoi Ingushetii*, Ethnograficheskoe obrazovanie, (Moscow: Nauka, 2010), 137.

²³ Albania: Means by which reconciliation groups begin working on a case, Immigration and Refugee Board of Canada, accessed on April 27, 2014, <http://www.refworld.org/docid/4dd10f5f2.html>

²⁴ A tall tower, made of huge rocks which served as a house and a fortress in case of aggression from external enemy or fear of vendetta.

person to think hundred times before he uses his dagger or pistol".²⁵ However, the consequences of ruthless vendetta in most of the cases have been tremendously disastrous for it may lead to unstoppable mutual killings until one of the warring parties ceases to exist.

- ***Vendetta and the status of state law***

It is a well-known fact that a state law is almost unable to change the mindset of people whose culture, customs and traditions – no matter how humane or inhumane they might be – dominate their lifestyle. From the time immemorial, vendetta has been part and parcel of Ingush people throughout their history. Neither the brutal state law of Czar Russia nor the severe law of Soviet Union nor the contemporary legislature of the Russian Federation has been able to eliminate this custom. In case of homicide on the basis of blood feuds the "Article 105 of the Criminal Code of the Russian Federation provides punishment of imprisonment for a term of 8 to 20 years with restraint of liberty for a term of one to two years, or life imprisonment or the death penalty".²⁶ Paradoxically, an avenger while being fully aware of the consequences for intentional homicide is still overwhelmed with the firm and unshakable decision to take the revenge.

Interestingly, the same description can be applied to the nature of Albanians though the Albanian legislature makes it clear how severe is the punishment for the homicide committed due to blood feud: "Article 78 of the 1995 Criminal Code of the Republic of Albania, which was amended on 24 January 2001, states the following: Premeditated homicide is punished by fifteen to twenty five years of imprisonment. Homicide committed for interest, retaliation or blood feud is punished by not less than twenty five years or life imprisonment (Albania 27 Jan. 1995). Article 83/a states that serious threat of revenge or blood feud to a person or minor [causing them] to stay isolated is punished by fine or up to three years of imprisonment".²⁷

And yet, according to "The National Reconciliation Committee, an Albanian nonprofit organization that works to eliminate the practice of blood feuds, estimates that 20,000 people have been ensnared by blood feuds since they resurfaced after the collapse of Communism in 1991, with 9,500 people killed and nearly 1,000 children deprived of schooling because they are

locked indoors".²⁸

²⁵ Krovnaya mest u ingushei, accessed on April 17, 2014, http://www.vendetta.su/vendetta_011.html

²⁶ Codes and laws of Russian Federation, accessed on April 26, 2014, <http://www.zakonrf.info/uk/105/>

²⁷ Refugee Documentation Centre of Ireland, (2009), Albania: Blood feuds in Albania, accessed on April 27, 2014, <http://www.refworld.org/cgi>

²⁸ Refugee Documentation Centre of Ireland, accessed on April 27, 2014, http://www.justice.gov/eoir/vll/country/Ireland_refugee_DC/albania/Children

These numbers are stunning and definitely some kind of solutions must be found without delay. The worst part of it is that the process of reconciliation and peace building process was abandoned which made the situation even worse. The report says: "...despite the extraordinary results of the expedition that works with no interruptions and without the support of donators or the Albanian government, the number of killings is on the increase because of the number of conflicts gripping the Albanian society. The noticeable lack of justice, the malfunction of state institution and the abandonment of the reconciliation process has made the situation worse".²⁹

Solutions should be found immediately and for that very precise, well-structured and a collective work must be done by the Albanian government, NGOs, religious scholars as well as by influential individuals. Perhaps government of Albania should show its firm commitment and cooperate even more with any international NGOs which have good experience in solving intertribal disputes and cases of blood feuds.

IV. The Role of Socio-Cultural and Religious Factors for Peace Building Process: The Case of Ingusheia

Since the time immemorial the local *adat* on vendetta has shown no little mercy to the offender and seldom cases of forgiveness or reconciliation for blood money. What could have been the possible reasons for the families of murdered person not to be satisfied with the criminal penalties of the then Czar Russia, and followed by the strict law of Communist Russia, and finally under the Criminal Code of state law? Why did they find satisfaction in application of at the local *adat*, i.e, taking revenge?; revenge which by its nature has always been brutal and remorseless towards anybody who would lay hand on the honor and dignity of the family.

Being as one of the Ingush community, the author sees the main reason behind this strict affiliation to the vendetta custom is that even if an offender goes under trial and serves some years in prison it still does not really cause the same pain and tragedy to the family members of the offender. In other words, it is about getting justice by making the relatives of the offender to realize how it feels like to lose someone of your family rather than being blood thirsty beasts. Even after conversion to Islam many elements of the local *adat* used to be given priority over the true and merciful rulings of Islam especially in cases of vendetta. This was the actual situation up until late 1980th.

However, several serious factors contributed a significant change in making a turning point to reduce the deeply rooted vendetta cases. One of the factors, of course, was the collapse of USSR which gave these conservative communities chances to discover more about the outside world and get exposed to variety of cultures. Another factor, undoubtedly,

²⁹ Annual Analysis of the work of the committee of nationwide reconciliation, (2012), accessed on April 18, 2014, <http://www.pajtimi.com>

was the Islamization process and penetration of the real teachings of Islam from which they had been denied until then. "More than 1,000 Ingush receive a religious education each year, either in Ingushetia or abroad."³⁰ Upon realizing the reward of God for forgiving the offender most of the people, being Muslims, showed a remarkable shift from stagnant culture to more flexible and forgiving approach in cases of vendetta. Therefore, the current statistics show that the vendetta cases presently are not more than 2% while 60 % - of intertribal conflicts are solved out of goodwill, for the sake of Allah without demand for any "blood money".

But in order to convince the victim's family to decline from revenge and forgive even for the sake of Allah is not an easy job and yet it is not impossible. On 13th February 2014, one of the local websites of Ingushetia released the news on the five year work of the Conciliation Commission done from 2009. The result is overwhelming: 60 clans (tribes) declined from vendetta. This data was presented during the meeting of the head of Ingushetia, Yunus -Bek Yevkurov, with the reconciliation committee members. Head of state recommended committee members to involve in conflict resolution more and more religious scholars and leaders who have a resource impact on their relatives and those of the same clans. "You should explain to people about the reward that awaits them for forgiving the offender for the sake of Allah. We cannot afford to allow blood feud to be passed from generation to generation".³¹

Having the head of Ingushetia involved in reconciliation and peace building process gives extremely significant signal to ordinary people that government cares about their social and cultural problems and is trying to work in a harmony together with religious scholars, influential figures as well as leaders of different clans and tribes. Never the less, there is still a lot to be done by reconciliation committee simply because many old cases of vendetta still remain unsolved never mind the newly appearing ones.

- ***Methods of conflict resolution and peace building process***

Once the family members of the offender learn about the tragedy they take immediate steps for conflict resolution and reconciliation. They must show continuous attempts of approaching the members of the victim's family by sending the mediators i.e. the members of the reconciliation committee which consists of religious scholars, leaders of different clans and tribes and respected individuals. This may last for months, years and even decades.

³⁰ Stephen R. Bowers, *Islam in Ingushetia and Chechnya*, 397.

³¹ V Ingushetii s 2009 goda 60 teipov otkazalis ot krovnoi mesti, accessed on April 28, 2014, http://ingnews.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=11146:---2009--60-----&catid=5:2009-01-28-06-44-03&Itemid=7 (A three minute documentary video clip will be played on one of the cases of reconciliation and peace building process).

The resolution of conflict mostly depends on two main reasons: one is to what extent elements of brutality was involved in the case of murder. If the victim was killed by accident the chances of reconciliation are very high in contrast to the situation where a victim was intentionally and brutally murdered. Second is to what extent neighbors and relatives will appreciate or criticize acceptance of reconciliation and forgiveness of the offender. In other words, sometimes the family of the victim would really love to end the conflict and openly declare that they forgive the offender but the fear of the fact that people might perceive it as a sign of weakness they continue to stay firm with their right for vendetta. Yes, there are some categories of people who will never forgive the blood, although they will not take revenge as well. Their purpose in this case is to make the relatives of the offender to live in constant fear. This is also a kind of revenge for some people.

The committee consists of representatives from all localities of Ingushetia. Members of the Conciliation Commission conduct the difficult and painstaking work over the years, until they achieve a positive result. A significant portion of these people have many years of experience, and so they are attracted to working with blood feud when they want to get a positive result. Every family in situations of blood feuds, has the right to choose who they trust in the process of reconciliation. The main role of conciliation commissions is of course nothing more but to be helpful in peace building process. They, in no way, push on the victim's family to accept the reconciliation deal. It should be noted that none of the paternal relatives of the offender can be included in the reconciliation committee. That is because they represent the direct family tree of the offender.

However, relatives of the maternal side might be included among the committee because, though they are relatives to with the offender, but they come from different family tree. This proves the fact that Ingushs never arrange marriage ties with anyone from their own paternal side even if they are not closely related to each other. That is because any female from paternal side is considered as your own sister.

The offender's family should learn about the intentions of the injured party whether they will allow the relatives of the offender to attend the funeral. This might be possible in accidental cases only but not in intentional offense. And in case if the victim's family do not hold any enmity against the offender then the next day, early in the morning a huge delegation representing the offender's side will attend the funeral ceremony bringing along a sacrificial animal (cow or bull). The act of sacrificing the animal evinces the utmost respect for the victim's family and admission of guilt.

V. Conclusion

This humble research suggests that Ingush and Albanian societies share many similarities in culture, customs and traditions. The similarities were found in issues like vendetta, family honor and affiliation for the father's land and other. It was stated that

throughout the history no state law was able to eliminate completely custom of vendetta neither in Ingush nor Albanian societies. It can be concluded that the more these societies have access to the outside world and a better standards of living the more there is a possibility of bringing the change into these extremely conservative societies. These societies should realize that their deeply rooted customs cause, in many cases, more damage than benefit. Regarding Ingush society, we found that after collapse of USSR and correct understanding of Islam people showed willingness to end intertribal conflicts some of which lasted from generation to generation. For a believer, knowing that fact that God will reward him for forgiving the offender makes it easier for him to end the conflict. It is extremely important to realize that hatred begets hatred, killings lead to more killings and therefore only by forgiving each other and giving a chance for peace building process there will be a significant development of that community in particular and of that country in general. We have seen a good example of peace building process in which both the conciliation committee and the head of Ingushetia together have done a remarkable and God pleasing job to reduce the number vendetta cases. Therefore, we strongly encourage the Albanian government to resume the conciliation and peace building process among thousands of families who desperately wait for anyone to help them.

REFERENCES:

- A.Sh.K. Gjecov. *Kanuni i Leke Dukagjinit*, Shkoder, (*Encyclopaedia of Islam*, 1979).
 Albania: Means by which reconciliation groups begin working on a case, Immigration and Refugee Board of Canada. Accessed April 27, 2014.
<http://www.refworld.org/docid/4dd10f5f2.html>
- Albogachieva M.S-G., B a b i c h I.L. *Krovnya mest sovremennoi Ingushetii*, Ethnograficheskoe obrazovanie. Moscow: Nauka, 2010.
- Annual Analysis of the work of the committee of nationwide reconciliation*. Accessed April 18, 2014. <http://www.pajtimi.com>
- Annual Analysis of the work of the committee of nationwide reconciliation, (2012). Accessed April 18, 2014. <http://www.pajtimi.com>
- Edwin E. Jacques. *The Albanians: An Ethnic History from Prehistoric Times to the Present*. North Caroline & London: McFarland & Company, Inc., 1995.
- Fatmir Shehu. "The influence of Islam on Albanian culture." *Islam in Asia* 1, (2011): 389-407.
- Gjecovi Shtjefen. *The Code of Leke Dukagjini*, translated by Leonard Fox. New York, 1989.
- Jerry V. Diller. *Political/Cultural Diversity: A Primer for the Human Services*. U.S.A.: Thomas Brooks/Cole, 3rd ed., 2007.
- Johanna Nichols. The Ingush (with notes on the Chechen): Background information. Accessed April 4, 2014. http://linguistics.berkeley.edu/~ingush/ingush_people.html
- Karmela Liebkind. *New Identities in Europe: Immigrant Ancestry and Ethnic Identity of Youth*. England: Gower Publishing Company Ltd, 1989.
- Krovnya mest u ingushei*. Accessed April 17, 2014.
http://www.vendetta.su/vendetta_011.html
- Malik, *Muwatta*, Chapter 47, Number 47.1.8.
- Mark Grahame. "Material culture and Roman identity." In *Cultural Identity in the Roman Empire*, edited by Ray Laurence and Joanne Berry. New York: Routledge Press, 1988.
- N.D. Kodzoev. *Istoriya Ingushskogo Naroda*. Magas-Ingushetia: Serdalo, 2002.
- P.W. Preston. *Political/Cultural Identity: Citizens and Nations in a Global Era*. London, California - New Delhi: SAGE Publications, 1997.
- Refugee Documentation Centre of Irland, (2009). Albania: Blood feuds in Albania. Accessed April 27, 2014. <http://www.refworld.org/cgi>
- Stephen R. Bowers, Yavus Akhmadov, Ashley Ann Derrick. "Islam in Ingushetia and Chechnya." *Faculty Publications and Presentations* 29:4 (2004): 395-407.
- V Ingushetii s 2009 goda 60 teipov otkazalis ot krovnoi mesti. Accessed April 28, 2014. http://ingnews.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=11146:---2009--60-----&catid=5:2009-01-28-06-44-03&Itemid=7

Dr. Mehmet Yavuz Şeker*

Tasavvuf'un Barış/Huzur Eğitime Katkısı

Abstract:

Without a doubt, the Sufi discipline, with knowledge of the human being (ma'rifat al-nafs) and the Creator as its central aim, aims to elevate the human being to the pinnacle of noble conduct and character. Such concepts in the discipline of Sufism as: consciousness of one's words and actions being seen, known and recorded by God at all times and places (muraqaba); the desire to love God and be loved by Him (mahabba); and preferring others to oneself with complete selflessness (isar), serve to raise the human being to an esteemed position both in their personal lives as well as within broader society.

These concepts introduced the spirit of futuwwa, which we can describe as 'rushing to the service of humanity,' and 'chivalry, the Muslim way,'. Those Muslims possessing such a spirit, were especially adapted into their societies and became models worthy of imitation. This is the ideal human model that Sufism puts forth in the name of peace and happiness.

Key Terms: Muraqaba, Ihsan, Mahabba, Isar, Futuwwa, Sulami

* Dr, Akademi Enstitüsü, İstanbul, Turkey, Email: meyseseker@yahoo.com

Barış/Huzur Eğitimi denildiğinde söz, Din Eğitimi branşına aitmiş gibi gözükse de aslında Tasavvuf, konuyu bu disiplinin daha da ötesine götürme iddiasındadır. Tabii ki İslamiyet, genel karakteristiği itibarıyla insanı hem fert planında ve hem de toplumsal açıdan ele almakta ve gerekli öngörülerde bulunmaktadır. “Ruhu tanıyıp insanı manevî hastalıklardan kurtarmak için tedavi eden bir ruh hekimi, bir eğitici ve bir mürşit”¹ olan Tasavvufun, insana hemen her hususta normalin üstüne çıkıp mükemmelliği yakalamasını tavsiye ettiğini söylemek abartı olmayacaktır. “İnsan-ı kamil” kavramıyla İslamî anlayışa büyük bir katkıda bulunan Tasavvuf, bireyi, yüksek ahlakî normlarla donatıp, bir yandan Hakk’a kullukta, diğer yandan da sosyal hayat içerisinde uyumlu bir birey haline getirmede hayatî bir misyon ifa etmektedir. Buna, Tasavvufun, insanı hem kendisiyle ve hem de toplumla barışık bir seviyeye yükseltme adına yaptığı rehberlik de demek mümkündür.

Seyyid Hüseyin Nasr, Tasavvufun bu misyonunu şöyle dile getirmektedir: “Eğitim alanında Tasavvuf çok önemli bir rol üstlenmiştir. Tasavvufun başlıca vazifesi insanı tam bir mükemmeliyete taşımaktır. Bu bağlamda örneğin Selçuklu Veziri Nizamü’l-mülk, üniversitelerin, -o zamanki adıyla medreselerin- yanına zaviyeler de inşa ettirmek suretiyle Tasavvufun İslamî eğitimdeki ayrılmaz rolünü teslim etmiştir.”²

“Allah tarafından görüp gözetiliyor olma şuuru” şeklinde tanımlayabileceğimiz “murâkabe”, İmam Kuşeyrî’nin ifadesiyle “Bütün hayırların kaynağıdır.”³ “Allah’ı sevmek ve O’nun tarafından sevilme” şeklinde tarif edilen “muhabbet”, Ebu Bekir Kettânî’nin yaklaşımıyla “Bütün tercihlerin Sevgili lehinde yapılmasıdır.”⁴ Kul, hayatını, Mahbub-u Hakîki de denilen Yüce Allah’ın istediği tarzda şekillendirdiğinde bu tarz, onu insanî ilişkilerde de fevkalade bir hassasiyete ve nezakete sevk edecektir. Bunu, Yunus’un ifadesiyle “Yaratılanı Yaratandan ötürü sevmek” şeklinde ifade etmek de mümkündür. Sûfî anlayışta kalb kırmanın ne kadar büyük bir kabahat olduğu malumdur. Cürcânî’nin deyişiyle “Kişinin, kendi çıkarlarını başkalarının menfaatlerine tercih etmesi anlamındaki “îsâr” ise, sûfînin gerçekleştirdiği büyük fedakarlık ve diğergamlığın adıdır. Bu kavramlar, “insanlığın hizmetine koşma” ve “yiğitliğin Müslümancası” şeklinde de tanımlayabileceğimiz “fütüvvet ruhu”nu ortaya çıkarmış, bu ruha sahip müminler topluma fevkalade uyumlu, bir o kadar da faydalı ve örnek insanlar haline gelmişlerdir. Bir başka deyişle Fütüvvetin ruhunda, müminin Hakk rızası istikametinde insanlığın hizmetine koşması vardır. Ebu Hafs Haddâd’ın ifadeleri içerisinde o “Başkalarına insafla muamele etmek, başkalarından insaf beklememek”tir ki konumuzla doğrudan ilgilidir. Tasavvufun, huzurun inşası ve barış ve mutluluk adına ortaya koyduğu insan modeli/tipi işte budur.

¹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1997. s. 152.

² Seyyid Hüseyin Nasr, *Living Sûfism*, Sühail Academy, Lahore, Pakistan, 2000. s. 9.

³ Kuşeyrî, *Risaletü’l-Kuşeyrîye*, thk: Halil Mansur, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2009. s. 225.

⁴ Kuşeyrî, *age*, s. 352.

Zaten tam bu noktada “Kul, bir Müslüman kardeşinin yardımı üzere oldukça Allah da her zaman kulunun yardımı üzere olur.”⁵ Nebvî beyan karşımıza çıkmaktadır.

Bu makalede, Fütüvvet ruhu, onu meydana getiren esaslar olan Murâkabe, Muhabbet ve Îsâr kavramları çerçevesinde ele alınıp değerlendirilecek, böylelikle sûfî düşüncenin haktan kopuk ve münzevî bir hayatı değil, bilakis insanlarla içiçe ve topluma faydalı bir yaşam tarzını öngördüğü vurgulanacaktır.

Murâkabe

Gözetme, koruma, intizar etme manalarına gelen murâkabe⁶ hakkında “Allah her şeyi gözetlemektedir.”⁷ ve “Siz nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir.”⁸ gibi ayetler bu konuya işaret etmektedir.

Murâkabe, kulun, Allah Teala’nın kalbinde olanları ve Efendi’sinin zikrinden onu alıkoyan bütün meşgul edici hatıralarını gözetip durduğunu yakinen bilmesidir.⁹

Murâkabe, kişinin, bir yandan, her nefes alışverişte, her fiil ve davranışta kalbini denetleyerek Allah’ın rızasını kazanmaya ve gönlünü nazargah-ı ilahî haline getirmeye çalışması; diğer yandan da her düşünce ve hareketi esnasında Hakk’ın gözetiminde olduğunu hissetmesi ve O’nun kontrolü dışına asla çıkamayacağını idrak etmesi söz konusudur.¹⁰

İmam Gazzâlî ise “murâkabe şuuru” ile “haya” arasında bir bağ kurmuştur. O şöyle demektedir: “Her kulun boynunda Allah’ın hükmü şudur ki, kul bir şeyi yapmak istediğinde nefsinin gözden geçirsin. O işin Allah rızasına uygun olup olmadığını kontrol etsin. Hevâî ise o işten vazgeçsin. Hüdâî ise yerine getirsin. Ve işini Allah’a arz ediyor şuuruyla eda etsin.”¹¹

Sûfî düşüncede, bu manayı tamamlayan bir kavram daha vardır. O da “Allah’ı görüyormuşçasına ibadet etmeye”¹² insanı yönlendiren “ihşan”dır. Lûma’ sahibi Ebu Nasr

⁵ Buhari, Rikak, 7; Müslim, Birr, 15.

⁶ Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1994, II/31 ;İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu’l-Arab*, Kâhire, I-XV, Dâru’s-Sadr, 1308. I/424.

⁷ Ahzab, 33/52.

⁸ Hadid, 57/4.

⁹ Ebu Nasr, es-Serrâc et-Tûsî, *Lûma’*, thk: Abdulhalim Mahmud, Abdulkaki Sürûr, Mektebetü’l-Müsenna, Bağdat, 1960. s. 82.

¹⁰ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 164, 165.

¹¹ Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Din*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2001. I-V, IV/346.

¹² Cibril hadisi diye meşhur olan hadiste ihşanın tarifi şöyle yapılmıştır: “İhşan, senin Allah’ı görüyormuş gibi O’na ibadet etmendir. Sen O’nu göremesen de O seni görmektedir.” (Buhari, İman, 37; Müslim, İman, 1)

Tûsî, “murâkabenin ihsan makamını gerçekleştirmek” olduğunu söyleyerek onun bu tamamlayıcı yönünü ifade etmiştir.¹³

İbn Kayyım Cevziyye’nin yaklaşımıyla İhsan, imanın özü, ruhu ve kemalidir. İhsan, diğer bütün kalb amellerini ve hakikatlerin kapılarını kendisinde toplayıcı (câmî) bir hususiyete sahiptir.¹⁴

İhsan lûgat itibarı ile iki şekilde kullanılır: Biri “ahsenehu” dur ki “bir şeyi güzel ve mükemmel yaptı, ihsan şuuru ile davrandı, hep mükemmeli takip etti”; diğeri ise “ahsene ileyhi”dir ki “iyilik etti, ihsanda bulundu” manalarına gelir.¹⁵

İlk anlamından hareketle ihsanın, yapılan her şeyi arızasız ve Yüce Allah’ın nazarına arz edilebilecek bir kıvamda yerine getirmek olduğu söylenebilir. Başkalarına karşı iyilik duygusu, düşüncesi ve muamelesi ise, insan ruhu ile bütünleşmiş böyle bir ihsan şuurunun zuhûru ve taşmasıdır ki ilk mananın tabîî neticesidir. Bu manayı şu şekilde açmak mümkündür:

Sürekli Allah’ın gözetimi altında bulunan insan, Cenab-ı Hakk’ı adeta görüyormuş gibi bir eda ve şuurla ibadetlerini yerine getirecek, sonrasında ise bu mana ibadetlerden taşıp onun günlük muamelelerinde dahi kendisini gösterecektir. Bu hususu, namazın insanı fuhşiyat ve münkerat denilen her türlü adab ve ahlaka aykırı şeylerden alıkoyması ile de ilişkilendirmek mümkündür.¹⁶ Zira ne olduğu bilinerek kılınan sahih namaz, namaz dışında da, çirkinlikten, uygunsuzluktan insanı uzaklaştırır. Elmalılı’nın ifadeleri içerisinde “Yasaklamak, uzaklaştırmayı mutlak olarak sağlamasa bile herhalde gerektirir. Sahih ve doğru bir şekilde namaza devam edildikçe iyilik artar. Zira Tâhâ sûresinde “Beni anmak için namaz kıl.”¹⁷ buyurulduğu üzere namazın hikmeti, gayesi Allah’ın zikridir. Yani Allah’ı anmak ve bu sayede “Siz Beni anın, Ben de sizi anayım.”¹⁸ ayetince Allah Teala’nın anmasına ermektir. Kul, Allah Teala’yı azameti ve cemaliyle hatırladığı zaman, O’nun yüce huzurunda açık ve gizli kötülüklerden kaçınarak edeb ve samimiyet ile yükseleceği gibi, Allah Teala’nın onu hatırlamasını düşündüğü zaman, ilâhî huzurda zerre kadar kötülük ile anılmayı kimse arzu etmeyeceğinden, her an Allah’ın hoşnutluğuna ve rızasına yükselmek için iyilik duygusu ile dopdolu olur. Ve şüphe yok ki, bu duygu, evvelkinden daha büyük bir kurtuluş vesilesi olur.¹⁹

Elmalılı’nın bu yaklaşımında da görüldüğü üzere, hakkı verilerek eda edilen namaz, insanı sürekli bir biçimde Hakk’ın huzurunda olma adına bir şuura yönlendirmekte bu da, insanın Allah’ın beğenmeyeceği işlerden uzak durmasını netice vermektedir. İbadette

¹³ Tûsî, *age*, s. 82.

¹⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü’s-Sâlikîn*, Daru Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut. 2004. s. 612.

¹⁵ Ragıb, *el-Müfredat*, h-s-n mad; Zebîdî, *age*, XVIII,143.

¹⁶ Konu ile alakalı ayet şudur: “Muhakkak ki namaz, insanı, ahlâk dışı davranışlardan, meşrû olmayan işlerden alıkor.” (Ankebut, 25/45)

¹⁷ Taha, 20/14.

¹⁸ Bakara, 2/152.

¹⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, ts, V/3780.

ihsanın ilk manası olan “ahsenehu” tezahür ederken, bu mananın ibadetin dışına taşması vaktinde “ahsene ileyhi” kendisini gösteriyor olmaktadır. Böylelikle insan, hem kendi ferdi hayatında ve hem de toplum içerisinde kötülüklerden kendisini koruyabilmektedir. İşte tam bu hal ve durum, bizim huzur inşasından kastettiğimiz manayı ifade etmektedir.

Muhabbet

“Sevgi, buğzun zıddı, kalbî alâka, herhangi bir şeye veya herhangi birine düşkünlük”²⁰ manalarına gelen muhabbet, anlam zenginliği bakımından en ideal düzeye Tasavvufi düşünce ve aksiyon sayesinde ulaşmıştır. Muhabbetin üç yönü olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar Allah’ın kulunu sevmesi, kulun Allah’ı sevmesi ve kulların birbirlerini Allah için sevmeleridir. Üçüncü çık hakkında şunu söylemek mümkündür ki inanan birisinin bir başkasını sevmesi de yine onun Allah’ı sevmesinden ötürü ve bu sevginin bir yansıma ve tezahürüdür.

İmam Kuşeyrî, muhabbetin çok şerefli bir hâl olduğunu, kula ait olan muhabbete bizzat Cenab-ı Hakk’ın şahitlik ettiğini, Yüce Allah’ın da kulunu sevdiğini “Allah onları sever, onlar da Allahı severler.”²¹ buyurarak haber verdiğini ifade etmiştir.²² Şu meşhur kudsî hadis de Allah sevgisini net bir biçimde ifade etmektedir:

Her kim bir dostuma düşmanlık ederse, Ben ona harb ilân ederim. Kulum, kendisine emrettiğim farzlardan, Bence daha sevimli herhangi bir başka şeyle Bana yakınlık sağlayamaz. Kulum Bana nafilâ ibadetlerle de yaklaşılmaya devam eder; nihayet Ben onu severim. Onu sevince de Ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden ne isterse onu mutlaka veririm, Bana sığınırse onu korurum.²³

Cenab-ı Hak, Kendisine layık, mualla, yüce sevmek nasılsa, işte öylece layık kullarını sevmekte, sevmenin tezahürlerini onların üzerinde tecelli ettirmektedir. Ve elbette Yüce Allah kulunu severse, onun velisi olur, onu korur, hadiste ifade edildiği gibi her türlü işinde ona yardım eder. Doğru hareket ettirir, doğru kararlar aldirtır, doğruya baktırır, doğruyu konuşturur...²⁴

Allah Teala’nın kuluna muhabbeti, ona özel olarak nimette bulunmayı murat buyurmasıdır. Bu aynen O’nun kuluna nimetler ihsan ederek merhamet etmesi gibidir. Buna göre merhamet, iradeden daha hususi, muhabbet de merhametten daha hususidir. Bir başka deyişle Allah’ın kuluna nimet vermeyi murad buyurmasına merhamet denir. Allah’ın kuluna hususi bir yakınlık ve hâller bahşetmesi ise kuluna olan muhabbetinin tezahürüdür.²⁵

²⁰ Rağîb, *age*, h-b-b mad.

²¹ Mâide, 5/54.

²² Kuşeyrî, *age*, s. 348.

²³ Buhârî, *Rikak*, 38.

²⁴ Gazzâlî, *age*, IV/285.

²⁵ Kuşeyrî, *age*, s. 348; Ayrıca bu manayı ifade için bkz: Tûsî, *age*, s. 86.

Allah'ın iradesi ceza hakkında tecelli ederse buna “gadab”, nimet şeklinde tezahür ederse buna “rahmet”, yakınlığını hissettirme şeklinde olursa buna da “muhabbet” denir.²⁶

Kulun Yüce Allah'a olan muhabbeti ise, onun gönlünde bulduğu ve duyduğu bir his olup, tarifler üstü ve ötesidir. Bu hâl, kulu, Allah'ı tazim etmeye, O'nun rızası peşinde koşmaya, O'nsuz edememeye, hep O'nunla beraberlik adına zikre yönelmeye ve O'na karşı içinde hep bir saygı ve heyecan duymasına sevk eder.

Muhabbet hakkında Yahya bin Muaz: “Gerçek muhabbet, eza cefa ile azalmadığı gibi iyilikle de artmaz. Sevgiliden ne gelirse gelsin, hepsi cana safadır, fark etmez. Sevdiğinin belirlediği sınıra uymayan kişi muhabbetinde samimi değildir.”²⁷ Ebu Bekir Kettânî: “Muhabbet, bütün tercihlerin Sevgili lehinde yapılmasıdır.”²⁸ demiştir.

Müminlerin birbirlerini sevmelerine gelince, “Müminler kardeşirler.”²⁹ ayeti, konuya dikkatleri çekerken hasır kalıbını kullanmak suretiyle vurgulu bir üslup kullanmanın yanında “kardeşirler” derken, “ihvan” şeklinde gelen çoğul kipi yerine, aynı anne babadan dünyaya gelenler için kullanılan “ihve” çoğul kipini tercih ederek ayrı bir nüktede daha bulunmaktadır.³⁰

Hız Peygamber (sas) hesap günü Allah'ın gölgesinde gölgelenecek insanların özelliklerini anlatırken Allah için birbirlerini seven, o sevgi üzere toplanıp yine o sevgi üzere dağılanları da saymıştır.³¹

Şu iki hadis ise sevgi ile iman arasında münasebet kurmaları yönüyle dikkat çekicidirler:

*Canım kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, sizler iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız. Yaptığınız takdirde birbirinizi seveceğiniz bir şey söyleyeyim mi? Aranızda selamı yayınız.*³²

*Sizden biriniz kendi nefsi için sevip istediğini kardeşi için de istemedikçe imanı kemale ermez.*³³

Bu hadislerden hareketle “inanamlar birbirlerini sevmedikçe iman yönüyle mükemmel hale gelemeyeceklerdir.” gibi bir sonuç gayet net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Müminlerin kendi aralarında muhabbet vesileleri bulup birbirlerini sevmeleri bir

²⁶ Kuşeyrî, *age*, s. 349.

²⁷ Kuşeyrî, *age*, s. 351.

²⁸ Kuşeyrî, *age*, s. 352; Ebu Bekr Muhammed b. İshak, el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-tasavvuf*, Beyrut 1993. s. 109.

²⁹ Hucurat, 49/10.

³⁰ Fahreddin er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, Daru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts. XXVIII/129;

Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, Daru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts. XXVII/151.

³¹ Buhârî, Ezân, 36, Zekât, 16, Rikak, 24, Hudûd, 19; Müslim, Zekât, 91; Tirmizî, Zühd, 53.

Şu hadis de aynı çizgide beyan olunmuştur: “Allah kıyamet günü şöyle der: “Benim celalim için birbirlerini sevenler nerede? Ben onları başka hiçbir gölgenin olmadığı günde Kendi gölgede gölgelendireceğim.” (Müslim, Birr, 37)

³² Müslim, İman, 93-94; Tirmizî, Et'ime, 45; İbn Mâce, Mukaddime, 9.

³³ Buhari, İman, 7; Müslim, İman, 71.

yükümlülük olarak veriliyor gibidir. Hadislerin “Huzur inşası” yönüyle yaptığı vurgu da esasen bir hayli açıktır: Mümin, kendisiyle aynı imanı paylaşan herkesi, ırkına, rengine, yurduna ve diline bakmaksızın sevmek durumundadır. Bu sadece sevmekle de kalmamalı, onlara karşı sorumluluk duygusu ile hareket edilmelidir.

Îsâr

Îsâr, sûfî terminolojide “bir kimsenin , kendisi ihtiyaç içerisinde bulunsa bile sahip olduğu imkanları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması , başkasının yararı için fedakarlıkta bulunması” anlamlarına gelmektedir.³⁴ Bundan başka “seha” ve “cûd” kavramları da hemen aynı manadadır. “Cömertlik ve ikram severlik” anlamlarına gelen bu kelimeler aynı manada kullanıldığı gibi aralarında nüans olduğu da söylenmektedir. Kuşeyrî’ye göre seha ilk rütbe, cûd ikinci, îsâr ise üçüncü ve en üst mertebedir.³⁵ Ebu Ali Dekkâk, seha ile cûd arasında mana ve muhteva açısından bir fark görmemektedir. Cûdun hakikati, insana, bezledip infakta bulunmanın zor gelmemesidir.³⁶

“Menâzilüs-Sâirîn” adlı eserin sahibi Hâce Abdullah Herevî’ye göre “tahsis ve tercih etmek; insanları kendine tercih etmek”³⁷ anlamında olan îsâr , “bir şeyi veya bir kimseyi diğerine üstün tutma , tercih etme, bir şeye karşı sevgisi olmak, öncelik vermek, ikram etmek” gibi manalara da gelmektedir.³⁸ Cürçânî îsârı, “kişinin başkasının yarar ve çıkarını kendi çıkarına tercih etmesi veya bir zarardan öncelikle onu koruması” şeklinde tarif ederek bu anlayışın din kardeşliğinin en ileri derecesi olduğunu belirtir.³⁹

Kur’an “Onlar ihtiyaç içerisinde olsalar bile başkalarını tercih ederler.”⁴⁰ buyurarak bu en üst derece olan îsârdan bahsetmektedir.

Hucvîrî îsârla alakalı şunları söylemektedir:

Kişinin bir arkadaşının hakkına riayet etmesi, hukununu gözetmesi, onun için kendi nasibinden vazgeçmesi, onun rahat etmesi için meşakkatî kendisinin göğüslemesidir. Zira

³⁴ Mustafa Çağrı, “Îsâr”, DİA, İstanbul 2000, c. XXII, s. 490. Ayrıca bkz. er-Râgıb, *age*, i-s-r mad; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevî’t-temyîz*, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, ts., III/300; Gazzâlî, *age*, III/257; İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu’n-netice*, hazırlayanlar: Ali Namlı-İmdat Yavaş, İnsan Yay., İstanbul 1997, II/258; İsmail Ankaravî, *Minhâcu’l-fukara* (Fakirlerin Yolu), haz. Saadettin Ekici, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 263; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara, 1997, s. 400; Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, İz Yay., İstanbul 2004, s. 94-98.

³⁵ Kuşeyrî, *age*, s. 281.

³⁶ Kuşeyrî, *age*, s. 280.

³⁷ Hâce Abdullah el-Ensarî el-Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, Emin Yay. Bursa, 2008, s. 102.

³⁸ İsmail b. Hamad Cevherî, *es-Sihâh*, Kahire, 1982, II/575; İbn Manzûr, *age*, IV/7.

³⁹ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, Beyrut, 1997, s. 31;

⁴⁰ Haşr, 59/9.

îsâr, “Affı al, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir.” diyerek Allah Resûlüne emreden Allah Teala’nın emrine boyun eğerek başkalarına yardım işi ile meşgul olmaktır.⁴¹

Fütüvvet

Yiğitlik, erlik, gençlik, mertlik anlamlarına gelen fütüvvet, kişinin kendi nefsi adına bir erdem, hak ve üstünlük görmemesi; başkalarını kendinden daha önemli, değerli ve saygın görmesidir. Fedakarlık, feragat, adamlıktır. Sırf insanî kaygılarla başkalarının hak ve çıkarını önde tutmak, toplumun ve diğer insanların kurtuluş ve mutluluğu için kendini feda etmektir. Beklentisiz ve karşılıksız yardım ve iyilikte bulunmaktır.⁴²

Kur’an, fütüvveti, Ashab-ı Kehf bağlamında “Gerçekten onlar Rab’lerine tam iman etmiş delikanlılardı. Biz de onların hidayetlerini ve yakînlerini artırdık.”⁴³ şeklinde ifade etmektedir. “İçlerinden bazıları “Sahi! İbrahim adındaki bir delikanlının onları diline doladığını işitmiştik!”⁴⁴ ayetinde ise fütüvvet, putları parçalayan Hz. İbrahim’e nispet edilmiştir. Her insanın putu, kendi nefs-i emmaresidir. Hakiki manada fütüvvet sahibi olan kişi, nefsinin heva ve bayağı arzularına uymayıp onlara karşı koyabilen kişidir.⁴⁵

Herevî, Fütüvvetin özünde insanın kendisini değerli ve hak sahibi olarak görmemek olduğunu söyleyip onun üç derecesinden şöyle bahseder:

“Birincisi, husumeti terketmek, küçük hata ve günahları görmezlikten gelip yapılan eziyeti unutmak.

İkincisi, seni kendinden uzaklaştıran yakınlık göstermen, sana eziyet edene ikramda bulunman, sana karşı suç işleyenin ömrünü kızarak değil, müsahamayla, sabrederek değil severek kabul etmen.

Üçüncüsü ise manevî yolculukta herhangi bir delille ilgilenmemen, karşılıksız iş yapman ve şuhudunda masivaya takılıp kalmaman.”⁴⁶

Herevî’nin yaptığı bu taksimde, ilk iki derecede, insanî ilişkilere yönelik fütüvvet ruhu görülmektedir. Buna göre insanlarla muamelede bulunurken düşmanlık yapmamak, hataları görmemek, yapılan eza cefayı unutmak olduğu gibi ikincisinde, daha ileri boyutuna atıfta bulunulmuş ve uzaklaşana yaklaşma, eziyet edene ikramda bulunma, özürleri zorla değil, içtenlikle kabul etme gibi aşkın ve yüksek erdemlere dikkatler çekilmiştir.

⁴¹ Ali bin Osman el-Hucvîrî, *Keşfu’l-Mahcub*, haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay. İstanbul, 1982. s. 302.

⁴² Ahmet Ögke, *Tasavvuf Terimleri, Tasavvuf El Kitabı*, Editör: Kadir Özköse, Grafiker Yay.

Ankara, 2012. s.160

⁴³ Kehf, 18/13.

⁴⁴ Enbiya, 21/60.

⁴⁵ Kuşeyrî, *age*, s. 261.

⁴⁶ Herevî, *age*. s. 104.

Tasavvuf erbabı, Hz. Peygamber (sas)’ın “‘Ali’den başka feta (yiğit); zülfikardan başka kılıç yoktur.”⁴⁷ hadisine dayanarak, fütüvveti, genç bir insanda olması gereken vasıfların tümü olarak yorumlamışlardır.⁴⁸

Fütüvvet bir ağaca benzetilmiştir. Buna göre o ağacın kökleri doğruluk gıdasıyla beslenir. Gövdesi ihsanda bulunmak; herkese iyilik yapmaktır. Budakları temizlik, yaprakları edep ve haya, meyvesi velilerin sohbetleri, suyu ise rahmettir.⁴⁹

Ebu’l Hasen Bûşencî’ye göre fütüvvet: “Kıramen Katibin meleklerinden utanacağın bir işi yapmamaktır.”⁵⁰ Maruf Kerhî de şöyle demiştir: “Fütüvvet ehlinin üç alameti vardır: kulun kulluk vaktinde muhalefet ve isyanı kendine haram edip vefadan dur olmaması, kendisine bir iyilikte bulunmayı bile methedebilmesi ve birilerine iyilik ve ihsanda bulunurken kimseyi muhtaç bırakmamasıdır.”⁵¹

Ebu Ali Dekkâk, fütüvvetin aslının ilelebed başkası hakkında sa’y ve gayret etmek olduğunu söylemektedir.⁵² Giriş kısmında zikrettiğimiz “Kul, Müslüman kardeşinin yardımı üzere oldukça Allah da her zaman kulunun yardımı üzere olur.”⁵³ hadisi, sûfilere bu konuda ışık kaynağı olmuştur. Dekkâk, yaklaşımlarını daha da ilerleterek fütüvvetin en zirvede temsil edenin Hz. Peygamber (sas) olduğunu söylemiştir. Çünkü kıyamet günü herkes, “Nefsî nefsi” deyip kendi başının derdine düştüğü hengamda o (sas) “Ümmetî ümmetî” diyerek müminlerin kurtuluşu için çırpınacaktır.⁵⁴

Kâşânî de fütüvvetten bahsederken, onun ahlâkî temel ilkelerini; düşmanlığı terk etmek, hatalardan kaçınmak, kendisine yapılan eziyeti unutmak, sadece gözden değil gönülden ırak olana da yaklaşmak, eziyet yapana iyilik etmek ve haksızlık yapanın özrünü kabul etmek şeklinde özetler.⁵⁵

Fütüvvet kelimesi bir sûfide bulunması gereken fedakarlık, diğergamlık, iyilik, yardım, insan severlik, hoşgörü ve nefesine söz geçirme gibi ahlâkî nitelikleri kapsayan bir kavramdır. Hatta bu husus dikkate alındığında sûfilerin kendilerine has hümanizm düşüncelerini fütüvvet kavramı çerçevesinde geliştirdikleri ifade edilmiştir.⁵⁶

Ebu Abdurrahman Sülemî, fütüvvet hakkında özel bir eser kaleme almıştır. Onun büyük bir mutasavvıf olduğu göz önüne alındığında bu kavramın Tasavvuftaki değeri daha iyi anlaşılacaktır. O, bu kitabında “fütüvvetlerin gerekleri” diye başlayan paragraflarla bu

⁴⁷ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlû’l-ilbas ‘amme’s-tehera mine’l-ehâdîsi ‘ala elsinetî’n-nas*, Beyrut, 1405/1985. II/363.

⁴⁸ Yılmaz, *age*. s. 275.

⁴⁹ Selçuk Eraydın, *age*, s. 341.

⁵⁰ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Kitabu’l-Fütüvve*, haz: Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1977. s. 76.

⁵¹ Hucvîrî, *age*, s. 213.

⁵² Kuşeyrî, *age*, 260.

⁵³ Müslim, Zikir, 38; Ebu Davud, Edeb, 68; Tirmizi, Hudud, 3.

⁵⁴ Kuşeyrî, *age*, s. 261.

⁵⁵ Kâşânî, *age*, s. 428- 429.

⁵⁶ Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, DİA, İstanbul 1996, c. XXIII, s. 260.

kavramın kapsadığı konuları sıralamıştır. Kitabın bütünü bu şekildedir. Sülemî bu eserinde insanlar arası münasebetlere dikkatleri çekmiş, bunu yaparken de her bir hususu Saadet Asrından ve selefin hayatından örneklerle desteklemiştir. Biz uzamaması için sadece onun nazarlara sunduğu konuları zikretmek istiyoruz:

Dostların ihtiyaçlarını karşılama, kötülüğe iyilikle mukabelede bulunma, kabahati cezalandırmama, insanların hatalarını aramaktan vazgeçme, güzel ahlak sahibi olma, insanlarla yakınlık kurma, cömert olma, eski muhabbet ve münasebeti koruma, insanlara yardımcı olma, onları dinleme, misafiri ve ziyafet vermeyi sevme, insanlara saygı, şefkat ve zerafetle muamele etme, Allah için birbirlerini sevip sıkı irtibatı devam ettirme, garipleri sevip onların hakkını yerine getirme, doğru sözlü olup emanet sahip çıkma, salih birisi gibi gözükmekten önce salih bir insan olmaya çalışma, insanların sevincine ortak olma, yapılan hayır ve hasenattan dolayı herhangi bir beklentiye girmeme, tevbekar olma, Allah dostlarını sevme, dostların kusurlarını yüzlerine vurmama, onlarla zıtlaşmama, çalışkan bir insan olma, insanlardan beklenen davranışlarla onlara muamele etme, nefsinin her daim kusurlu görme, kendi kusurlarıyla meşgul olup başkalarının hatalarıyla iştigal etmeme, intikam almaya gücü yeterken affetme, insanlar hüsnü zannda bulunma, bela musibet anında şikayet etmeyip gönül hoşnutluğuyla karşılama, hiçbir nefesi, ânı zayi etmeme, iyilerle beraber olup şerlilerden uzak durma, dünyaya tamah etmeme, dünya yüzünden kardeşine bozulmama, iç dış bütünlüğüne dikkat etme, kimseyi yüz suyu dökmeme, şehevî arzulardan uzak durma, kendi için istediğini kardeşleri için de isteme, onları kendine tercih etme, cömert olup cimrilikten uzak olma, kanaatkar olma, ıslah-ı hal etme, insanlarla güzel geçinme, onları tolere etme, kibirden uzak durma, kendini beğenmeme, insanları özür dileme zorunda bırakmama, haset etmeme, insanlara maddi manevi fedakarlıktan kaçınmama, yapılan iyiliği unutmama, vefadan dur olmama, öfkeyi bastırma, insanlara ihanet etmeme, hep sadakat üzere olma...⁵⁷

Sülemî, Serî Sakatî'nin şu dedikleriyle de sûfilerin ahlaklanmalarının uygun olduğunu söylemiştir. Konumuzla alakalı yer şöyledir:

Müridler şu beş şeyi yapmaya kesin kararlıdır: İnsanların ellerinde bulunana asla göz dikmezler. Kimseye sıkıntı vermezler. Ellerini, midelerini edep yerlerini korurlar. Gösteriş yapmazlar. Kendilerinden dinen üstün olanı dinleyip saygılı olurlar.⁵⁸

Sülemî'nin şu yaklaşımı dinî kriter ve ahlakî niteliklerin fütüvvete yüklenerek ona verilen değerin bilinmesi adına önemlidir: “Adem (as) gibi özür dileyen, Nuh (as) gibi iyi, İbrahim (as) gibi vefalı, İsmail (as) gibi dürüst, Musa (as) gibi ihlaslı, Eyyüb (as) gibi sabırlı, Davud (as) gibi cömert, Efendimiz (sas) gibi merhametli, Ebubekir (ra) gibi hamiyetli, Ömer (ra) gibi adaletli, Osman (ra) gibi hayalî, Ali (ra) gibi bilgili olmaktadır.”⁵⁹

⁵⁷ Sülemî, *age*. Bu yazılanlar eserdeki konuların başlıklarından bazılarıdır. Kitabın 15- 94. sayfalarından alınmıştır.

⁵⁸ Sülemî, *age* s. 41.

⁵⁹ Sülemî, *age*. s. 22, 23.

Şu çok bilinen husus fütüvvet bahsinde ele alınan örneklerdendir: Bir defasında bir Mecûsî, İbrahim (as)’a gelerek kendisini misafir etmesini istedi. Hz. İbrahim, ona Müslüman olması şartıyla ikramda bulunabileceğini söyledi. Mecûsî bunu kabul etmeyerek oradan ayrıldı. Sonra Allah Teala İbrahim (as)’a “Ey İbrahim! Niçin sen o Mecûsîye ikramda bulunmadın. İkrâm için dinini değiştirmesini niçin şart koştun? Ben Bana iman etmemesine rağmen yetmiş seneden beri onu yedirip içiriyorum. Sen bir gecelik ona ikramda bulunsaydın ya!” dedi. Bunun üzerine Hz. İbrahim hemen gidip o Mecûsîyi buldu, izzet ü ikramda bulundu. Mecûsî, İbrahim (as)’a bunu niçin yaptığını sorunca o da olup biteni ona söyledi. Bunun üzerine o Mecûsî “Allah benim için sana bunları mı söyledi?” deyip Müslüman oldu.⁶⁰

Bir defasında Şakik-i Belhî, Cafer-i Sadık’a fütüvvetin ne olduğunu sormuştu. Cafer-i Sadık kendisinin bu soruya nasıl cevap verdiğini sorunca o şöyle dedi: “Bize bir nimet verilirse şükrederiz, verilmezse sabrederiz.” Bunun üzerine Cafer-i Sadık: “Bizim Medine’deki köpekler de böyle yaparlar” dedi. Şakik “Ey Resûlullah’ın torunu! Size göre fütüvvet nedir?” sorusunu yöneltince Hz. Cafer “Bize nimet verilirse onu başkasına veririz, bir şey verilmezse şükrederiz.” buyurdu.⁶¹ Ona göre fütüvvet buydu.

“İnsan, ihsanın kölesidir.” kaidesince etrafına böylesine yardımcı olmaya çalışan bir insanın, toplum tarafından ne kadar sevileceği, uyum, huzur ve barışın ne denli yüksek seviyede bir temsilcisi olacağı aşikardır.

Sonuç

İnsanın hayatını mutlu bir şekilde devam ettirebilmesi, onun maddesinden ziyade maneviyatına bağlıdır. Psikolojik sorunları olan bir insanın dünyevî imkanları fazlasıyla olsa bile insanı mutlu etmeye yetmemektedir. İşte tam bu noktada Tasavvuf, insanın gönlüne onun çok hayrına ve yararına olan şeyler fısıldamaktadır. Daha doğrusu Tasavvufî öğreti, insanı mutlu etmeye her zaman ve mekanda hazır olarak beklemektedir. Tasavvuf, insana, dünya ile bir alaka ve bağ kurmaktan ziyade, Yüce Yaratıcısı ile arasında sıkı bir bağ kurmasını salık verir. Dünya kendisini her isteyene yönelmemesine rağmen, Cenab-ı Hakk kendisine yönelen her kuluna onun yönelişinden daha çok yönelmektedir. İşte bu yöneliş, insana tarifsiz bir saadet vaat etmektedir. Bu açıdan Tasavvuf, insanı, hem kendisiyle ve hemde Rabbisiyle barışık yaşatma iddiasındadır denebilir. Bunun için sûfî düşünce, insanın karşısına, ihsan derinlikli murâkabenin, Allah sevgisi içiçeliğiyle muhabbetin ve fedakarlık buudlu îsârın temelini oluşturduğu fütüvvet ruhunu çıkarmaktadır.

Fütüvvet bir yaşam biçimi, bir hayat standardıdır. O, kişiyi, toplumun çıkarlarını kendi çıkarlarının önünde tutmasına, insanlığın hizmetine koşmasına vesile olan şuurdur.

⁶⁰ Kuşeyrî, *age*, s. 262.

⁶¹ Kuşeyrî, *age*, s. 265.

Fütüvvette bitmek bilmeyen bir fedakarlık, diğergamlık ve başkalarını düşünme söz konusudur. Tabir yerinde ise, onda, başkaları için yaşama, başkalarının mutluluğuyla mutlu olma, onların dertlerini paylaşma ve gidermeye çalışma vardır. Tasavvuf disiplini, fütüvvet ruhunu ortaya çıkararak gönül ehli insanların, halkın içinde ve hizmetinde olduklarını, olmaları gerektiğini öngörmekle birlikte aynı zamanda bütün insanlığın huzuruna, bütün toplumun barışına büyük bir katkıda bulunmuştur.

Kaynakça

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbas 'amme's-tehera mine'l-ehâdîsi 'ala elsineti'n-nas*, I-II, Beyrut 1405/1985.

Âlûsî, Ebu's-Senâ Mahmûd bin Abdillâh, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I-XXX, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî. ts.

Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-Fukara (Fakirlerin Yolu)*, haz. Saadettin Ekici, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-VIII, İstanbul 1413/1992.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbu'n-Netice*, hazırlayanlar: Ali Namlı-İmdat Yavaş, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara, 1997.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-Lügati ve Sihâhü'l-Arabiyye*, tahk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984.

Cevziyye, İbn Kayyim, *Medâricü's-Sâlikîn*, Daru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut. 2004.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, , *Kitâbu't-ta'rifât*, Beyrut, 1997,

Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-V, İstanbul 1413/1992.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul, Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1982.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. İstanbul, 1997

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâiru zevi't-temyîz, el-Mektebetü'l-İlmiyye*, Beyrut, ts.,

Gazzâlî, Ebu Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001. I-V.

Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, *Menâzilü's-Sâirîn*, Kâhire: Matbaa-i Mustafa, 1966/1386.

Hücvirî, Ali b. Osman Cüllabî, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2010.

İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, İstanbul, 1413.1992.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Kâhire, I-XV, Dâru's-Sadr, 1308.

Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, İz Yay., İstanbul, 2004.

Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-tasavvuf*, Beyrut, 1993.

Kuşeyrî, Abdü'l-Kerim, *Risaletü'l-Kuşeyrîye*, thk: Halil Mansur, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, I-IV, İstanbul, 1992.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Living Sûfism*, Sühail Academy, Lahore, Pakistan, 2000.

Ögke, Ahmet, *Tasavvuf Terimleri, Tasavvuf El Kitabı*, Editör: Kadir Özköse, Grafiker Yay. Ankara, 2012.

Râgıb, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*, İstanbul 1986.

Râzî, Fahreddin, *Tefsiru'l-Kebir*, I-XXXII, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed İbn el-Hüseyin, *Kitabu'l-Fütüvve, (Tasavvufta Fütüvvet)* trc. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1977.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsâ, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-V, İstanbul, 1413/1992.

Tûsî, Ebu Nasr, es-Serrâc, *Lüma'*, thk: Abdulhalim Mahmud, Abdalbaki Sürûr, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdat, 1960.

Uludağ, Süleyman, *"Fütüvvet"*, DİA, İstanbul 1996, c. XXIII,

Yıldırım, Suat, *Kur'an'ı Hakim ve Açıklamalı Mealî*, İstanbul, 2009.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Anathatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ensar Neş. İstanbul, 2013.

Prof. Dr. İbrahim Özdemir*

Promoting a culture of Peace and Tolerance through Education

Abstract

Today, we live in a world forged by instant communications and flow of information provided by satellites, media, and Internet on a scale undreamed of by our grandparents. The world economy, for example, functions as an inter-dependent entity.

However, despite the advances in technology and mass communication, mass travel, the intermingling of races, and the ever-growing reduction of the mysteries of our world, a depressing fact of our time is that misunderstandings, prejudices, and stereotypes among members of different faiths, religions, and cultures still endure. Moreover, this misunderstanding causes regional and globalized major problems and tensions.

Therefore, the need to engage in dialogue - with other cultures, people, and religions - is even more urgent than in the past if peaceful co-existence and dialogue are to prevail over confrontation and conflict.

To respond to the challenges of the globalized world, new visions and mindsets are needed. This can be done by 21st century Universities.

Key Words: *Education, peace education, globalization, dialogue, religion, culture, philosophy, enlightenment, lifelong learning.*

* Prof.Dr., İpek University, Ankara, Turkey, Email: iozdemir@ipek.edu.tr

Introduction

Today, we live in a world, forged by instant communications and flow of information provided by satellites, media, and Internet on a scale undreamed of even by eminent futurologists. The world economy, for example, functions as an inter-dependent entity.

However, despite the advances in technology and mass communication, mass travel, the intermingling of races, the ever-growing reduction of the mysteries of our world, a depressing fact of our time is that misunderstandings, prejudices, and stereotypes among members of different faiths, religions, and cultures still endure. Moreover, this misunderstandings cause regional and globalized major problems and tensions. It seems that the culture of violence, in the second part of the 20th century and the early years of the 21st century, is still with us. As Barber told us in his acclaimed book *Jihad vs. McWorld*:

“History is not over. Nor are we arrived in the wondrous land of techné promised by the futurologists. The collapse of state communism has not delivered people to a safe democratic haven, and the past, fratricide and civil discord perduring, still clouds the horizon just behind us. Those who look back see all of the horrors of the ancient slaughterbench reenacted in disintegral nations like Bosnia, Sri Lanka, Ossetia, and Rwanda and they declare that nothing has changed”. (Barber, 2001, 34)

I still remember the opening speech of Dr. Howard Sulkin at the 1999 Parliament of the World's Religions which took place in Cape Town. At the threshold of a new century Dr. Sulkin highlighted the scientific and technological advances in the 20th century and how many problems they caused. He reminded us that “all religions and their members have a great responsibility to make the 21st century an age of peace, tolerance, and love”.

Moreover, he remarked that “taking a lesson from religious wars in history, an opportunity should not be given to those who want to make the 21st century a stage for a war of civilizations. For this reason, we all have to take on great responsibility. Protecting our differences and taking strength from our spiritual traditions, we must find solutions to mankind's problems.”

Let us do not forget that one of Britain's best known liberal philosophers Isaiah Berlin, a radical French agronomist R Dumont and a conservative Nobel Prize winner for literature W Golding described 20th century as “the most terrible century in Western history”. “A century of wars and massacres.” “The most violent century in human history”.

Moreover, “what is horrifying about the 20th century” claims Chris Harman in 1999 “is that this was the first century in human history--or at least since the move from hunter-gathering to agriculture some 10 millennia ago--in which the material means existed to give everyone a better, hunger and disease-free, more fulfilling life. It was the century of previously unimaginable technological change that opened up the prospect of ending forever the backbreaking toil that had been the fate of the mass of humanity. Yet the century saw the technology used to terrorise, dehumanise and kill on an unprecedented scale. (Harman, 1999).

Unfortunately, after 15 years wars, genocides, violence to men, women, children, and nature are still with us. Gandhi once said “I have nothing new to teach the world. Truth and Non-violence are as old as the hills. All I have done is to try experiments in both on as vast a scale as I could”.

As Andrew Bacevich emphasizes in his extensive and important studies on war and militarism, we all know that the war mentality, militarism and the lobby supporting them are very powerful (Bachevich, 2005). However, I am still optimistic regarding truth and the power of people. This is why I will try to assign a new major role to universities of the 21st century. I will try outline the root causes of conflicts and wars and then give a definition of peace education, its content and scope. Then, I will delineate the role of universities in achieving these goals in the 21st century.

I want to underline at the outset that we have to question and challenge the beliefs, the assumptions, the myths, the truths, and stereotypes which shape our understanding of ourselves and others. Here “others” means not only other humans, but also the whole environment. We have to look at the mirror and try to see our face, identity, and psyche. We have to re-understand our perception and relationship not only with our human fellows of different cultures, religions, ethnicities, but also our relationship with nature and all creatures living in it.

In other words, we have to understand and then criticize the present selfish, materialistic, and consumer-oriented understanding of modernity at the individual and multi-national corporation level.

Roots of Conflicts and Wars

We were told by the American psychologist Erich Fromm as early as the 1960s that “we are living in a period when the human race is threatened by physical destruction through nuclear war, and by *spiritual decay* through an ever-increasing alienation of man from himself, his fellow man, from nature and from the products of his own work”. (Fromm, *Rumi*, 1974: vii, italics added)

Interestingly, in the initial phase of developing its peace education program, UNESCO proposed using a macro approach, selecting “the most important problems of mankind” in 1974:

- (a) the equality of rights of peoples, and the right of peoples to self-determination;
- (b) the maintenance of peace; different types of war and their causes and effects; disarmament; the inadmissibility of using science and technology for warlike purposes and their use for the purposes of peace and progress; the nature and effect of economic, cultural and political relations between countries and the importance of international law for these relations, particularly for the maintenance of peace;
- (c) action to ensure the exercise and observance of human rights, including those of refugees; racialism and its eradication; the fight against discrimination in its various forms;

(d) economic growth and social development and their relation to social justice; colonialism and decolonization; ways and means of assisting developing countries; the struggle against illiteracy; the campaign against disease and famine; the fight for a better quality of life and the highest attainable standard of health; population growth and related questions;

(e) the use, management and conservation of natural resources, pollution of the environment;

(f) preservation of the cultural heritage of mankind; and

(g) the role and methods of action of the United Nations system in effort to solve such problems and possibilities for strengthening and furthering its action. (1974, pp. 3-4)

UNESCO's document represented "a milestone in UNESCO's action to promote education on peace and respect for human rights". As we see, the document "stresses the need for education about contemporary world problems such as the maintenance of peace, disarmament, respect for human rights development, etc.

Today, Jared Diamond, the Pulitzer prize-winning author of *Guns, Germs and Steel* also explores in his fascinating latest book why some societies fall apart, whereas others survive for centuries or even millennia. The book also assesses the dangers facing our modern, global society and offers some suggestions for avoiding an environmental catastrophe of our own making. Diamond identifies five factors that contribute to collapse: climate change, hostile neighbors, collapse of essential trading partners, environmental problems, and failure to adapt to environmental issues. (Diamond, 2005)

When reading Diamond's book we once more understand that our major problems are not only with our fellow humans but with the whole system. In fact, wars and conflicts are also results of natural resources, such as oil, gas and other raw materials, and how to use them. In other words, the following major problems are very relevant to any peace education. Without a proper and critical understanding of these problems we cannot understand the root causes of the wars and conflicts on the one hand, how to respond them on the other. Therefore, when talking about peace, we should keep in mind that any peace education project must address all these major problems leading to conflicts and wars, too.

Definition of Peace Education

To define what we mean by peace education is a challenging job. In fact, a great variety of theories, definitions, and practices are referred to in peace education. "Since both "peace" and "education" are abstractions without any concrete and absolute meaning, it is not surprising that it is rather difficult to find widespread agreement about what peace education actually is". (Haavelsrud, 2008).

Moreover, there is no agreement on "the content, method of communication, and organizational structure of the educational program. The choices made about these three

components prove to be decisive in defining the substance of any educational program, including education for peace”. (ibid)

So, what content is to be learned in peace education? No absolute answer is to be found in the literature about peace education or anywhere else on this topic. Betty Reardon, a pioneer of peace education, underlines that “peace education should aim at the transformation of both the structures of society and the structures of consciousness” (Reardon, 1988).

The advice of 12th century Sufi and poet Rumi is similar: “Your task is not to seek for love, but merely to seek and find *all the barriers within yourself* that you have built against it.” So, the first step of any peace education should be to discover “all the barriers” within our self that we/educational systems have built against it. This also implies that peace with ourselves, with our fellow humans, and with the whole environment does not come with our DNA. To reach peace, as Prof. Betty Reardon emphasizes, “*we need to teach peace*”. Therefore, any kind of peace education has interrelated moral and spiritual foundations. When we try to understand human nature and its destructive forces, Fromm argues, Rumi can help us. According to Fromm:

“Rumi was not only a poet and a mystic and the founder of a religious order; he was also a man of profound insight into the nature of man. He discussed the nature of the instincts, the power of reason over the instincts, the nature of the self, of consciousness, the unconscious, and cosmic consciousness; he discussed the problems of freedom, of certainty, of authority. In all these areas, Rumi has a great deal to say which is important to those concerned with the nature of man”. (Fromm, ibid.)

Therefore, any peace education of 21st century should be “a comprehensive and holistic participatory process” that includes:

- teaching and learning for and about human rights,
- non-violence,
- social and economic justice,
- gender equality,
- environmental sustainability,
- disarmament,
- international law,
- human security
- traditional peace practices. (Libresco, Balantic)

New Role of Universities in 21st Century

As the forces of globalization shake the world and especially their economies, it is an imperative for higher education institutions and governments to understand the realities of globalized world and the new dynamics of higher education in the 21st century. In fact,

when EU leaders convened in Lisbon in 2000 to draft what we call today the Lisbon Strategy, their major aim was to make the EU "*the most competitive and dynamic knowledge-based economy in the world capable of sustainable economic growth with more and better jobs and greater social cohesion*" by 2010.¹ (italics added)

The OECD's perspective on the new role of Higher Education, summarized by Angel Gurría, OECD Secretary-General, is also instructive. According to Gurría, three simple tasks of Higher Education are "ensuring access and equity, improving efficiency and effectiveness, and raising quality and relevance". Moreover, Gurría also underlined that "globalization of higher education can foster an exchange of cultures and ideas, opening minds, creating mutual understanding".² We should also remember the second part of the Lisbon Strategy's above-mentioned sentence is "*greater social cohesion*" *through peace education*.

In the words of Lourdes R. Quisumbing, "we must accept the reality of the dramatic changes that are affecting our lifestyles, our ways of thinking, feeling and acting. As educators, we must guide our students to discern between the potentials and prospects, the benefits and opportunities of globalization and the new information technologies on one hand, and the dangers, threats, and pitfalls on the other. We must develop in them the sense of freedom and responsibility in making the right choices"(Quisumbing, 2002).

Reardon's concept of peace education can also help us to understand the role of universities in 21st century in peace education. According to Reardon peace education should be situated within "the broader issue of citizenship". Then, she argues that "peace education should be fundamentally concerned with the development of the political efficacy of future citizens". She further highlights this definition as follows:

"Starting from the long held premise that peace education is education for responsible global citizenship, our task in general terms is educating toward political efficacy in the formation and pursuit of citizen action and public policy intended to move the world toward the achievement of a more just and less violent global order.

Political efficacy is not necessarily a matter per se of what to think; it is more fundamentally about how to think. In other words, political efficacy is dependent upon "*sound political thinking*," "for inquiry into obstacles and possibilities for transformation should form the core of peace pedagogy, so as to provide learning in how to think and to act for political efficacy in peace politics . . ." (Reardon, 2011).

We should remember that "*learning how to think concerns conceptual clarity, thinking within conceptual frameworks, posing questions, rationality, and most importantly reflective inquiry*" (Reardon & Snauwaert, 2011) (italics added).

So, one of the major features of a 21st century university is the content and method of teaching system. It must provide instruction, to students as well as to the public, in the spirit of life-long learning, on how to reach "*conceptual clarity, thinking within conceptual*

¹ European Union Parliament Website Lisbon European Council 23 and 24 March
Presidency Conclusion: <http://www.europarl.europa.eu/summits/lis1_en.htm>

²http://www.oecd.org/document/16/0,3343,en_2649_37455_43264400_1_1_1_1_00.html

frameworks, posing questions, rationality, and most importantly reflective inquiry". Moreover, it also should teach a habit of creative and critical thinking in the spirit of great masters of philosophy, from Socrates to Kant and all other major critical thinkers. Kant, for example, in his 1798 essay, *The Conflict of the Faculties* defends academic freedom in response to state censorship, that went on to influence Wilhelm von Humboldt's plans for the University of Berlin in 1810. Kant argues forcefully that philosophy values the thing that makes the university modern and gives the university its critical function: reason, and the capacity to reason freely (Kant, 1979). Moreover, following categories suggested by Magnus Haavelsrud are also "*an important choice to make*" for the content of peace education:

1. Historic knowledge: what was;
2. Diagnostic knowledge: what is;
3. Predictive knowledge: what will be;
4. Prescriptive knowledge: what ought to be; and
5. Knowledge about tactics and strategy: what can be done to change the situation from what it is to what it ought to be. (Haavelsrud, 2008)

In short, when we are talking about peace education we should remember what Einstein said once: "we can't solve problems at the same level of thinking with which we've created them". So, today's universities must provide a new mindset and a critical outlook to students to solve complex problems challenging us, as summarized by Diamond and others. This must also include a new vision to teach not only bio-diversity but also cultural, ethnic, and religious diversity as assets. Moreover, it should develop student's capacities of negotiation. More importantly, any modern university should also provide inclusive scholarship programs not only for native students but also for international students from different ethnic, cultural, and religious backgrounds. This will give us new space for learning from each other. Scholars and teachers from different cultural and ethnic backgrounds also will be an asset of any peace education. All these can be supported and developed with International Study Programs. In other words, students and academics can visit a foreign country and learn from the first-hand experience.

Therefore, the need for education of peace, to understand different religions, cultures, ethnicities and then engage in dialogue - with other cultures, people, and religions - is even more urgent than in the past, if peaceful co-existence and dialogue are to prevail over confrontations and conflicts besetting humanity as a whole.

In short, as Michael Wessells summarizes, "peace education is the cornerstone of a culture of peace." (Wessells, 1994, p. 43) The creation of such culture of peace is a major responsibility of universities. As Homer said once, "*one generation grows, another dies away*", ours is a new generation who has to discover the language of diversity, dialogue, and peace. What is more important is to make this new language a part of our national curricula through education. Then, we can expect from the next generation the construction of a new world and a better future.

This paper tried to define peace education, its content and scope on the one hand and the role of universities in developing it on the other hand. It argues that universities cannot confine themselves to educate young minds for the global markets and the demand of the economy alone. In other words, to provide education and skills for personal job or livelihood is not enough. Universities must also teach them the courage, ability, and skills to build a more peaceful world and future, where inequalities, environmental problems, violence, and conflicts minimized, if cannot be uprooted.. Eric Hobsbawm told us that:

We live in a world captured, rooted and upturned by the titanic economic and techno-scientific process of the development of capitalism, which has dominated for the past two or three centuries. We know that it cannot go on ad infinitum. The future cannot be a continuation of the past, and there are signs that we have reached a point of historic crisis. The forces generated by the techno-scientific economy are enough to destroy the environment, that is to say, the material foundations of human life... Our world risks both explosion and implosion. It must change... If humanity is to have a recognisable future, it cannot be by prolonging the past or present... The price of failure, that the alternative to a changed society, is darkness.(Hobsbawm, 1994)

Although Hobsbawm offers no cure to respond these challenges, I think, it is a major responsibility of Higher Education to find the cure. Many thinkers, philosophers and prophets, including Confucius, Socrates, Muhammed, (pbuh) Rumi, J.J. Rousseau, Kant, Alfred North Whitehead, Gandhi, and Said Nursi, stressed the importance of education for humanity. Humanization, civilization, and possession of a future are all made possible by education. Above all, education is a fundamental right to which all men and women are entitled. Social development is ensured through high-quality education. Likewise, better health services, greater participation in social activities and enjoyment of fundamental rights are possible through education.

This suggests that education is a matter of survival for any nation in the 21st century. In a world of interconnectedness and interdependence characterized by high technology and enhanced means of communication, education appears to be the most important issue. It is not possible for countries ignoring the importance of education to gain full economic and political independence. In addition, high-quality education and investment in human capital is necessary to enjoy the benefits of the globalization process. Therefore, there is a new role for 21st century universities: to provide a better understanding of our common heritage as human beings and our multicultural societies.

Moreover, universities should also take a leading role in creating a peaceful world. Yes, we know that there are philosophies of power, war, and dominance. To remember, there are many who believe in the survival of fittest as a result of Social Darwinism.

In fact, as Jackson Lears argues compellingly

“positivist assumptions provided the epistemological foundations for Social Darwinism and pop-evolutionary notions of progress, as well as for scientific racism and imperialism. These tendencies coalesced in eugenics, the doctrine that human well-being could be improved and eventually perfected through the selective breeding of the “fit” and the sterilization or elimination of the “unfit.” Every school kid knows about what happened

next: the catastrophic twentieth century. Two world wars, the systematic slaughter of innocents on an unprecedented scale, the proliferation of unimaginably destructive weapons, brushfire wars on the periphery of empire—all these events involved, in various degrees, the application of scientific research to advanced technology. (Lears, 2011)

However, there are also pioneers of a perpetual peace among nations of the world in the East and West. So, promoting a culture of peace and tolerance through education is a major responsibility of 21st century universities.

I do believe that it is time for members of different religions and cultures to learn to come together as partners in peace. Then Rev. Robert H. Schuller, founding pastor of the Crystal Cathedral program, once remarked that “we can move our societies and our world from combatibility to compatibility; from intolerance to tolerance, seeking justice, mercy and compassion for all.”(Schuller, Common Ground) In fact it is an obligation and responsibility we owe to all unborn generations to come. We, here and now, must begin the task of working together as partners for peace.

Today, all concerned humans, - Jewish, Christians, Muslims, Hindu, Buddhist, and humanists- have a responsibility to create a common future for us and our unborn generations. Therefore, peace education and dialogue for a common future is an imperative for all concerned and sensible souls.

French futurist Jacques Attali warned us a few years ago with these words: “It’s today that we decide what the world will be in 2050 and it’s today that we prepare what the world will be in 2100. Depending on how we behave, our children and our grandchildren will live in a livable world or they will live to hate us to death” (Attali, 2006). Today, with this conference and gathering, we are trying to shape a better future for our children.

I conclude with Rumi: “Make peace with the universe. Take joy in it. It will turn to gold. Resurrection will be now. Every moment, a new beauty.”

References:

- Attali, J. (2011) *A Brief History of the Future: A Brave and Controversial Look at the Twenty-First Century*. Arcade Publishing; Reprint edition.
- Bacevich, A. J.(2005) *The New American militarism: how Americans are seduced by war*, New York: Oxford University Press.
- Barber, B. (2001) *Jihad vs. McWorld: Terrorism's Challenge to Democracy* NY: Ballantine Books.
- Diamond, J. (2005) *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, NY: Viking Books.
- Diamond, J. (1997). *Guns, germs, and steel*. New York: Norton.
- Haavelsrud, M. (2008) "Conceptual Perspectives in Peace Education" in *2008 Encyclopedia of Peace Education*, Teachers College, Columbia University. <<http://www.tc.edu/centers/epe/>>
- Harman, C. "The 20th century: an age of extremes or an age of possibilities?", *International Socialism Journal*, Issue 85, Winter 1999. <http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj85/harman.htm>
- Hobsbawm, E.(1994) *The Age of Extremes*, London: Abacus.
- Kant, I. (1979). *The Conflict of the Faculties*. Trans. Mary J. Gregor. New York: Abaris Books,.
- Lears, L. (2011) "Same Old New Atheism: On Sam Harris", *The Nation*, May 16, 2011. <http://www.thenation.com/article/160236/same-old-new-atheism-sam-harris>
- Libresco, A.S., Balantic, J. (edt.) *Peace lessons from Around the World*, HAGUE APPEAL FOR PEACE. <http://www.haguepeace.org/resources/PEACE_LESSONS_FINAL.pdf>
- Quisumbing, L. R. "Citizenship Education for Better World Societies: A Holistic Approach". Paper read at the 8 th UNESCO APEID International Conference on Education, 29 November 2002, Bangkok. <<http://www.humiliationstudies.org/documents/QuisumbingCitizenship.pdf>>
- Reardon, B. (1988). *Comprehensive peace education: Educating for global responsibility*. New York: Teachers College Press.
- Reardon, B. (2011). "Concerns, Cautions and Possibilities for Peace Education for Political Efficacy," in *Critical Peace Education: Difficult Dialogue*, ed. Bryan Wright and Peter Trifonas, Springer.
- Reardon, B. & Snauwaert,T. (2011) "Reflective Pedagogy, Cosmopolitanism, and Critical Peace Education for Political Efficacy: A Discussion of Betty A. Reardon's Assessment of the Field" *Infactis Pax*, Volume 5 Number 1 (2011): 1-14. <<http://www.infactispax.org/volume5dot1/ReardonSnauwaert.pdf>>
- Rousseau, J. J. (1917) *A Lasting Peace Through the Federation of Europe*, Translated by C. E. Vaughan.
- Schuller, Dr. R. H. "Common Ground".

http://www.hourofpower.org/helpforyou/spiritual_detail.cfm?ArticleID=1892

(entered 14 May 2004)

UNESCO. (1974). "Recommendation concerning education for international understanding, co-operation and peace and education relating to human rights and fundamental freedoms". Paris, France: UNESCO. Recommendation adopted by the General Conference of UNESCO at the 18th Session, on 19 November 1974.
<http://www.unesco.org/webworld/peace_library/UNESCO/HRIGHTS/160-173.HTM>

Prof. Dr. Osman Güner*

Barış İnşasının Temel Bir Dinamiği Olarak ‘Müspet Hareket’ Prensibi; Barış İnşasına Duyulan Özlem

Abstract

The Principles of Positive Movement

One of the most important problems of our society today is that of having a lifestyle without peace and safety. Among the factors that threaten social cohesion and peace are the violation of universal values that establish social peace, or accepting the conduct of dispute, conflict and disagreement rather than the culture of dialogue, tolerance and compromise. Since positive language, methods and conduct are not prevalent in the relationships between people who live in the same society or who live in different societies, a peaceful society cannot be established. Spending money for military aims or actual wars, and the socio-economic injustices around the world indicate how the question of peace and justice is under great threat.

In this paper, we will examine the principles of positive movement, which we think of as a universal value which provides a great contribution to the establishment of peaceful society. What is this positive movement and what is its scope? To what extent can positive movement contribute to the establishment of peaceful relations between people and societies? Is it an applicable principle? Are there any examples of it lived out in the past or present day? Most importantly, what are the basic principles of this kind of movement? In this paper, in light of these questions, we will elaborate on the possibilities and limits of this movement.

Positive movement is, first of all, the heritage of our culture, sharing common values with others and doing our best for teaching it to all people. It is also important that, while striving for this noble aim, we avoid criticizing, rejecting, regarding as a stranger, or disapproving of the attitudes of others' ways and matters. The most important foundation of this movement is to show respect to the attitudes of others, not to attack others' values, but to agree on common values and work for common good. In addition to these principles, there are also other values such as showing tolerance in relation to living with others in

* Prof.Dr., Ondokuz Mayıs University, Izmir, Turkey, Email:
guner_osman@hotmail.com

peaceful ways, and to their faiths and practices, approaching them empathetically, working for basic rights and freedoms, striving for establishing socio-economic justice, practicing self-sacrifice, and having a goal concerning the right to live, not blaming anyone, not estranging people, avoiding selfishness and groupings, not being jealous about good and useful work. If these values are held by people and societies in educational settings, it is hoped that this will greatly contribute to establishing social harmony around the world.

Giriş

Hayatında barış ve huzuru arayan insan, her dönemde korkuların, tehditlerin ve şiddet eylemlerinin hedefi olmuştur. Zira savaşlar ve çatışmalar, tarihin ilk dönemlerinden bu güne değin, insanlığın ayrılmaz bir parçasıdır. Yaşadığımız çağın geçmişi nazaran belirgin bir farklılık arz ettiği görülür. Şöyle ki, asrımızda hem bilfiil savaş döneminde, hem de ‘sulh’ dönemi olarak adlandırılan ‘savaş hazırlıkları’ döneminde yaşananlar, geçmişle kıyaslanmayacak ölçüde korkunç boyutlara ulaşmıştır. Bir araştırmaya göre, MÖ. 3 bin yılından bu güne değin yapılan savaşlarda ölen insanların % 73’ünden daha fazlası, 20. yüzyıldaki savaşlarda hayatını kaybetmiştir.¹ Bir başka araştırma sonucuna göre ise, 16-20. yüzyıllar arasındaki 400 yıllık zaman diliminde savaşlar sebebiyle toplam 40 milyon insan öldürülürken, bu sayının sadece 20. yüzyılda 108 milyon olduğu belirtilmektedir.² Dolayısıyla günümüz insanı düne nazaran daha az talihlidir diyebiliriz.

Elbette yaşananlar sadece savaşlardaki can kaybı ve yıkıcı tesirlerden ibaret değildir. Bununla birlikte savaş hazırlıkları için ayrılan ve gün geçtikçe artan kaynak sarfıyatı da akıl almaz boyutlara ulaşmıştır. Bu gün sadece ABD’nin askeri harcamalar için yılda ayırdığı kaynak miktarı 300 milyar dolardır. Bu miktar, dünyadaki pek çok ülkenin gayri safi milli gelirinden daha yüksek bir rakamdır. Yapılan bir araştırmaya göre, gelişmiş ülkeler, 1993 yılı itibariyle dünyada yaşayan 2 milyar insanın bir yıllık gelirine eşit miktarda askeri harcamalar için kaynak ayırmışlardır. Dahası bu gün ortalama ülkelerin gayri safi milli gelirlerinin % 5-6’sını askeri harcamalara ayırdıkları görülür. Bu demektir ki, hâlihazırda muhtemel savaşlar için dakikada 1 milyon 900 bin dolar para harcanmaktadır.³ İşin daha da düşündürücü boyutu, bu harcamalardan en çok etkilenen ülkelerin başında, temel ihtiyaçlarını bile karşılamakta güçlük çeken geri kalmış ülkeler gelmektedir.

Bu askeri harcamalar, ülkeler arasındaki sosyo-ekonomik adaletsizlikleri de doğrudan etkilemektedir. Ekonomik kaynakların kullanımı itibariyle bu gün düne nazaran daha büyük bir adaletsizlik yaşandığı açıktır. Nitekim bu gün gelişmiş bazı ülkelerde kişi başına düşen milli gelir 30 bin dolar iken, bu rakam geri kalmış ülkelerde sadece 355 dolar seviyesindedir. Daha iki asır öncesine kadar, Endüstri Devrimi yaşanmadan önce hayat standartları dünyanın birçok bölgesinde aşağı yukarı aynı düzeyde iken, bu gün bu oran kıyaslanamayacak boyutlara ulaşmıştır. Dünya ölçeğinde bu düzeydeki gelir dağılımı adaletsizliği, insanlığın tabii hayatını tehdit eder hale gelmiştir. Şöyle ki, bu gün açlık ve yetersiz beslenmeden dolayı ölen insanların sayısı, savaşlarda ölen insanlardan daha fazladır. Günümüzde açlık ve kötü beslenme sebebiyle iki günde ölen çocuk sayısı, Hiroşima’ya atılan atom bombalarında ölen insan sayısına eşittir. Dolayısıyla yaşanan savaşlar ve sosyo-ekonomik adaletsizlik, dünya insanlığının hem barış inşasına, hem de

¹ Mustafa Köylü, “Barış Eğitimi ve İslam”, Din Eğitiminde Çağdaş Konular, Dem Yay., İstanbul, 2014, s.203.

² Köylü, “Barış Eğitimi ve İslam”, s.204.

³ Köylü, a.y.

sosyal adaletin tesisine ne denli ihtiyaç hissettiğini göstermektedir. O halde bunu sağlamak mümkün müdür, mümkünse bu nasıl gerçekleşecektir?

Bu tebliğimizde, toplumsal barış ve sosyal adaletin tesisine doğrudan katkı sağlayacak bir prensipten söz etmek istiyoruz. ‘Müspet hareket’ diye ifade ettiğimiz bu prensip, önce ne manaya gelmektedir? Sosyal barışı sağlamada ne ölçüde katkı sağlayacaktır? Müspet hareket prensibini uygulama imkânı var mıdır, geçmişte ve günümüzde uygulanmış mıdır? Müspet hareket prensibi hangi temel dinamikler üzerine kuruludur? İşte bu gibi sorular, bu tebliğ çerçevesinde cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

Müspet Hareket Nedir?

‘Müspet’, kelime anlamı itibariyle, faydalı, isabetli ve doğru olduğu ispat edilmiş, ortaya konulmuş, istifadeye sunulmuş olan demektir. Dolayısıyla duyguda, düşüncede, sözde, tavır ve davranışlarda faydalı olduğu sabit olan her şey bu kelimenin kapsamına girmektedir. ‘Müspet hareket’ ise, her halükarda yapıcı, imar edici, eksiklikleri onarıcı pozitif bir tavır sergilemek; yıkan, yok eden, tahrip eden işlerle meşgul olmamak manasına gelir. Müspet hareketin zıttı ise, menfî harekettir. Menfî, nefyedilmiş, sürgün edilmiş, ortadan kaldırılmış, yok edilmiş manalarına gelmektedir. Müspet olan, barış, dostluk, kardeşlik, anlaşma, uzlaşma, yardımlaşma ve imar iken; menfî ise savaş, düşmanlık, anlaşmazlık, kavga, çatışma ve tahriptir. Kısaca, bütün hayırlar ve güzellikler müspet, bunların zıtları ise menfidir. Müspetler de, menfiler de sayısız denilecek kadar çoktur.

Müspet hareket, düşünce ve fikirden çok aksiyon ve faaliyete özgü bir terimdir. Bunda davranış ve fiilî olana vurgu vardır. Müspet hareket, toplumda asayiş, düzen, emniyet ve güveni sağlamaya yönelik davranış ve faaliyetlerdir. Aynı şekilde insan fıtratına uygun olan, kalbe huzur veren, vicdanın onayladığı ve insanların sevip övgüyle bahsettikleri davranışlar da müspet hareket kapsamındadır. Müspet hareket, bir tepki hareketi değildir. Başkalarına sözlü veya fiilî olarak cevap vermek, misliyle mukabelede bulunmak bu hareketin maksadına uygun değildir.

‘Müspet hareket’ kavramı, Bediüzzaman Said Nursî ve M. Fethullah Gülen’in eserlerinde ve düşünce dünyasında daha özel bir mana kazanmıştır. Bediüzzaman bu kavramdan bahsederken şöyle der: “Bizim vazifemiz, müspet hareket etmektir. Menfî hareket değildir. Hakk’ın rızasına göre iman hizmeti yapmak, fakat ilahî vazifeye karışmamaktır. Bizler toplumda asayiş ve düzeni sağlayacak olan bu müspet iman hizmetinde yaşayacağımız her bir sıkıntıya karşı sabır ve şükürle mükellef kıldık.” O bu tavrının toplumda huzur ve güvenin sağlanmasına matuf olduğunu belirterek, bunun büyük bir fedakârlık gerektirdiğine de şöyle işaret eder: “...Otuz senedir müspet hareket edip menfîliğe bulaşmamak ve kudsî vazifeye karışmamak için (hakkım olduğu halde) bana

karşı yapılan muamelelere hep sabır ve rıza ile mukabele ettim.”⁴

Asrın mütefekkirlerinden Fethullah Gülen Hocaefendi de barış ve asayişin büyük önem taşıdığı günümüz şartlarında, müspet hareket kavramı etrafında inşa edilecek bir barış ortamının her zaman mümkün olacağına vurgu yapmıştır. Ona göre “müspet hareket, insanın, ‘Benim yolum, hizmet metodum güzeldir’ duygu ve düşüncesiyle mesleğinin muhabbetiyle yaşaması ve asla gönlünde başkalarına adavete yer vermemesidir.” Dolayısıyla kendi takip ettiği yaşantı tarzına ve benimsediği mesleğine bağlılığını canlı tutup, onun sevgisini başka gönüllere duyurmak yerine, başkalarının yolunu tahrip etmekle meşgul olan bir insan, müspet değil menfi hareket ediyor demektir. Bu kimse günah işliyor, başkalarına düşmanlıkla yaşıyor ve haddizatında kendi mesleğine zarar veriyor demektir.⁵

Müspet hareket kavramının banisi ve takipçisi olan bu iki mütefekkir, bu hareket tarzının hangi çerçeve ve hedefler etrafında örgüldüğüne dair de açıklamalar yapmışlardır. Üstad Bediüzzaman’ın kullandığı kavramlar ve tespitleri çerçevesinde müspet hareketin kavlı-i leyin, sabır, tahammül, müsamaha ve şefkat gibi kavramlara istinat ettiği görülürken, Gülen’in bunlara yeni bazı açılımlar kazandırdığı ve bunlara ilaveten ‘yaşatma ideali, beklentisizlik, adanmış ruhlar, mesuliyet ahlakı, konuma saygı, vicdan genişliği, ilâ-yı kelimetullah, kalplerin sultanlığı, sulh adacığı, muhabbet fedaileri, yeryüzü mirasçıları ve cemaat enaniyeti’ gibi kavramları da bunlara dâhil ettiği görülür.

Müspet Hareketin Temel Dinamikleri

Ferdî ve toplumsal hayatın barış ekseninde seyredebilmesi için müspet hareket tarzının ne kadar elzem olduğu muhakkaktır. Zira bu hareket tarzı, kavga, çatışma, bedbinlik ve toplumu gerginliğe sevk edebilecek her türlü tavır ve davranıştan kaçınmayı esas alır. Dahiyane vasf ve kabiliyetleri olan bir insan, toplumla uyumlu bir ilişkiye girmedikçe, ondan istifade etmek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla müspet hareketin en temel esası, toplumla barışık bir ideal insan portresine dayalı olmasıdır.

Müspet hareketi ayakta tutan temel esaslar nelerdir? Kısa ve öz olarak ifade etmek gerekirse, fertlerin ve toplumların insanlığın geleceğine dair mefkûrelerini ‘yaratılanı Yaratan’dan ötürü sevmek’ anlayışıyla ilmek ilmek dokumaları, *muhabbet ve kardeşlik* hissiyatını iradî boyutuyla hayata taşımaları, dünyanın cazibesine kapılarak sadece kendi yaşantısını değil *başkalarını yaşatarak* hakka tercüman olmaya çalışmaları ve *fedakârlık* hislerini hep canlı tutmaları, yapılan iyilik ve güzellikleri kazandırma girişimlerinde Hakk’ın hatırı ve rızasından başka bir *beklentiye girmemeleri* ve *adanmışlık* duygusuyla yaşamaları, başkalarıyla birlikte yaşamanın *konuma saygılı* ve *müsamahalı* olmayı gerektiğini bilmeleri, meslek ve meşrebinin muhabbetiyle yaşarken bunu *cemaat enaniyeti* boyutuna taşımamayı ve hep *empatili* olmayı hedeflemeleri, kullandıkları dil ve üslubu

⁴ Bediüzzaman Said Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, Şahdamar yay., İstanbul, 2007, II/221 (Sadeleştirerek).

⁵ M.Fethullah Gülen, *Kendi İklimiz (Prizma-5)*, Nil Yay., İzmir, 2007, s.218.

azamî itina göstererek seçmeleri, kırmamayı, incinse de incitmemeyi ve *kavl-i leyin bir üşlubu* tercih etmeleri, düşünce ve aksiyonlarını gerçekleştirirken *radikallikten ve şiddet* eğilimli olmaktan kaçınmaları müspet hareket adına esas alınması gereken en temel ilkelerdir. Bu ilkeleri ana çizgileri etrafında açıklamak istiyoruz.

1) Muhabbet Fedaisi Olmak

Muhabbet; sevgi, kalbî alâka, herhangi bir şeye veya herhangi birine düşkünlük manalarına gelir. Kâinatın mayası ve insan yaratılışındaki en büyük hikmet, muhabbetir. Muhabbet, kâinatın varlık sebebidir. İnsan, kâinat ağacının hem çekirdeği, hem bütün özelliklerini kendinde barındıran meyvesi olmakla, kâinatı kuşatacak bir muhabbet, bu meyvenin çekirdeği olan kalbine yerleştirilmiştir. Haddizatında din de muhabbetir; muhabbet temeline kuruludur. Sevgi öyle bir iksirdir ki, Allah, insanları birbirine bağlama konusunda sevgiden daha güçlü bir irtibat unsuru, bir zincir yaratmamıştır. Aslında dünya, köhne bir harabeden ibarettir, onu taptaze ve canlı kılan sevgidir. Sevginin otağı sayılan gönül onun sayesinde kıymetler üstü kıymete ulaşmıştır. Tarih şahittir ki, sevgi ve muhabbet sancağının dalgalandığı kaleler, kan dökülmeden fethedilmişlerdir.⁶

Barış inşasının temelinde de muhabbet ve sevgiyle insanları kucaklamak vardır. Dünyaya barış getirmeyi hedefleyenler, öncelikle kendilerini düzeltmeli; içlerini kinden, nefretten, kıskançlıktan; dışlarını da her türlü uygunsuz davranışlardan temiz tutmalıdırlar ki çevreye güzel bir örnek teşkil edebilsinler. Kendi içini kontrol edememiş, nefsiyle savaşamamış, duygu âlemini fethedememiş kimselerin etraflarına gönderecekleri mesajlar, ne kadar parlak olursa olsun, ruhlarda heyecan uyaramayacak, uyarsa da sürekli bir tesir bırakamayacaktır. Dolayısıyla geleceğin aydınlık ve mesut dünyalarını ancak muhabbetle şahlanmış sevgi kahramanları, muhabbet fedaileri inşa edecektir.⁷

Asrın büyük mütefekkirî Üstad Bediüzzaman “Biz muhabbet fedaileriyiz, husumete vaktimiz yoktur” der.⁸ Bu prensip, İslam dininin herkes için çok önemli gördüğü bir düsturdur. Bugün buna her ne kadar farklı kültürler sahip çıkıyor olsa da, sevgi ve muhabbetin hakikî sahipleri yine İslam’ın özündeki sevgiyi keşfedip yaşayanlar ve gösterenlerdir. İnsanı sevmenin aşkın boyutundan bahseden Gülen’in de haklı olarak belirttiği gibi, ‘Gelecek asır, sevgi ve diyalogun neşv ü nema bulduğu bir muhabbet asrı olacaktır. Düşmanlıklar büyük ekseriyetle yok edilecek ve her taraf sevgi ve hoşgörüyle tüllenecektir. Hususiyle dünyanın globalleştiği bir dönemde bunun gerçekleşmesi hiç de uzak bir ihtimal değildir.’⁹

Bu gün binbir fenalığın kol gezdiği savaşa, kavga ve çatışmalara odaklanmış dünyamızda, her zaman temiz kalabilmiş, güzellik ve cazibesini her daim koruyabilmiş bir

⁶ Gülen, *Işığın Görüldüğü Ufuk (Çağ ve Nesil-7)*, Nil Yay., İzmir, 2010, s.47.

⁷ Gülen, *Ölçü veya Yoldaki Işıklar*, Nil Yay., İzmir, 2007, s.230.

⁸ Bediüzzaman, *Tarihçe-i Hayat*, Şahdamar Yay., İstanbul, 2007, s.54.

⁹ Gülen, *Fasıldan Fasıla-2*, Nil Yay., İzmir, 2007, s. 157.

şey varsa o da sevgidir. Dünyada hiçbir millet ve hiçbir toplumda ondan daha gerçek ve daha kalıcı bir şey yoktur. Sevginin kapıları her zaman bütün olumsuzluklara kapalıdır. Bugüne kadar, bütünüyle kine, nefrete ve düşmanlığa kilitlenmiş insanlardan başkası da ona karşı koymayı, onunla savaşmayı düşünmemiştir. Esasen bu gibi sevgiden mahrum ruhlarla başa çıkmanın yegâne iksiri de yine sevgidir. Dünyevî zenginliklerin tesir alanının dışında nice problemler vardır ki, sevginin büyüğü anahtarından başka hiçbir şeyle çözülememiştir. Şu bir gerçektir ki, dünyada hiçbir değer, sevgiye karşı koyması ve onunla rekabet edebilmesi mümkün değildir. Bugüne kadar şeytanın en tehlikeli oyunlarını boşa çıkaran bir büyü varsa o da sevgidir. Tarihte Peygamberler; firavun ve nemrutların azgınlık ve öfke ateşlerini hep sevginin o büyüğü atmosferinde söndürmüşlerdir.¹⁰

İnsanın insanları sevip çevresine alâka duyması, hatta bütün varlığı şefkatle kucaklayabilmesi, kendisiyle barışık olmasına, kendi mahiyetini keşfedip Yaraticısıyla olan münasebetini duymasına bağlıdır. Peygamber beyanı olarak nakledilen “*Mü'min mü'minin aynasıdır*”¹¹ sözünü, daha da genişletip “insan insanın aynasıdır” şeklindeki ifadeyi bu bağlamda değerlendirebiliriz. İşte bu inceliği sezebilen bir insan, tıpkı Mevlânâ gibi, “Gel, gel aramıza katıl; biz Hakk’a gönül vermiş aşk insanlarıyız! Gel gel bize katıl da sevgi kapısından içeriye giriver ve evimizde bizimle beraber otur... Gel birbirimizle içten konuşalım.. (gönüllerimizle sarmaş-dolaş olalım da) kulaklardan, gözlerden gizli konuşalım... Güller gibi dudaksız ve sessiz gülüşelim.. Tıpkı düşünce gibi dudaksız-dilsiz görüşelim.. Mademki hepimiz biriz, birbirimize dilsiz-dudaksız gönülden seslenelim.. Mademki ellerimiz kenetli, gel bu halden bahisler açalım; El-ayak, gönül hareketlerini daha iyi anlar, öyle ise gel dilimizi tatalım, titreyen gönüllerimizle konuşalım..”¹² der ve bir muhabbet fedaisi gibi gönül dilinden beşer ufkuna nameler sunar.

2) Yaşatma İdeali (Fedakârlık)

Fedakârlık, insanın nefsi, malı, onuru hatta izzeti adına bir kısım şeylerden vazgeçmesi, onları daha ulvî ve yüce hakikatlere feda etmesi demektir. Müspet hareket de, toplum ve insanlık adına kendi yaşama zevklerinden fedakârlık yapan, bir anlamda başkaları için yaşayan ideal insan modelini esas alır. Ancak böylesi bir insan, her alanda müspet hareketi esas alıp geliştirebilir. Bu toplumsal modeli temel alan Gülen’e göre de, barışa odaklanmış insanlar için fedakârlık ve diğergâmlık vazgeçilmez bir esastır: “İnsanları aydınlatma yolunda koşanlar, hep onların saadetleri için çırpınıp duranlar, hayatın çeşitli uçurumlarında onlara el uzatanlar, kendilerini idrak etmiş öyle yüce ruhlardır ki, bunlar, içinde yaşadıkları cemiyetin koruyucu melekleri gibi, toplumu saran musibetlerle pençeleşir, fırtınaları göğüsler, yangınların üzerine yürür ve muhtemel sarsıntılar karşısında

¹⁰ Gülen, *Kalbin Solukları*, Nil Yay., İstanbul, 2009, s. 81.

¹¹ *Ebü Dâvud*, Edeb 49; *Tirmizî*, Birr 18.

¹² Mevlânâ Celâledin Rûmî, *Divân-ı Kebîr*,

daima tetikte bekler dururlar.”¹³

Müspet hareketin en önemli unsurlarından biri de, ‘yaşatma zevkiyle yaşamaktan vazgeçme’ anlamına gelen diğergâmlıktır. Fedakârlık, hasbîlik ve diğergâmlık duyguları ile gönlü dopdolu olan fertler ve böyle fertlerden oluşan bir topluluk meydana gelmedikçe, bir toplumun ve milletin ciddî manada dirilmesi mümkün değildir. Tarihte hayatlarını yaşatmaya adanmış kutsiler, hep bu hasbîlik ve fedakârlık sebebiyle ayakta kalmış, dirilik soluklamışlardır. Nitekim asr-ı saadette yaşanan hayatın en diriltici yönünün de bu haslet olduğu görülür. Allah Resûlü (sas) dünya malı adına geride bir şey bırakmadığı gibi, Hz. Ebu Bekir’in de, vefatında taksim edilecek mirası yoktur. Hz. Ömer ise, vefatına sebep olan hançer darbesini aldığı zaman, ‘bakın bakalım, malım borcumu ödeyecek mi? Ödemezse Adiyy oğullarından, onlarda da yoksa Kureys’ten borç alıp ödeyin’ vasiyetinde bulunmuştu.¹⁴

Dolayısıyla insanın Hakk katındaki yüceliği, mefkûresi uğruna gösterdiği gayret ve himmetinin yüceliğiyle ölçülür. Himmet yüceliğinin en bariz emaresi ise, insanın, başkalarının mutluluğu adına şahsî haz ve zevklerinden fedakârlıkta bulunmasıdır. Toplumun huzur ve selâmeti uğruna, haysiyet ve şerefini ayaklar altına almak, hatta haykırmayı gereken yerlerde dahi öfkesini yutarak dayanmasını bilmek, şahsî saadetinin konu olduğu her yerde isteklerine mani olmaktan daha büyük bir fedakârlık tasavvur edilemez. Hakkın hatırını âli bilerek şahsına ait maddi manevî kazanımlarından vazgeçip cemiyet hesabına kazanılacak olan neticelere odaklanmak barışın ikame edilmesi adına muhteşem bir ruh yüceliğidir.

Fedakârlık ve diğergâmlık hissiyatını en yüksek seviyede temsil eden ruhların gerçek manada diriltici soluklara sahip olacağı vurgusunu yapan Fethullah Gülen’e göre de, “Sadece kendini düşünen, ya hiç insan değildir veya eksik bir varlıktır. Gerçek insanlığa giden yol, başkalarını düşünürken gerektiğinde kendini ihmal etmekten geçer. İnsan, kendi ayıpları karşısında savcı, başkalarının kusurları karşısında da, onlar hesabına avukat olmalıdır. Olgun insan ve gerçek dost, Cehennem’den çıkışta ve Cennet’e girişte bile ‘buyurun’ demesini bilendir. Hakikî insan, şartlar ne olursa olsun, kendi kovasına süt sağarken, başkalarının kovasını da boş bırakmaz.”¹⁵

Yüce bir hedefe odaklanmış insan, bu uğurda ne kadar fedakârlık yaparsa yapsın, onun yaptığı bu fedakârlıklar akıl ve mantık ölçülerine aykırı değildir. Bu konuda ölçünün nasıl olması gerektiğine işaret sadedinde saadet asrından Hasan-ı Basrî’nin sahabe hakkında söylediklerine kulak vermek gerekir. O diyor ki: “Siz ashabı görseydiniz onlara ‘deli’ derdiniz. Onlar da sizi görseydi ‘Bunlar Müslüman mı?’ diye tereddüt yaşarlardı.”¹⁶ Dolayısıyla bizim düşünce dünyamıza göre bu fedakârlık anlayışı gayet tabiidir ve buna göre akıllı insan, hak yolunda her şeyini vermeye amade olan insandır.

¹³ Gülen, *Ölçü veya Yoldaki Işıklar*, s.230.

¹⁴ Gülen, *İkindi yağmurları (Kırık Testi-5)*, Nil Yay., İstanbul, 2010, s. 334.

¹⁵ Gülen, *Ölçü veya Yoldaki Işıklar*, s.136.

¹⁶ Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, II/152.

3) Beklentisizlik ve Adanmışlık

Müspet hareket anlayışının bir başka temel dinamiği de yapılan faaliyetler ve fedakârlıklar karşısında herhangi bir beklentiye girmemek, bir ücret istememek, karşılığını sadece Allah'tan beklemektir. Beklentisizlik, Peygamberlik yolunun bir şiarıdır. Hakkın başkalarına da ulaştırılması için çok çalışma, sürekli koşturma, sa'yu gayret gösterme, zahmet çekip meşakkatlere katlanma, hayatı değersiz görüp ötelere odaklanma fakat bütün bunlara bedel hiçbir şey istememe, Peygamberlik mesleğinin en temel hususiyetidir. Kur'an-ı Kerim'de bu husustan bahsedilirken, peygamberler tek tek sayılarak her birinin hep aynı cümleyi tekrar ettikleri ve aslında bu sözün bütün peygamberlere has aynı duygu ve düşüncüyü yansıttığı ifade edilmektedir. Hepsinden yükselen ses, *"Bu hizmetten dolayı sizden hiçbir ücret istemiyorum. Benim ücretimi verecek olan ancak Rabbülâlemin'dir"*¹⁷ sadâsı olmuştur. Resûlû Ekrem'e (sas), *"De ki: Sizden bu hizmetim için hiçbir ücret istemiyorum, malınız sizin olsun! Benim ücretim yalnız Allah'a aittir ve O, her şeye şahittir."*¹⁸ buyrulurken de, nübüvvetin bu ulvî yönü nazara verilmiştir.

Dolayısıyla müspet hareket insanı, adanmışlık hissiyatıyla yaptığı kudsî vazife karşılığında hiçbir ücret talep etmez. Böylesi bir ücret beklentisine girmek, ister maddî isterse manevî olsun, mutlak surette işin ihlâs ve samimiyetine gölge düşürür. Samimiyetle yapılmayan işin de başkaları üzerinde tesir icra etmesi çoğu zaman imkânsızdır. Üstad Bediüzzaman, sırf bu sebepten dolayı etrafında kendisine destek olan en yakın dostlarından bile hediye kabul etmemiş, bunun sebebini açıklarken de Peygamber mesleğine vurgu yapmıştır. Konuyla alakalı olarak Yâsîn suresinde anlatılan ve beklentisizliğe dikkat çekilen hadiseyi yâd eder: Hz. Mesih'in havarilerinin hapsedildiğini duyan Habib-i Neccar adlı bir şahıs koşarak Elçi'nin yanına gelir ve ilgililere hitaben, *"Kendileri hidayette olan ve sizden de hiçbir ücret istemeyen bu insanlara uyun"*¹⁹ der. Kur'ân bu âyetle, kendisini mefkûresine adanmış bir temsil insanının iki temel özelliğini nazara vermektedir: Birincisi, tebliğcinin önce kendisinin doğru yolda olması; ikincisi ise, yaptığı vazife karşılığında kimseden bir şey istememesidir.²⁰

Toplunun ıslahı, huzur ve sükûnu gibi yüce bir gayeye odaklanmış müspet hareket insanı, peygamberane bir görev yaptığını unutmamalıdır. Bu vazifeyi peygamberler ve her devirde onların mesleğini temsil edenler ücretsiz yapmışlardır. Öyleyse, bu yolun yolcularına da külfet ve hizmet anında öne çıkıp çalışmak, ücret ve maddî-manevî hazlardan istifade anlarında en geride durup kendini unutturmak icap eder. Zira böylesi yüce bir mesleğin esası durumundaki şefkat de bunu gerektirir; şefkate hiçbir karşılık beklememek esastır. Üstad Bediüzzaman da, *"Bu dünya, hizmet yurdu; ücret ve mükâfat alma yeri değildir. Buradaki faaliyetlerin ve hizmetlerin ücretleri berzahta ve ahirettedir;*

¹⁷ Şuarâ, 26/109,127,145,164,180.

¹⁸ Sebe', 34/47.

¹⁹ Yâsîn, 36/21.

²⁰ Gülen, *İkindi yağmurları (Kırık Testi-5)*, s.80.

onlar ancak orada meyve verir” der.²¹ Öyleyse, ahirette meyve verecek amellerin neticelerini dünyada istememek gerektir. Eğer burada verilirse, o zaman da, memnun olarak değil, mahzunane ve temkinle kabul edilmelidir. Çünkü Cennetin meyvelerini, bu dünyada fânî bir surette yemek, akıl kârı değildir. Hatta keşif, keramet ve ruhanî zevkler de bir çeşit ücettir. Bunlar da beklenmemeli, istemeden verilince de gizlenmeli; gurur ve kibre değil şükür ve ubudiyette derinleşmeye vesile edilmelidir.²²

4) Dil ve Üslup Nezaheti (Kavl-i Leyyin)

Müspet hareket tarzının en temel prensiplerinden biri de, nezaketli, yumuşak, şefkatli, kin ve nefret barındırmayan, ötekileştirmeyen, nezih bir dil ve üsluba sahip olmaktır. Dil, insana bahşedilmiş hem en büyük nimetlerden, hem de potansiyel olarak insanın en büyük kayıp vasıtasıdır. Dil, bazen rahmet, bazen de bela ve musibettir. İyiye, doğruya, barış ve huzura hizmet için kullanıldığı sürece, insanı yücelten, yükselten, beşerî kemâlâta çıkaran bir uzuvdur; ancak şerre açık olduğu takdirde de, batıran, alçaltan ve sefil bir duruma düşüren bir organdır. Dilin kullanımı, aynı zamanda üslubu da belirleyici bir husustur. Düşünce, söz, beyan, tavır ve davranışta belli disiplinlere bağlı olarak takip edilen yol, metod ve tarz demek olan üslûp, meselelerin zamana, şartlara, muhatap ve konjonktüre göre nasıl ve ne şekilde icra ve ifade edilmesi gerekiyorsa, ona göre icra ve ifade edilmesidir. Dolayısıyla üslûp, sadece sözle maksadı beyan için ortaya konan usûl ve tarz demek değil; aksine insanın her hâl, duruş ve hareketindeki yaklaşım tarzı ve eda keyfiyetini ihtiva eden kapsamlı, çok boyutlu ve çok yönlü bir mefhumdur.²³

Toplumsal barışa hizmet edecek bir tavrın ne kadar müspet bir dil ve üsluba muhtaç olduğu açıktır. İnsanlar, genelde maksadını rahat ifade etmekte, güzel konuşmaktadır. Ancak dil ve üslubun barışa katkı sağlayabilmesi için herkesçe kabul görecektir evrensel bir yaklaşımı esas alması gerekir. Bu ise belli prensiplerin öne çıkartılmasını; münakaşa konusu olabilecek, yadırganıp yanlış anlaşılacak hususların söz konusu edilmemesini lüzumlu kılmaktadır. Elbette ki bu, farklı görünüp kendini farklı ifade ederek insanları aldatmak demek değildir. Belki başkalarının farklılığına değer verme, kendi farklılıkları içinde onları kabullenme ve o kabul ve saygı içinde farklılıklara göre davranma, meseleleri öyle bir eda ve üslupla ortaya koyma demektir.

Kendi çağında barışın sesi ve soluğu olmuş, günümüzde de hâlâ yankısı devam eden büyük düşünür Hz. Mevlâna'nın hayatı ve tavırları konumuz açısından güzel misallerle doludur. Asırlardır sinelere hakkın diriltici soluklarını üfleyen Mevlâna, kucaklayıcı bir dil ve üslûp insanıdır. Yunus Emre de, aynı yolun yolcusu olarak “Dövene elsiz, sövene

²¹ Bediüzzaman, *Mektûbât (Yirmi Dokuzuncu Mektup)*, Şahdamar Yay., İstanbul, 2007, s.507 (Sadeleştirerek).

²² Gülen, *İkinci yağmurları (Kırık Testi-5)*, s.85-86.

²³ Gülen, *Kalp İbresi (Kırık Testi-9)*, s.174.

dilsiz ve kalb kırana karşı da gönülsüz yaşama” üslubunu tercih etmiştir. Asrın mütefekkirî Üstad Bediüzzaman da bu hususa şöyle işaret eder: “Risale-i Nur’un mesleği, nezihane, nazikâne, kavl-i leyindir.”²⁴ Bu büyük zatlar, böylesi hâl ve tavırların referansını İslâmî esas ve disiplinlerden almıştır. Zira İslâm, “*kötülükleri iyilikle savmayı*”,²⁵ hak ve hakikate davet için firavunun karşısına çıkıldığında dahi kavl-i leyyin (yumuşak söz ve hal) yolunu emir ve tavsiye etmektedir. Allah (c.c.) Hz. Musa’ya (a.s.) hitaben: “*Ona yumuşak söz söyle, belki düşünür ve ürperir.*”²⁶ diyor. Bu demektir ki, muhatap, insanlara yıllarca kan kusturan zalim Firavun bile olsa, mesajın hedefe ulaşabilmesi için yumuşak söz ve tatlı dille ifade etmek gerekir. Çünkü maksat, intikam almak değil, insanları doğruya davet etmek, kurtuluşa çağırmaktır. O halde, muhatap kim olursa olsun, müspet hareket için yumuşaklık ve müsâmahe vazgeçilmez şartlardır.

Dil ve üslubun itina ile seçilmesi gerektiğine dair bu hakikati şahıslar planında ele aldığımız gibi, devletler planında da ele alabiliriz. Meselâ Amerika, İngiltere ve Almanya gibi ülkelerden bahsederken, yeterince özen göstermeden sert bir üslup kullanmış olabiliriz. Ancak şunu hiçbir zaman hatırdan çıkarmamak gerekir ki, ileride oralara kadar gidip Amerikalılarla, İngilizlerle, Almanlarla diyalog kurmak veya bazı gerçekleri anlatmak, bazen de dinî duygu ve düşünceleri aktarmak gibi bir müspet hareket planı varsa, daha bugünden sertliği bir tarafa bırakıp, kullanılacak üslubu iyi tespit etmek gerekir.²⁷ İşte, müspet tavra kilitlenmiş bir hakikat eri, kullandığı dil, beyan ve üslubun tesirini mutlaka göz önünde bulundurmalı, daima dilin yapıcı ve pozitif yanını kullanmalı, sarıcı ve onarıcı tarafında yer almalı, yıkıcı, menfî ve kırıcı yanında olmamalıdır. Dolayısıyla müspet hareket için öncelikle bunları temel bir disiplin olarak benimsemek ve sonra da iradî olarak öyle davranmaya çalışmak gerekir.

5) Konuma Saygı (Müsamaha)

Müspet hareket tarzı, etnik, dinî ve kültürel farklılıkları kavga ve çatışma sebebi olarak görmeden birlikte yaşayabilmenin en mümkün yolunun ‘konuma saygı’ prensibinden geçtiğini kabul etmektir. İnsanlık âlemine, ‘*Bütün insanlar Âdem’in çocuklarıdır; Âdem de topraktandır*’²⁸ anlayışıyla yaklaşıldığında, farklı dinî ve kültürel kimliklerin karşılıklı hak ve yükümlülüklerine dair müspet ontolojik bir tanımlama da yapılmış olmaktadır. Buna göre insanlar, Hz. Ali’nin deyimiyle, ‘ya dinde kardeşlerimizdir, ya da yaratılıştan hem cinslerimizdir.’ Bu anlayışın temelinde, ‘Allah’ın (cc) ahlakıyla ahlaklanmak’²⁹ gibi ilahî bir terbiye ölçüsü vardır. Allah’ın af ve mağfireti

²⁴ Bediüzzaman, *Lem’alar Yirmi Üçüncü Lem’a*, s.220.

²⁵ Bkz. Ra’d, 13/22; Kasas, 28/54.

²⁶ Taha, 20/44.

²⁷ Gülen, *Prizma-I*, Nil Yay., İzmir, 2010, s.40.

²⁸ *Ebu Dâvud*, Edeb 120.

²⁹ Mansûr Ali Nâsîf, *et-Tâcu’l-Câmi’*, I/3.

o denli engindir ki, kullarının yaptığı bütün nankörlüklere, inkârcılıklarına rağmen ‘*Rahmetim her şeyi kuşatmıştır*’³⁰ fermanıyla hiçbir ayırım yapmadan onları rahmetiyle yaşatmaya, nimetlerini bahşetmeye devam etmektedir. Aynı anlayışla Allah Resûlü’nün (sas) Medine’ye hicretten sonra Yahudileri de içine alacak şekilde Medine halkı arasında yaptığı hukukî ve içtimaî mukavele de, bu hususta O’nun engin müsamahasını gösteren kıymetli bir belgedir.

Resûlü Ekrem (sas) insanları kendi konumlarında görüp değer atfetmenin ve saygıyla yaklaşmanın en güzel örneklerini sergilemiştir. Nitekim O, bir gün Medine’de yoldan bir Yahudi cenazesi geçtiği sırada ayağa kalkar. O esnada yanında bulunan bir sahabinin ‘Ey Allah’ın Resulü, o Yahudi cenazesidir.’ demesine rağmen, hiç tavrını bozmadan, ‘Ama o da bir insan!’ diye cevap verir.³¹ Bununla birlikte Allah Resulü, İslâm’a sığınan hemen herkese iyi davranmış, onlara ikramda bulunmuş ve zimmet akdini kabul edenleri, hukukta Müslümanlarla bir tutmuş, her fırsatta, âlemlere rahmet olduğunu³² onlara da hissettirmiştir. Davet ettiklerinde davetlerine icabet etmiş³³ ve hastalarına ziyarette bulunmuştur. Gayr-i Müslimlerden borç para almış, onlara rehin vermiş³⁴, onlarla ticaret yapmış ve Müslümanların himayesi altında bulunanlar asla zillet yaşatmamıştır. “*Zimmîye eziyet eden, benden değildir.*”³⁵ buyurarak zimmî hukukunu en ulaşılmaz seviyeye çıkarmış ve “*Ahd-u zimmetimizde bulunan birisini öldüren, Cennet’in kokusunu duymaz.*”³⁶ fermanıyla hayatını Müslümanların içinde geçiren zimmîlere yapılan eziyetin Cennet’ten mahrumiyete sebep olacağı ikazında bulunmuştur. O, bu tavrıyla geçmişten günümüze hiçbir hukukî sistemin, hiçbir hümanist düşüncenin ulaşamadığı ve ulaşamayacağı en yüksek insanî değerler zirvesini göstermiştir.

Dünden bu güne bu medeniyetin düşünce kotlarını taşıyan milletler, kendileri gibi inanmayan ve yaşamayanları ötekileştirmemiş, hep müsamaha göstermiş, hoşgörü ve empatili olmanın eşsiz örneklerini sergilemişlerdir. Kusurlara göz yumma, farklılıklara saygı gösterme, affedilebilecek şeyleri affetme, hak ihlali karşısında bile insanî değerlere saygılı kalarak ‘ihkâk-ı hak’ etmeye çalışmama, paylaşılması imkânsız en kaba düşünceler karşısında dahi kavî-î leyin üslubunu muhafaza etme enginliğinde bir müsamaha anlayışı önemli bir ruh disiplini. ³⁷ Burada kastedilen hoşgörü, başkalarının tesirine girerek onlara iltihak etmek değil, başkalarını kendi konumlarında kabul ederek, onlarla sulh ekseninde geçinmesini bilmektir. Bu bir zarurettir, çünkü farklı duygu ve düşüncelere mensup insanlar, ya birbirleriyle uzlaşarak geçinebilmenin yollarını arayacak, ya da birbirlerine girip sürekli kavgaya edeceklerdir. Oysa her dönemde birbirinden farklı düşünen insanlar

³⁰ A’râf, 7/156.

³¹ Nesâî, Cenâiz 46.

³² Enbiyâ sûresi, 21/107.

³³ Buhârî, Cizye 7, Tıb 55; Ebû Dâvûd, Diyât 6.

³⁴ Buhârî, Rehin 2, Büyû’ 14; Müslim, Mûsâkât 124.

³⁵ Bkz. Münâvî, Feyzu’l-kadîr, 6/19; Aclûnî, Keşfu’l-hafâ, 2/342.

³⁶ Buhârî, Diyât 29.

³⁷ Gülen, Yeşeren Düşünceler (Çağ ve Nesil-6), s.29.

olmuştur ve olacaktır da. Aslolan bu farklılıklar arasında fasl-ı müştereklerde buluşarak uzlaşma yollarını aramaktır.

Burada şunu da belirtmeliyiz ki, insanlardan saygı görmenin ve değer ölçülerinden onları da faydalandırmanın tek yolu onların anlayışlarına, hissiyatlarına ve değer attettikleri hususlara saygılı olmaktır. Bizler bu saygıyı ortaya koyar ve başkalarının değerlerine saygılı olursak, onlar da saygıyla mukabelede bulunur ve değerlerimize karşı saygılı davranırlar. Şayet, biz aslı esaslı olmayan uydurma sözlerle karalamaya kalkar ve insanları sürekli zan altında tutarsak, onları hem saygısızlığa zorlamış, hem de kendi değerlerimizden mahrum bırakmış oluruz. Biz onlara karşı belli ölçüde açılmaz, muvakkaten dahi olsa kendimizi onların yerine koymaz ve duygularını idrak etmeye çalışmazsak, onlara kendimize doğru bir adım dahi attıramayız. İnsanî değerler çerçevesinde, dünya barışı adına birbirimizden istifade etmemiz, birbirinize yardımcı olmamız ve yaşanılır bir dünya kurmamız, muhataplarımıza karşı anlayış göstermemize ve biraz empatili olmamıza bağlıdır. Bu husus, hem birlikte yaşadığımız insanlarla, hem de farklı inanç ve kültürlerle mensup insanlarla anlaşip uzlaşabilme zaviyesinden fevkalade geçerli ve çok önemlidir.³⁸

6) Cemaat Enaniyetinden Kaçınma (Empati)

İnsanların bir arada barış ve uzlaşi içerisinde yaşamalarının bir başka temel dinamiği de, üstünlük tutkusu ve enaniyet duygularından sıyrılıp kendisini başkasının yerine koyabilme, empati kurabilme erdemine sahip olabilmektir. Dolayısıyla kendimizi başkasının yerine koyup, o, nelerden hoşlanıyorlarsa, aynı şeylerden bizim de hoşnut olacağımızı düşünmek yani empati yaparak muhatabımızı anlamaya çalışmak müspet hareket tarzı için büyük önem arz eder. Bu yaklaşımın temelini, İslam'ın engin şefkat ve muhabbet eksenli ahlak anlayışında görmekteyiz. Bu ahlâk anlayışında, günümüz modern ahlâk anlayışlarında olduğu gibi, 'öteki' yoktur; kardeşlik ve empati vardır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de bu anlayış vasıflandırılırken *'taşları birbirine kenetlenmiş bir bina'*³⁹ benzetmesiyle ifade edilmiş, bir hadis-i şerifte ise, *'tek bir vücudun birbirleriyle uyum içindeki uzuvları'*⁴⁰ olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Kur'an'da îsâr ufkuna işaret eden *"Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile, (kardeşlerini) kendilerine tercih ederler"*⁴¹ âyeti de kendisini başkasının yerine koymanın bir başka buudunu beyan etmektedir. Allah Resulünün *"Kendin için istediğini, kardeşin için istemedikçe (kâmil) mü'min olamazsın"*⁴² buyruğu da, bu güzel hasletin herkeste olması gerektiğine işaret etmektedir.

Kendini başkasının yerine koyabilecek kadar civanmertlik ve diğergamlık hasletinin yanında, bir de kendinden başka kimseyi düşünmeyen, sadece kendisi için yaşayan hodbin,

³⁸ Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi-8)*, s.29-30.

³⁹ Saf, 61/4.

⁴⁰ *Buharî*, Edeb 27; *Müslim*, Birr 66.

⁴¹ Haşr, 59/9.

⁴² *Buharî*, İman 7; *Müslim*, İman 71.

egoist ve gurur abidesi şahsiyetler de vardır ki, bu kişiler müspet hareketi hazmedemeyen, başkalarıyla sulh içinde yaşama sorumluluğu taşımayan bir kişilik özelliği sergilerler. Bunların taşıdığı enaniyet hasleti, kendine düşkünlük, sadece kendini düşünme, her işini kendi şahsî çıkarlarına bağlı götürme, her faaliyetini bencillik mülahazasına bağlama gibi bir ruh hastalığının unvanıdır. Bu tipler, kendi heva ve heveslerine öylesine kilitlidirler ki, kendilerinden başkasını görmez, kendi hayalleri dışında hiçbir şey bilmez, kimseyi sevmez ve hayırla da yâd etmezler. Kendilerini insanî fazilet ve meziyetlerin merkezine oturttukları için her karşı müdahale hissiyle gergin ve kavgaya hazır bir hâlleri vardır. Ayrıca bunlar arasında kendine âşık ve taparcasına bağlı bir kısım narsisler bulunmaktadır ki, bunlar tıpkı çocuklar gibi, gördükleri her şeye sahip olmak ve başkalarına ait şeyleri elde etmek için çok sık kavgaya tutuşur ve sürekli başkalarıyla hır-gür çıkarırlar.⁴³

Kendilerini enaniyet sarmalına kaptırmış bencil ruhlarda içtimâî sorumluluk hissi hiç gelişmemiştir; onlar her zaman heva ve heveslerine göre davranırlar. Olabildiğine kibirli ve gururludurlar; herkesi hafife alır ve hep tepeden bakarlar. Bir de bu hasta ruhlar, çevrelerindeki insanlar tarafından alkışlanıyor, ferdî bencillikleri herhangi bir cemaate mensubiyetle besleniyorsa, bencillikleri daha bir derinleşir, nemrutlaşır ve akla-hayale gelmedik fenalıklara sebebiyet verebilirler. Firavun böyle bir ruh hâletiyle “*Ben sizin en yüce rabbinizim.*”⁴⁴ sözleriyle haddi aşmış, bir başkası “*Ben de ihya eder ve ben de öldürürüm.*”⁴⁵ deme hezeyanına kapılmış; bir diğeri ise “*Ben bu serveti kendi imkân ve kendi bilgimle elde ettim.*”⁴⁶ diyebilme inkârcılığına düşmüştür. Günümüzde ise, enaniyet her zamankinden daha fazladır. Bencillik o kadar yaygındır ki, çoğu insanlar, Allah’ın (cc) lütuflarını bile enaniyetleri hesabına kullanmakta ve onları benliği besleyen birer unsur gibi algılamaktadır. Dolayısıyla da kulların ruhen yükselmelerine vesile olabilecek nimetler, helake götüren birer tuzak halini almaktadır.⁴⁷

Müspet hareketi engelleyen bu ferdî enaniyet ve üstünlük tutkusuna kapılanların yanında, bir de âdiyet mülahazasına bağlı olarak kendini farklı ve üstün sayanlar da bulunabilmektedir. Bir milletin, bir cemiyetin ya da bir cemaatin mensubu olmak da insanı bambaşka bir enaniyete ve seçkinlik hissine götürebilir. Bu duygu sebebiyle kimileri milletiyle övünür; kimileri de, yapıp ettiklerine bakarak bir nevi ‘cemaat enaniyetine’ kapılırlar. Esasen insanın şahsî hayatı adına egosundan sıyrılması büyük bir başarı iken, bu kez ferdî bencilliğin yerini cemaat enaniyeti alır ki, insan buna takılıp kalırsa bu da çok ciddi bir tehlikedir.⁴⁸ Bundan kurtulmanın yolu ise, her şeyi Allah’a (cc) vermek ve tıpkı Hz. Yusuf’un (as) dediği gibi “*Bu, Rabbimin bir lütfudur.*”⁴⁹ diyerek nimetin hakiki sahibini hatırlamaktır.

⁴³ Gülen, *Sükutun Çığlıkları (Çağ ve Nesil-9)*, s.112.

⁴⁴ Nâziât, 79/24.

⁴⁵ Bakara, 2/258.

⁴⁶ Kasas, 28/78.

⁴⁷ Gülen, *İkinci Yağmurları (Kırık Testi-5)*, s.287.

⁴⁸ Gülen, *a.e.*, s.288.

⁴⁹ Neml, 27/40.

7) Radikallik ve Şiddet Karşıtlığı

Dünyada barışın sağlanması adına atılması gereken adımlardan biri de, şiddet karşıtlığı ve radikal söylem ve eylemlerden uzak durmaktır. Yaşadığımız dünyada şiddet karşıtlığı, problemlerin üstesinden gelmede önemli bir araç olarak kabul edilmiştir. Bir tanım çerçevesinde ifade edilecek olursa, şiddet karşıtlığı, taraftarlarının sosyal veya siyasi bir amaca ulaşmada şiddetin kullanılmasını reddeden bir dizi ahlaki, dinî ve kültürel esaslara sahip çıkmaktır. Batı menşeli radikallik ise, köktencilik manasına gelir. Farklı alanlarda konu edilen bu radikalizme mensup insanların ortak özellikleri, yaşadıkları çağın toplumsal ve siyasal düzeninde köklü değişiklikler istemeleridir. Dolayısıyla hem radikalizm hem de şiddet taraftarlığı, barışı tehdit eden temel düşünce ve aksiyon unsurlarını bünyesinde barındırır. Toplumsal huzur ve asayişin bozulmasını hedef alan bu tür eğilimler, temelde kavga ve diyalektiği esas aldığı için tüm heyecan ve enerjisini fert ve toplumu germekten alırlar. Onlara göre, toplumda menfi bir hareket tarzı ikame edilmedikçe, adeta toplumun genleriyle oynanmadıkça emel ve eylemlerini gerçekleştirmiş olmazlar. Müspet hareket tarzı ise, hem şiddet karşıtlığını hem de radikal eğilimlerden uzak durmayı gerektirir.

Şiddet karşıtlığı, bir manası da ‘barış ve esenlik’ demek olan İslam’ın savunduğu ve müntesiplerinden beklediği bir davranış tarzıdır. Kur’an-ı Kerim, müminlerin ahiretteki ebedi yurtlarını ‘dâru’s-selâm’ yani ‘barış yurdu’ olarak tarif eder ve insanları oraya çağırır.⁵⁰ Cennet ehlinin birbirleriyle selamlaşmasının da ‘selâm (esenlik) size’ şeklinde olacağından bahseder.⁵¹ Kur’an’da Allah Resûlü’ne “*Barış elbette daha hayırlıdır.*”⁵² ayetiyle hitap edilir. Bu ayet her ne kadar aile içi kavgalara atıfta bulunsun da, kullanılan terminoloji, barışın hayatın her alanında üstün olduğunu belirtir. Bu sebeple Hz. Muhammed (s.a.s.), mümkün olduğu her ortamda barıştan yana tavır almayı teşvik etmiştir. Hatta savaşın tam ortasında bile, “*düşman barışa yönelik bir meyil gösterirse*” Efendimiz’den barışı kabul etmesi ve Allah’a güvenmesi istemiştir.⁵³ Benzer bir ayette de, “*Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle vuruşursa, onların aralarını bulun.*”⁵⁴ denilmiştir.

Resûlullah’ın hayatı da şiddete karşı tavır alındığını gösteren örneklerle doludur. O (sas), Mekkeli müşriklerin onca işkenceleri ve baskıları karşısında, güç kullanmaya izin vermemiş, sabır tavsiyesinde bulunmuştur. Onun şiddet karşıtlığı, tüm eziyetlere rağmen devam etmiş, ne zaman ki, bu saldırılara meşru müdafaa hakkı tanınmış, işte o zaman zulme karşı güç kullanılarak savunma yapılmasına izin verilmiştir: “*Kendilerine savaş açılan müminlere, savaşmaları için izin verildi. Çünkü onlar zulme maruz kaldılar. Allah*

⁵⁰ Yunus, 10/25.

⁵¹ Yunus, 10/10.

⁵² Nisâ, 4/128.

⁵³ Enfâl, 8/61.

⁵⁴ Hucurât, 49/9.

*onlara zafer vermeye elbette kadirdir. O müminler ki, tamamen haksız yere, sırf “Rabbimiz Allah’tır!” dedikleri için yerlerinden yurtlarından kovulmuşlardı.”*⁵⁵ Dolayısıyla bu ayete göre, sadece şiddet taraftarı olan ve zulmeden insanlara karşı, sulhun ve asayişin sağlanmasına atfen güç kullanmaya müsaade edilmiştir. Burada zulme ve haksızlığa sessiz kalmamaya ve ona karşı meşru yollarla mücadele etmeye de işaret edilmiştir. Resûlullah’ın *“Zalim sultan karşısında hakkın söylenmesini”*⁵⁶ en büyük cihad olarak nitelemesi de aktif bir sabır ve direnişi tavsiye ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte Allah Resûlü, saldıran ve düşmanlık edenlere karşı müdafaada bulunmuş olsa da, O’da aslolan affetmek ve bağışlamaktır.

Asrımızda şiddet karşıtlığı ve barış dilini kullanmasıyla müspet hareket tarzına dair en önemli mesajı vermiş olan düşünürlerden biri de Üstad Bediüzzaman’dır. O, “Biz muhabbet fedaileriyiz. Husûmete vaktimiz yoktur.” derken, bu çağda gösterilmesi gereken tavrın karşılıklı diyalogdan geçtiğini şöyle ifade eder: “Medeni insanlara galebe ikna ile olur, laf anlamayan kaba kimselere yapıldığı gibi icbar ile değil.” Bu sebeple Bediüzzaman, günümüzü manevi cihad devri olarak tanımlar ve “manevi yıkıma karşı mücadele fiziksel değil manen olmalıdır” der.⁵⁷ Topluma barış ve huzur getirmeyi hedefleyen kimseler bilmelidirler ki, ‘bağırıp çağırma, şiddet ve hiddetle kimseye bir şey anlatmak ve hele kabul ettirmek hiç mümkün değildir. Belki, belli bir dönemde yani insanlığın bedevîlik döneminde, şiddet kullanma bir metod ve bir yoldu, ama zaman onun hükmünü ortadan kaldırdı.’⁵⁸ diyen Fethullah Gülen de bu hakikatin bir başka yönüne vurgu yapmıştır. Bu gün artık en güçlü dil, şiddetten, radikallikten, kabalık ve saygısızlıktan arınmış dildir. Şiddeti esas alan hiçbir düşünce insan fıtratına uygun değildir ve muvakkaten bir hâkimiyeti söz konusu olsa da fertler üzerinde kalıcı tesir icra etmesi imkânsızdır. Şiddete dayalı hükümlerlikler bir gün sona erdiğinde, hep nefret ve lanetle anılacaklardır.

Sonuç

Günümüz toplumlarının en temel problemi, toplumların barışın tesisi için gerekli olan evrensel ilkeleri yeterince hayata geçirememiş olmaları veya hoşgörü, diyalog ve uzlaşma kültüründen daha çok çatışmacı ve kavgacı bir tavrı benimsemiş olmalarıdır. Gerek aynı toplumda yaşayan fertler arasında, gerekse toplumlar arası ilişkilerde müspet bir dil, üslup ve tavrın esas alınmamış olması, beklenen barış ortamının sağlanmasını imkânsız hale getirmektedir. Günümüzde toplumların savaş hazırlıkları ve askerî harcamalara ayırdıkları devasa kaynaklar ve ayrıca sahip oldukları sosyo-ekonomik imkânları sosyal adaletsizliklere sebebiyet verecek şekilde kullanmaktan çekinmemeleri, barış ve huzurun nasıl bir tehdit altında olduğunun önemli işaretleridir. İnsanlığın geleceğini tehdit eden ve

⁵⁵ Hac, 22/39-40.

⁵⁶ *Ebü Davud*, Melâhim 17; *Tirmizî*, Fiten 13; *Nesâî*, Bey’a 37.

⁵⁷ Bediüzzaman, *Tarihçe-i Hayat*, s.54.

⁵⁸ Gülen, *Prizma-1*, s.41.

barış inşasını imkânsız hale getiren bu şartların giderilmesi, hem fikren hem de fiilen olağanüstü bir çabayı gerekli kılmaktadır. Anadolu insanının düşünce dünyası ve fikir ıstırabının bir ürünü olan ‘müspet hareket’ prensibi, bu noktada hedefleri, muhtevası, tabîî ve fitrî oluşu itibariyle barış inşası için büyük bir ümit kaynağıdır.

Müspet hareket, her şeyden önce benimsemiş olduğumuz bir mefkûreyi, bir yolu, bir düşünceyi ve mesleği aşk ve iştiyakla yaşamak, hak olduğuna inandığımız bu yolun güzelliklerini başkalarıyla paylaşmak ve onu herkese anlatmak için var gücüyle çalışmak ve gayret göstermektir. Bu uğurda çaba sarf ederken, başkalarına ait yol ve mesleklerin kınanması, yadırganması, çürütülmesi ve hedef seçilmesi gibi tavırlardan da uzak durmaktır. Müspet hareket tarzının en temel esası, başkalarının konumlarına saygı göstermek, onların doğrularına düşmanca bir tavırla hücum etmemek, müşterek doğrular üzerinde ittifaklar kurup insanlığın yararı için çalışmaktır.

Bu hareketin temel dinamikleri arasında ise, ‘yaratılanı Yaratan’dan ötürü sevmek’ anlayışını esas alarak *muhabbet* ve *kardeşlik* hissiyatını hayatın esası haline getirmek, başkalarıyla birlikte yaşayabilecek enginlikte bir *müşamaha* kültürüne sahip olmak, herkese ve her inanışa kendi *konumunda saygı*yla yaklaşmak, kendisini başkasının yerine koyarak *empati* yapmak, sadece kendini düşünmek değil başkalarını *yaşatma ideali*yle hareket ederek hakka tercüman olmaya çalışmak, hiç kimseyi *kınamamak*, ötekileştirmemek, doğuştan kazanılan hak ve hürriyetlerin güvence altına alınması için çalışmak, ihlaline asla göz yummamak, sosyal adaletin gerçekleşmesi için çaba göstermek, gerektiğinde *fedakarlık* ve diğergamlık göstermek, yapılan iyilikler karşılığında Hakk’ın hatırı ve rızasından başka bir *beklentiye girmemek*, bencillikten ve *cemaat enaniyetinden* uzak durmak, kullanılan dil ve üsluba azamî itina göstermek, kırmamak, incinse de incitmemek ve *kavl-i leyin* bir üslubu tercih etmek, kötülükleri en güzel yolla savmaya çalışmak, iyi ve faydalı yapılan işlere karşı kıskançlık ve *hazımsızlık göstermemek*, düşünce ve aksiyonda *radikallikten* ve *şiddet* eğilimli olmaktan kaçınmak gibi prensipler vardır. Bu prensiplerin belli bir eğitim ve terbiye sistemiyle fertlere ve topluma kazandırılması, toplumsal barışın inşasına büyük katkı sağlayacaktır.

Prof. dr. Rami Memushaj*

Ndikimi i lajthitjeve leksiko-semantike në përkapjen e mesazhit

Abstract

According to N. Chomsky, each language can be regarded as a particular relation between sound and meaning. This very close relation between the two sides restricts the speaker's choice of synonyms, antonyms and polisemous words, confining his repertoire to words from his language. If the addresser wants the content of his message to be understood by the addressee, he is obliged to respect these limits. Nevertheless, in everyday and normal speech many language errors are made, among them semantic faults, like the use of one word instead of another, the use of words not with their real meaning etc. These mistakes are more typical in oral speech, but are not rare even in written speech, especially in written media and in translations influenced by foreign languages. The reason for such semantic errors is the wrong idea that words are simply labels of concepts, i.e. that the meaning of a word in one language is equal with the meaning of its respective word in another language. To avoid such mistakes, which weaken the content of the message and make its perception difficult for the listener or reader, a minimal language education is required, which includes the knowledge of the grammar and the vocabulary of the language. To this end, the role of the school is primary, but so also is the individual work of the speaker or writer, especially for those engaged in public discourse. Daily consultation with dictionaries and the reading of the best models of written literature is the number one precondition for avoiding semantic mistakes. Those engaged in public discourse must be conscious of the need of a language culture, understood as a kind of speech hygiene.

Keywords: message, semantic faults, public discourse, vocabulary, language culture.

* Prof.Dr., Universiteti Hëna e Plotë Bedër, Tiranë, Shqipëri, Email:
<rami.memushaj@gmail.com>

1. Për njerëzit e fushës së komunikimit, gjuha përbën lëndën e parë me të cilën ndërtojnë ligjërimin e tyre, të folur apo të shkruar. Dhe, ashtu si ai mjeshtri i mirë, edhe gazetari i mirë, i shtypit të shkruar dhe të folur, është shumë i kujdesshëm në zgjedhjen e fjalëve dhe në ndërtimin e fjalive. “Gjuha, në funksionet e saj të zhvilluara letrare dhe shkencore,— thotë antropologu Bronislav Malinovski,— është një instrument i mendimit dhe i komunikimit të tij”¹. Pikërisht, thelbi i komunikimit me anë të gjuhës është shkëmbimi i informacionit midis anëtarëve të një bashkësie njerëzore. Por që të kuptohesh nga ata të cilëve u drejtohesh, duhet t’i përdorësh si duhet mjetet gjuhësore, të zgjedhësh fjalët e duhura dhe t’i futësh ato në fjali në pozicionin e duhur. Fjalitë janë mjeti universal i ndërtimit të mesazheve gjuhësore. Por që një mesazh të përkapet pa vështirësi nga folësit, nuk mjafton vetëm që fjalitë të jenë ndërtuara sipas rregullave sintaksore të një gjuhe. Duhet edhe që semantika e fjalëve të tyre të jetë e njohur jo vetëm prej dhënësit të mesazhit, po edhe marrësit a marrësve të tij, përndryshe mesazhi nuk do të përkapet. Në këtë kumtim do të ndalemi pikërisht në këtë aspekt të dytë, në anën semantike të fjalëve, duke i lënë mënjane vështirësitë që krijohen në komunikim për shkak të gabimeve sintaksore në ndërtimin e fjalive.

Dihet se fjala ka dy anë, formën dhe kuptimin, të cilat kanë të dyja për seli trurin. Forma e fjalës përshfaqet në trajtën e komplekseve tingullore në të folur ose në formën e komplekseve të grafemave në të shkruar, ndërsa kuptimi është ideal. Që një fjalë të kuptohet, duhet që në trurin tonë të vendoset lidhja midis këtyre dy anëve, përndryshe mesazhi i përcjellë me anë të fjalisë nuk do të përkapet nga marrësi. Prandaj qysh nga koha e Dekartit e deri te Noam Çomski gjuha shihet si lidhje e tingullit me kuptimin. Ndërsa përmbajtje e konceptit “formë e fjalës” nuk paraqet vështirësi për t’u përkufizuar, me kuptimin nuk ndodh kështu. Çështja e përkufizimit të kuptimit mbetet deri sot e pazgjidhur nga gjuhësia, logjika dhe filozofia, prandaj edhe nuk do të ndalemi në këtë pikë.

Një pjesë e fjalëve të leksikut tonë mendor, ashtu si në fjalorët e shtypur apo elektronikë të ditëve tona, kanë shumë kuptime. Por në çdo moment që shkëmbejmë mesazhe gjuhësore, këto fjalë përdoren vetëm në njërin nga kuptimet e tyre. Që përmbajtja e mesazhit të përkapet si duhet nga marrësi, këtij i vjen në ndihmë konteksti, lidhjet që vendos në fjali një fjalë e shumëkuptimshme me fjalët me të cilat hyn në lidhje sintagmatike. Nëse këto lidhje janë në përputhje me rregullat sintaksore dhe semantike të gjuhës, atëherë kuptimi i fjalës bëhet i qartë dhe përmbajtja e mesazhit përkapet pa vështirësi. Po, në qoftë se në ndërtimin e sintagmave nuk do t’u përmbahemi rregullave gjuhësore, do të kemi ndërtime të gabuara, që, më së paku, do ta vështirësojnë rrokjen e përmbajtjes së mesazhit. Të zbatosh rregullat sintaksore do të thotë të respektosh rregullat e përshtatjes së fjalëve; të zbatosh rregullat semantike, do të thotë që valencat e fjalëve që shërbejnë si koka leksikore të sintagmave të shkarkohen mbi gjymtyrët e varura prej tyre

¹ B. Malinovski, *The problem of meaning in primitive languages* në C. K. Ogden and I. A. Richards (1923), “The meaning of meaning” HBJ, San Diego . New York . London, 1989, f. 297.

apo të mos u shtosh fjalëve valenca që nuk i kanë. Kur nuk përmbushet as njëra kërkesë semantike, as tjetra, kemi lajthitje semantike.

Më shumë se tre çerek shekulli më parë, Konica i lutej Zotit: “Shpëtona nga grackat e gramatikës, nga shtrembërimet e gjuhës dhe nga lajthimet e shtypit.” Duke folur për këto lajthime në gjuhën e shkruar, Mithat Frashëri vërente: “Këto lajthime, duke u vendosur në shkrime, u japin një shembull të lig atyre që s’i kanë; edhe kështu shohim një gjë të vështirë: shkrimi në vend që të na pastrojë dhe thjeshtojë gjuhën, po na nxjerr në shesh dhe na shton lajthimet. Ky rrezik është një gjë për të vërejtur se “bukuria e gjuhës është fuqia dhe begatia e kombit”².

2. Për të karakterizuar lajthitjet semantike, po japim një hierarkizim të tyre duke u mbështetur në konceptin gjenerativist të gjuhës. Sipas gramatikës gjenerative, çdo folës ka një gramatikë të brendshme, që mund të kuptohet si njëfarë kompjuteri, dhe një rezervë njësisish leksikore, të cilat ruhen në tru si tufa tiparesh semantike. Këto tipare janë tri llojesh: (a) *kategoriale*, p.sh.: vogëlush [+E], i vogël [+M] etj.; (b) tipare të *nënkategorizimit*, p.sh.: *lind* “dal nga barku i nënës” është folje jokalmimtare, pra ka vetëm formë veprorë; dhe (c) tipare të *përzgjedhjes*, p.sh. *lexoj* do një kryefjalë që ka tiparin [+E, +H] ((H)uman = qenie njerëzore), dmth. një emër njeriu (nuk mund të themi *kali këndon*)³. Fjalët nuk mund të futen në skemën strukturore të fjalisë, në qoftë se tiparet e tyre nuk zgjidhen në përshtatje me pozicionin që do të zënë në pemën sintaksore të fjalisë. Por nëse kjo kërkesë themelore nuk respektohet, atëherë do të kemi lajthitje semantike.

Në varësi nga lloji i tiparit që shkelet, lajthitjet semantike mund të jenë:

Shkelje në përdorimin e kategorive leksikore, dmth. përdorimi pa vend në një sintagmë i një pjese të ligjëratës në vend të një pjese tjetër të ligjëratës. P.sh., shprehja *sponsor gjeneral* për sponsorin e një programi a shfaqjeje artistike, është e gabuar, sepse *gjeneral* ka tiparin [+E], dmth. është emër, kurse pozicioni i përcaktorit në këtë sintagmë me kokë emrin *sponsor* kërkon një mbiemër, pra, duhet thënë “sponsor kryesor”. Në fjalinë “Nexhmije Pagarusha u shpreh falënderuese për nderin që iu bë” (Klan Kosova)⁴, folja vetvetore *shprehem*, me kuptimin “shpreh mendimet, ndjenjat a pikëpamjet e mia” mund të marrë një ndajfolje, një emër me parafjalë ose një folje, por jo një mbiemër. Ndërtime të pranueshme do të ishin: “Nexhmije Pagarusha shprehu mirënjohjen (ose u shpreh mirënjohëse) për nderin që iu bë.”

Mosrespektimi i tipareve të nënkategorizimit, dmth. i tipareve të tilla që lidhen me valencat e foljeve, të parafjalëve etj., është një lloj tjetër lajthitjesh semantike. Ndarjet që u bën gramatika tradicionale foljeve në veprorë, pësorë e vetvetore, në kalimtare e

² L. Skendo, Të vëmë re kur shkrojmë, *Diturija*, e përkohëshme shqip literate dhe diturake, mot i parë, 1 janar 1909, No. 1, f. 52.

³ L. Guilbert, *Peut-on définir un concept de norme lexicale*, p. 39.

⁴ Një pjesë e shembujve janë marrë nga vepra dorëshkrim “Nga shqipja standarde te kafazet e vjetra gjuhësore-krahinore” e Q. Muratit.

jokalimtare, në pavetore e njëvetore, bazohen pikërisht në aftësinë e tyre për të marrë ose jo kundrinë ose kryefjalë. Valenca është një koncept më i thjeshtë, po më i gjerë, që duhet kuptuar si aftësi e gjymtyrës drejtuese të një sintagme për të marrë gjymtyrë të tjera. Gabimi më i shpeshtë në këto raste është se fjala që shërben si kokë e një sintagme, nuk përdoret me valencat e pranuar në gjuhën shqipe, po me valenca të tjera të cilat përbëjnë shkelje të normës në gjuhën tonë. Më tipiket janë ndërtimet e gabuara me foljet *telefonoj*, *bëj*, *lind*, *kontaktoj*, *rrezikoj* etj.

Nga këto, folja *telefonoj* ka dy valenca, të kryefjalës (që, kur është përemër vetor, mund të mos shprehet) dhe të kundrinës së zhdrejtë. Prandaj në shqipe janë normale frazat: *Më telefonoi nga Italia; Telefonoji Agimit*. Por në ligjërimin e përditshëm kjo folje po përdoret me valencën e dytë të ndryshuar, dmth. jo me kundrinë të zhdrejtë, po me kundrinë të drejtë: *Telefono Agimin; Telefono të tjerët*. Ndërrimi i valencës së kësaj foljeje është nën ndikimin e gjuhëve të huaja, pas gjase të anglishtes, në të cilën kjo folje merr kundrinë të drejtë: *Call me; Call him*.

Folja *lind* e shqipes si në kuptimin “sjell në jetë”, edhe në kuptimin “vij në jetë” përdoret vetëm në formën veprorë, ndryshe nga mjaft gjuhë të tjera, në të cilat, kur ka kuptimin “vij në jetë”, përdoret në formën pësore: angl. *He was born*; ital. *Io sono nato*; rus. *On rodilsja* etj. Po nën ndikimin e këtyre gjuhëve apo të gjuhëve sllave fqinje, nëpërmjet gjuhës së shkruar ky përdorim ka hyrë edhe në shqipe: *Adem Jashari u lind në Drenicë; Eqrem Çabej u lind më 6 gusht të vitit 1908 në Gjirokastrë në vend të Adem Jashari lindi në Drenicë; Eqrem Çabej lindi më 6 gusht të vitit 1908 në Gjirokastrë*.

Përdorimi pësor i foljes *bëj* në ndërtime, si: *bëj të sëmurin; bëj aktorin, bëj infermierin; Mos bëj burrin e mirë; Tani që zoti Basha po bënë “trimin”* etj., që ndeshen dendur, sidomos në gjuhën e folur, ndonëse jo pak edhe në të shkruar, siç tregojnë dy shembujt e fundit, është një ndikim nga italishtja, në të cilën një nga kuptimet e foljes polisemantike *fare* “bëj” është “ushtroj një profesion, një art etj.”: *fare l'avvocato; fare il pittore*. Po në shqipe folja *bëj* do si kundrinë një emër jofrymori kryesisht në trajtë të pashquar: *bëj bukë, bëj një vjershë, bëj mësim*, jo një emër frymori. Ndërtimet e mësipërme tingëllojnë keq në veshin e shqiptarit, sepse janë shkelur rregullat semantike. Shqip themi *shtirem si i sëmurë* ose *bëj si i sëmurë; shtirem si aktor* ose *bëj si aktor; shërbej si infermier* apo *vihem në rolin e infermierit; hiqem si burrë i mirë* a *shtirem si burrë i mirë; hiqem si trim*.

Ndërsa folja *kontaktoj* ka kuptimin “takoj, lidhem me dikë”, pra është folje kalimtare që kërkon një kundrinë të drejtë me tiparin [+frymor]. Por në *Kontaktoni shërbimin e ndihmës së shpejtë* kundrina *shërbimin* ka tiparin [-frymor], gjë që e bën këtë ndërtim të gabuar.

Përdorime të tilla në të cilat preken kuptimet e këtyre foljeve: valenca në rastin e parë dhe kuptimi i diatezës në rastin e dytë, janë kundër natyrës së shqipes dhe duhen mënjeluar, nëse duam që dëgjuesi a lexuesi të na dëgjojë me respekt e të na lexojë më tej me interes.

Kategoria e tretë e gabimeve të natyrës semantike, ka të bëjë me shkeljen e rregullave në përzgjedhjen e njësive leksikore që shërbejnë si koka të sintagmave apo si plotësorë të tyre. Gabime të këtij lloji janë të shumta dhe i takojnë kryesisht ligjërimin të shkruar. Më shpesh ato ndodhin si rrjedhim i ndikimit të gjuhëve të huaja dhe e ka burimin tek ideja se fjalët janë etiketa, dmth. se kuptimet e fjalëve janë të njëjta në të gjitha gjuhët. “Sikur fjalët të ngarkoheshin të përfaqësonin koncepte të paracaktuara,— thotë F. de Sossyri,— ato do të kishin secila, duke kaluar nga një gjuhë tek tjetra, përgjegjës të saktë për kuptimet; por kështu nuk ndodh.”⁵ Në të vërtetë, në kultura të ndryshme përmbajtja e shenjave gjuhësore është e ndryshme, për shkak të veçantive të një bashkësie gjuhësore në konceptimin e botës reale dhe të formimit të saj shpirtëror. Prandaj është normale që kuptimet e fjalëve të një gjuhe të mos jenë të njëjta me kuptimet e fjalëve të një gjuhe tjetër, p.sh. kuptimet e fjalëve të shqipes jo gjithnjë përputhen me kuptimet e fjalëve gjegjëse të italishtes apo të anglishtes. Si një gjuhë me traditë letrare shumë më të vonë se gjuhë të tjera me të cilat ka pasur kontakte historike ose kulturore, shqipja ka marrë hua fjalë prej tyre për ato sende a koncepte për të cilat nuk ka pasur, po shumë herë i ka specializuar fjalët e huaja për nevojat e shprehjes së mendimit abstrakt.

Kështu, fushën konceptore “ngjarje e papritur dhe me pasoja” shqipja e mbulon me dy fjalë të huazuara: *aksident* dhe *incident*, nga të cilat *aksident* në kuptimin konkret “ndodhi e rastit me pasoja fizike”, kurse *incident* në kuptimin më abstrakt “ndodhi që pengon a dëmton gjendjen e rregullt të punëve; ndodhi me pasoja të rënda politike”. Por në gazeta lexojmë: *incident ajror*; *incidenti i Shumakerit*; *një incident ka ndodhur në spitalin X* (ka rënë suvaja e tavanit të një salle); *kali me karrocën shkakton incident*, në vend të *aksident ajror*, *aksidenti i Shumakerit*; *kali me karrocën shkakton një aksident*; *në spitalin X ka ndodhur një aksident* etj. Dhe po e shohim gjithnjë e më rrallë fjalën *aksident*, e cila shërben si strumbullar edhe i një çerdheje të pasur fjalëformuese (aksident, aksidental, aksidentalisht, aksidentoj, i aksidentuar), ndërkohë që *incident* ka mbetur e vetme në shqipe. Këtu shihet qartë ndikimi i italishtes, në të cilën kjo fjalë mbulon kuptimet e dy fjalëve të shqipes: *incidente aereo*, ***incidente gondola a Venezia*** etj., po dhe *incidente diplomatico*, *incidente della Freedom Flotilla* (midis Turqisë dhe Izraelit) etj. Ky përdorim i gabuar në shqipe i fjalës *incident* për të dyja situatat nuk është pa pasoja për marrëveshjen, pasi, kur dëgjojmë që një kalë ka shkaktuar incident, qeshim; ndërsa kur dëgjojmë për një incident në spital, na shkon mendja te ndonjë përplasje mes personelit të spitalit me ndonjë pacient. Sikur ky fakt i ligjërimin të bëhej edhe fakt i gjuhës, dmth. normë semantike, atëherë do të nxirrte jashtë përdorimit fjalën *aksident*, duke shkaktuar një varfërim të leksikut të shqipes, në të cilin këto dy fjalë janë specializuar kuptimisht. Gabime të tilla shpjegohen me mosnjohjen e pasurisë leksikore të gjuhës sonë, pasojë e një rënieje të

⁵ F. de Saussure (1916), *Cours de linguistique générale*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1995, f. 161.

kulturës gjuhësore, për shkak të së cilës folës me formimin të mangët kulturor nuk arrijnë të përkapin qartësinë dhe finesën e shprehjes që mundëson leksiku i gjuhës sonë.

Një tjetër rast i ngjashëm, është edhe zgjerimi i kuptimit të fjalës *argument*, që, nën ndikimin e italishtes, në mediet përdoret edhe me kuptimin e fjalës temë dhe jo me kuptimet që ka në gjuhën shqipe. *Argument* në shqipe ka vetëm kuptimin “arsyetim; provë”: *argument bindës, jap argumente*. Po, nën ndikimin e italishtes, ku përgjegjësjë e saj *argomento* do të thotë edhe temë (*cambiamo argomento*), edhe provë (*non avere argomenti*), folësit televizivë, në vend të *ndërrojmë temë* apo *kalojmë në një temë tjetër*, thonë *ndërrojmë argument; kalojmë në një argument tjetër*. Mund të ndërrojmë temë; në mbrojtje të një teze, mund të shtojmë argumente, po nuk mund t’i ndërrojmë ato.

Rastet e përzgjedhjes së gabuar të njësive leksikore në sintagma foljore dhe emërore janë të shumta në gjuhën e shtypit, por këtu do të ndalemi në disa syresh që hasen në shtypin e Kosovës e të Maqedonisë, të qëmtuara prej studiuesit Q. Murati, si p.sh.: *Iu nënshtrua plagëve*; ...ai kishte dhënë *rezistencë* gjatë arrestimit (Lajm, Shkup); *Dy personat e tjerë...*, *fituan* dënime me burg në *kohëzgjatje prej tri viteve* (Makfaks, Lajm, Shkup, 10.12.2008); *Viktima identifikoi veten*; *Terroristët arritën të ikin përmes një veture*; *Llatasi në dentist, i ikën gjyqit*! (“Koha”, Shkup); *Petulla të përkryera* (reklamë në televizion); *gjashtë taksa që rrezikojnë të rriten* etj.

Duket qartë se këto ndërtime nuk janë ndërtuar në përputhje me rregullat semantike të shqipes, të cilat përcaktojnë lidhjet e lejueshme të fjalëve në sintagma. Njeriu mund t’i nënshtrohet një operacioni, por s’ka si t’u nënshtrohet *plagëve*. Emri *rezistencë* lidhet me foljen *bëj* (bëj rezistencë), po jo me foljen *jap*, e cila mund të marrë si kundrinë të drejtë një emër konkret apo abstrakt (jep qumësht, jap fjalën, jap besën etj.), por nuk mund ta ketë si kundrinë emrin *rezistencë*. Ndërtimi *jap rezistencë* është një përkthim i gabuar i shprehjes së maqedonishtes *daval otpor*. Emri *dënim* do si kallëzues folje si *jap, marr* (dhanë dënime me burg, morën dënime me burg), por jo me foljen *fitoj*, sepse me këtë folje lidhet ideja e përfitimit të diçkaje, kurse të dënohesh me burg nuk është përfitim, po humbje. Në fjalinë *viktima identifikoi veten*, folja *identifikoj* është përdorur me kuptimin “njoh, zbuloj dikë që ka kryer një akt” dhe këtë e bën një frymor që ka tiparin [+i gjallë]. Nëse viktima është një i vdekur, atëherë nuk ka si ta kryejë këtë veprim; po nëse viktima e një sulmi ka mbetur gjallë, atëherë folja *identifikoj* do si kundrinë një përemër të ndryshëm nga përemri anaforik *veten*, sepse del që viktima identifikoi viktimën. Pra, duhet të ishte thënë ose *Viktima u identifikua nga dikush* (kur ka ndërruar jetë), ose *Viktima identifikoi atë* (agresorin), në rast se ka mbetur gjallë. Në dy shembujt e parafundit të paragrafit të mësipërm, sintagmat parafjalore nuk janë normale. Parafjala *përmes* kërkon një emër që emërton një hapësirë ose diçka që ka një hapësirë (përmes pyllit, lumit, dritares etj.); po kështu, edhe parafjala *në* kërkon një emër që emërton vend (në shkollë, në studio); në rastet kur përdoret emri i mjeshtrit, specialistit për të treguar vendin ku ai ushtron mjeshtërinë e vet, përdoret parafjala *te* (Llatasi te dentisti). Ky ndërtim i fundit, vëren studiuesi Q. Murati, është “me

fjalë shqipe po me strukturë të maqedonishtes”⁶. Po kështu reklama *Petulla të përkryera* është një përkthim fjalë për fjalë i ang. *perfect pancake*. Vërtet që mbiemri *perfect* i anglishtes mund të jepet në shqipe me mbiemrat *i përkryer*, *i përsosur* etj., por asnjëri prej tyre nuk mund të përdoret si përcaktor i emrit *petulla*, sepse sintagmat *petulla të përkryera* apo *petulla të përsosura* nuk të tingëllojnë mirë në vesh. Këtu duhet një atribut tjetër, mbiemri *i mrekullueshëm*: *petulla të mrekullueshme*. Këto nuanca të holla të fjalëve ose parapëlqime të tyre për t’u lidhur me disa nga sinonimet e një vargu dhe jo me të gjitha, përbëjnë ato që Konica i quante “gracka të gramatikës”. Ato nuk është e mundur të shpjegohen në gramatika e fjalorë, ato mësohen gjatë përpjekjeve për të përsosur mjeshtërinë e të shkruarit.

Një tjetër dukuri e ligjërimit politik e gazetaresk është edhe përdorimi i fjalëve të formuara me parashtesën *për-* jo me kuptimin e duhur. Numri i fjalëve të formuara me këtë parashtesë këto vitet e fundit ka ardhur duke u shtuar me shpejtësi, por janë shtuar edhe përdorimet e gabuara të saj, si pasojë e njohjes së pamjaftueshme të leksikut dhe e moskonsultimit me fjalorët e shqipes. P.sh.: *Karvanë tregtarësh vinin këtu nga krahina të përafërta; përqasje robinhudiane ndaj biznesit; LSI ka një përqasje për sa i përket çështjes së mjedisit, është një përqasje që e konsideron mjedisin, ruajtjen e tij, si një element dhe vlerë të shtuar...* etj. Në fjalinë e parë duhet ...nga krahina të afërta, pasi mbiemri *i përafërt* ka kuptimet “i papërcaktuar mirë” dhe “i ngjashëm me diçka tjetër” (të dhëna të përafërta, tipare të përafërta etj.), ndërsa këtu flitet për krahina që janë afër.

Në dy fjalitë e tjera, fjala *përqasje*, sinonim i “krahësim, ballafaqim” është përdorur gabim në vend të *qasje*, fjalë që ka kuptimin abstrakt “vështrim, trajtim ndryshe i një çështjeje, sjellje ndryshe ndaj një çështjeje”. Në *përqasje robinhudiane*, autori i shkrimit e ka fjalën për *qasje robinhudiane* ndaj biznesit, dmth. për sjellje arbitrarë ndaj tij. Po kështu, LSI-ja nuk do të bëjë *përqasje*, krahësim të mjedisit me diçka tjetër, po të ofrojë një *qasje* të re, një zgjidhje ndryshe të çështjes së mjedisit.

Folja *rrezikoj*, që ka kuptimin “vë dikë a diçka në rrezik; bëhem shkakhtar për një fatkeqësi a për një dëm të madh” dhe mund të jetë dy-ose trivalentëshe, në varësi të kontekstit. Por në një shkrim me titull *6 taksa që rrezikojnë të ngrihen* (shtypi), kjo folje përdoret me kuptimin e kundërt. Autori i shkrimit do të thotë që ka rrezik që taksat të ngrihen dhe taksat e rritura rrezikojnë ekonominë, dmth. diçka të ndryshme nga vetja, po nuk mund të rrezikojnë vetveten. Por, kështu si është ndërtuar ky titull, ka kuptimin rrezikohet ngritja e 6 taksave, kur ne duam që ato të ngrihen! Shqip, titulli i shkrimit duhet të ishte: *6 taksa që mund të ngrihen*.

Pra, autorët duan të thonë tjetër gjë, por nuk arrijnë ta shprehin dhe kështu e çorientojnë lexuesin, të cilit i duhet t’i kthehet dhe një herë frazës për të nxjerrë domethënien e saj. Kjo parashtesë i modifikon thellësisht kuptimet e temave me të cilat bashkohet, duke dhënë fjalë të prejardhura me kuptime abstrakte, zakonisht me kuptimin e

⁶ Q. Murati, *Nga shqipja standarde te kafazet...*, vep. e cit.

intensitetit të veprimit të shprehur nga tema bazë, por edhe me kuptime të tjera. Formime të këtij lloji, që i përkasin sferës së leksikut abstrakt të shqipes së sotme, mungojnë në leksikun e folësve të kësaj kategorie dhe kjo i bën të paaftë të shprehin ngjyresa të holla kuptimore.

3. Në ligjërimin e shkruar hasen edhe një mori epitetesh sinonime si gjymtyrë sintagmash me bashkërenditje e nënrenditje, p.sh.: *trim dhe luan, i qartë dhe transparent, furnizimi me ujë të pijshëm të bollshëm e të freskët* etj. Këto shprehje klishe përdoren për të mbuluar varfërinë e ideve apo për të fshehur mungesën e mjeteve materiale ose pamundësinë për përmbushjen e një premtimi. Shprehje të tilla, shumë prej tyre tipike për propagandën, imitohen jo vetëm nga folësit e thjeshtë, po edhe nga ata që punojnë në fushën e ligjërimit të folur e të shkruar, duke e shterpëzuar gjuhën e tyre.

Të ngjashme me shprehjet e mësipërme janë edhe një numër i madh ndërtimesh tautologjike, në të cilat e njëjta gjë thuhet dy herë ose me fjalë të së njëjtës rrënjë, ose me fjalë rrënjësh të ndryshme, si: *risi të reja; vogëlushi i vogël; Fillimisht e fillova* terapinë me vetveten (Top Channel); *Fillimisht në fillim* do të flas për... (mediet); *Fillojmë fillimisht* (KTV); *Do të rikthehem i sërish*. “Për ne është me rëndësi vazhdimi i kontinuitetit”; *Mendoj se këtë mendim e ndajnë edhe të tjerët; Drafti i projektkushtetutës; Forma kualitativisht më cilësore; Legal dhe legjitim; Projekt drafti i Partisë Socialiste; Pushtuesit dhe okupatorët serbë në Kosovë* etj.

Dhe, si forma më të skajshme të lajthitjeve semantike, janë fjali e ndërtime, përmbajtja e të cilave është e vështirë në mos e pamundur të rrokët: *As të afërmit nuk kanë pasur qasje të burgosurve; Prej sot fshati do të ketë ujësjellës të pijshëm në çdo shtëpi; Kosova ka një kulturë të lashtë të një lashtësie të moçme! Ky problem ka qenë dhe vazhdon të mbetet një problem me rëndësi si gjithë problemet aq delikate* (Shtypi). Gjykuar sipas këtyre gjykimeve mund të konkludohet (=mbështetur në këto gjykime...) Në këtë përmbledhje punimesh studimore objekt studimi është; ilaritet argumentues etj. Këto ndërtime, që i gjejmë me shumicë sidomos te fillestarët në fushën e kërkimit shkencor dhe të gazetarisë, ne i shohim si një lloj skizofrenie gjuhësore, një shfaqje shumë shqetësuese që i ka rrënjët në varfërinë e mendimit. Në të vërtetë, në literaturën përkatëse skizofrenia gjuhësore përkufizohet si “një sëmundje në thelb semiotike, një çrregullim i njohjes dhe i përdorimit të shenjave”⁷. Sigurisht, skizofrenia gjuhësore për të cilin po flasim nuk është një sëmundje psikike dhe as e pashërueshme, po një mangësi, nga njëra anë, në formimin e përgjithshëm kulturor e profesional dhe, nga ana tjetër, në zotërimin e pamjaftueshëm të leksikut e të gramatikës së shqipes, që mund të kapërcehet me punë këmbëngulëse dhe duke lexuar autorë që janë të njohur për stilin e tyre të të shkruarit.

⁷ M. Covington, C. He, C. Brown, L. Naci, J. McClain, B. Fjordbak, J. Semple, J. Brown, *Schizophrenia and the structure of language: The linguist's view*, Schizophrenia Research, 2005, 77, f. 92.

4. Ndryshimi i tipareve semantike të kuptimeve leksikore të fjalëve në ndikimin e gjedheve të fjalëve të huaja prek atë çfarë e bën shqipen të veçantë nga gjuhët e tjera në fushën e semantikës. E gjithë kjo trysni e gjuhëve të huaja mbi leksikun dhe mbi gramatikën e shqipes, ashtu si dhe risitë e ligjërimit që lindin brenda shqipes në praktikën ligjërimore të folësve të saj, nuk duhen shpërfillur nga gjuhëtarët. Pikëpamja që mohon ekzistencën e normës leksikore, që shohim të nyjëtohet edhe nga gjuhëtarë, është e gabuar. Teorikisht, sepse edhe norma ka edhe në fushën e leksikut dhe të semantikës. Për leksikun kjo duket në atë që në fjalorin shpjegues nuk janë përfshirë të gjitha fjalët e shqipes, po vetëm ato që njihen nga shumica e folësve të gjuhës; sa i përket normës semantike, kjo duket në tiparet semantike (semat) që i njihen fjalës në fjalorët shpjegues dhe që pasqyrojnë atë që është e përbashkët dhe e përgjithshme në leksikun mendor të folësve të shqipes. Praktikisht, mohimi i normës leksikore i hap rrugën depërtimit pa asnjë pengesë të fjalëve dhe të strukturave të huaja të panevojshme, të cilat, po të mos vihet një doganë gjuhësore, vjen një kohë që ia prishin originalitetin gjuhës.

Ato duhen vlerësuar për të përcaktuar se cilat prej tyre janë bërë fakte të gjuhës dhe cilat kanë mbetur fakte të ligjërimit, që nuk janë në përdorim të përgjithshëm. Vetëm pas këtij vlerësimi nga këndvështrimi normativ, duhen përjashtuar ato dukuri të ligjërimit që përbëjnë thyerje të normës semantike dhe që për këtë arsye vështirësojnë rrokjen e përmbajtjes së mesazhit prej dëgjuesit a lexuesit duke u bërë burim keqkuptimesh ose moskuptimesh. Duke pranuar ato risi që janë në natyrën e gjuhës sonë, të cilat, si të thuash mbushin “qelizat” e zbrazëta të hojeve të leksikut dhe të gramatikës së shqipes, shqipja i zgjeron mjetet dhe mundësitë e saj shprehëse. Këto të fundit duhen pasqyruar edhe në botimet e reja të gramatikës dhe të fjalorit normativ të shqipes, në mënyrë që të bëhen pronë e të gjithë folësve të shqipes.

Lajthitjet semantike dhe varfëria e leksikut abstrakt dëshmojnë për mungesën e formimit gjuhësor të folësve të përfshirë në sferën e ligjërimit publik, të cilët me anë të medias së shtypur dhe elektronike kanë mundësinë që me ligjërimin e tyre të ndikojnë negativisht edhe te folësit e thjeshtë, duke u ofruar gjedhe të gabuara ndërtimesh. Shkaku i lajthitjeve gjuhësore është puna e dobët e shkollës, e cila nuk po arrin t’i pajisë me kulturë gjuhësore dhe as t’i bëjë të vetëdijshëm për nevojën e kësaj kulture brezat që ulen në bankat e saj. Natyrisht, kur themi shkolla, me këtë kemi parasysh nivelin e pakënaqshëm të kurrikulës shkollore, të teksteve mësimore dhe nivelin e ulët të formimit gjuhësor të mësuesve të gjuhës shqipe. Një shkak tjetër është edhe niveli i ulët kulturor i familjes shqiptare, si pasojë e tranzicionit të tejzgjatur të shoqërisë shqiptare, të shoqëruar me probleme sociale, ekonomike e politike. Trevat shqiptare po jetojnë periudhën e një urbanizimi të vrullshëm dhe të pakontrolluar, që ka ndryshuar raportet demografike, duke bërë që ardhësit nga zonat rurale të përbëjnë shumicën në qendrat tona kryesore të kulturës. Prej kësaj popullate që po dyndet në qytete, po dalin ata që zënë vend në administratë, në institucionet arsimore e kulturore. Niveli i ulët kulturor i tyre nuk ka si të mos pasqyrohet në të gjitha aspektet e jetës shoqërore, përfshirë edhe ligjërimin. Derisa të qytetërohet, sepse

nuk mund të flitet për asimilim të kësaj shumice nga pakica urbane, që, për shkak të shpërpjesëtimit, nuk mund ta integrojë shumicën, dukuri të tilla do të vijojnë të jenë të pranishme edhe për një kohë të gjatë.

Këtu dalim te një aspekt i rëndësishëm i planifikimit gjuhësor që është puna për zotërimin e normës gjuhësore dhe përdorimin e saj në ligjërimit. Pas vlerësimit të fakteve të reja gjuhësore nga specialistët e gjuhës, i vjen radha edukimit gjuhësor, që duhet të synojë jo vetëm njohjen e normës nga folësit, po edhe mënjanimin e përdorimeve që prekin natyrën e gjuhës shqipe. Kjo punë u takon të gjithë faktorëve: shkollës, shtypit të shkruar, televizionit e radios. Ndër këta faktorë, shkolla, si vendi ku gjuha amtare është një nga lëndët mësimore kryesore, doemos që luan rolin kryesor; pastaj vijnë shtypi i shkruar dhe televizionet, të cilat, me modelet e ligjërimit që u ofrojnë folësve, mund të plotësojnë punën që bën shkolla. Por sot roli i këtyre faktorëve është zbehur. Nuk kemi një ligj gjuhësor sikundër e kanë edhe vende fqinje dhe, si pasojë, nuk ekziston detyrimi ligjor për redaktim e korrektim gjuhësor dhe për monitorues në televizione e radio; nuk kemi as polici gjuhësore, as sektorë të kulturës së gjuhës dhe as agjenci të këshillimit gjuhësor, të cilat do të ndikonin në shtimin e kujdesit për gjuhën dhe në ruajtjen pastër të saj. Ndërkaq, merret vesh se Ministria e Kulturës financoon projekte për ruajtjen e dialekteve, në vend që këto fonde të shkojnë për kujdesin ndaj gjuhës standarde. Sepse dialektet janë degëzime të natyrshme të gjuhës, ato fëmija i nxë që në lindje dhe do të ruhen sa kohë që të ketë fshat dhe bashkësi të mbyllura; ndërsa gjuha standarde nuk është e lindur, atë fëmija e mëson në shkollë. Prandaj gjuha standarde ka nevojë për mbrojtje me ligj dhe për kujdes të shtetit dhe të shoqërisë. Aq më tepër ka nevojë për këtë mbrojtje, prej të dy shteteve shqiptare, gjuha jonë standarde, që është e re në moshë dhe që flitet edhe në treva jashtë kufijve shtetërorë.

Literatura

Chomsky, N., *Language and mind*, Cambridge University Press, Cambridge UK, 2006.

Covington M. A., He C., Brown C., Nac L., McClain, J. T., Fjordbak B. S., Semple J., Brown J., *Schizophrenia and the structure of language: The linguist's view*, Schizophrenia Research, 2005, 77, f. 85–98.

Guilbert, L., *Peut-on définir un concept de norme lexicale*, Langue française, 1972, vol 16, pp. 29–48.

Malinovski, B., *The problem of meaning in primitive languages* në C. K. Ogden and I. A. Richards (1923), "The meaning of meaning", HBJ, San Diego . New York . London, 1989, ff. 296–336.

Memushaj, R., *Hyrje në gjuhësi*, Dituria, Tiranë, 2002.

Murati, Q., *Nga shqipja standarde te kafazet e vjetra gjuhësore-krahinore* (dorëshkrim).

Saussure, F. de (1916), *Cours de linguistique générale*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1995.

Skendo, L., *Të vëmë re kur shkrojmë*, Diturija, E përkohëshme shqip literare dhe diturake, Mot i parë, 1 janar 1909, N^o. 1.

Ferdinand Gjana, PhD, Hena e Plote Beder University
Nereid (Redi) Shehu, Msc, Hena e Plote Beder University

Social Conflict as a Consequence of Freedoms Imbalance

Abstract

This article is focused on the phenomenon when two guaranteed rights in democratic and liberal-democratic states, collide with each other causing social tension. A special case, to which we will stop, is the case of Prophet Muhammad derogatory cartoons and film, lasted in a period from September 2005 until autumn 2012. It happened to be a phenomenon which caused great tensions and debates across the globe, accompanied with victims and U.S. Ambassador Murder in Benghazi Consulate in Libya. Specifically we will penetrate into the debate of free speech and freedom of religion as the foundation of the conflict caused by the event. Freedom of expression and freedom of religion are inseparable from each other within a given context. Mechanical separation of freedom of expression from faith and its absolutisation, leads to dogmatism of that freedom and any dogmatism has premises to become a dictate. So, if we continue with unlimited absolutisation of freedom of expression, without determining human limits, there's the risk to convert freedom of expression from one of the pillars of democracy to a building of dictate, to a "freedom of expression" dictatorship. What is observed in these approaches is the metaphysical treatise escape of freedom understanding in general and freedom of expression in particular. For this reason, a research on the metaphysics of freedom and freedom order will be present in this paper. Pragmatic division between public and private in modernity, do not take care of moral, as well as ethical, dimension of freedom of expression, which would be impossible without a metaphysical analysis of its source.

Freedom of religion can never be treated as the opposite of freedom of speech, because freedom of speech is an integral part of freedom of religion and vice versa. Hence, the dilemma of freedom of speech or freedom of religion arises only from a secular point of view which is strengthened by the mechanisms of secular criticism as a guardian of this system. Cartoons as artistic genre and its symbolism through visual rhetoric, is a powerful tool which misused can feed the conflict in irreparable proportions. Limitation, that innately exist and they should exist within the freedom of speech when core limits of human society are damaged, as opposed to being problematic, represent a guarantee for the system preservation and social welfare.

Keywords: Freedom of expression, freedom of faith, rule of freedom, metaphysics, criticism, visual rhetoric.

Ferdinand Gjana, PhD, Shkolla e Larte Hena e Plote Beder
Nereid (Redi) Shehu, Msc Shkolla e Larte Hena e Plote Beder

Konfliktet Sociale Si Pasojë e Çekuilibrit të Lirive

Abstrakti

Në këtë projekt kërkimor do të fokusohemi tek fenomeni kur dy të drejta të garantuara në shtete demokratike dhe liberal-demokratike, përplasen me njëra-tjetrën duke shkaktuar tension social. Rasti i veçantë tek i cili do të ndalemi, është rasti i karikaturave si dhe filmit përçmues ndaj Profetit Muhamed, i përfshirë në një periudhë kohore nga shtatori i 2005-ës deri në vjeshtë të 2012-tës. Fenomen i cili shkaktoi tensione dhe debate të mëdha në të gjithë globin duke u shoqëruar edhe me viktima si dhe vrasjen e Ambasadorit amerikan në Konsullatën e Bengazit në Libi. Specifikisht do të ndalemi tek liria e shprehjes dhe liria e besimit si themeli i debatit dhe konfliktit që shkaktoi ngjarja. Liria e shprehjes dhe liria e besimit janë të pandara nga njëra-tjetra brënda një konteksti të caktuar. Ndarja mekanike e lirisë së shprehjes nga besimi dhe absolutizimi i saj, çon në dogmatizëm të kësaj lirie dhe çdo dogmatizëm ka premisa për t'u kthyer në diktat. Kështu mund të themi se nëse vazhdohet me absolutizim të pakufi të lirisë së shprehjes duke mos përcaktuar limite njerëzore, rrezikojmë ta kthejmë lirinë e shprehjes nga shtylla e demokracisë në godinën e diktatit, të një diktati “ të lirisë së shprehjes”. Ajo që vërehet në këto qasje është arratisja e trajtesës metafizike të kuptuarit të lirisë në përgjithësi si dhe lirisë së shprehjes në veçanti që në të vërtetë është një dimension i pashmangshëm i anëtarit të shoqërisë. Për këtë arsye një hulumtim mbi metafizikën dhe rendin e lirisë do të jetë i pranishëm në këtë punim. Ndarja pragmatike mes publike dhe private në modernizëm nuk merr përsipër, le të themi, të kujdeset për një dimension aq sa moral por edhe etik të lirisë së shprehjes, e cila do të ishte e pamundur pa një analizë metafizike të burimit të saj.

Liri e besimit nuk mundet kurrë të trajtohet si oponence e lirisë së fjalës. Sepse liria e fjalës është pjesë përbërëse e lirisë së besimit dhe anasjelltas. Ndaj edhe dilema liri e fjalës apo liri e besimit ngrihet vetëm nga një këndvështrim sekularist i cili është i fuqizuar me mekanizmat e kritikës sekulare si gardiane e këtij sistemi. Karikatura si gjini artistike dhe simbolika e saj përmes retorikës vizuale është mjet i fuqishëm i cili nëse keqpërdoret mund të ushqejë konfliktin në përmasa të pariparueshme. Kurse kufizimet që natyrshmërisht ekzistojnë dhe duhet të ekzistojnë brënda lirisë së fjalës, kur preken dhe çënohen kufij të rëndësishëm të shoqërisë njerëzore në të cilin përfshihet edhe besimi, përkundrajt të qënurit problematikë, janë një garanci e ruajtjes së sistemit dhe mbarëvajtjes shoqërore.

Fjalët kyçe: Liria e shprehjes, liria e besimit, rendi i lirisë, kritikizmi, retorika vizuale.

“Liria e shprehjes e shfrenuar”

Në Shtator të 2005-ës, gazeta më e madhe daneze, “Jyllands Posten”, porositi hartimin e disa karikaturave për Profetin Muhamed nën motivacionin “*Muhammeds ansigt*” – “*Fytyra e Muhamedit*”. Do të duheshin pak ditë dhe në mëngjesin e 30 Shtatorit të po atij viti, ato letra të bardha tashmë të mbushura me ngarkesa emocionale, të cilat dilnin përtej kontekstit të ngushtë në të cilin qene pikturuar, të shpërndaheshin në çdo pikë shitjeje të Danimarkës. “Jyllands Posten”, kryegazeta daneze ishte ajo e cila mori përsipër të botonte karikaturat në të cilat satirizohej as më shumë e as më pak, por një ndër profetët më të mëdhenj të njerëzimit, domethënia shpirtërore e jo më pak se 2 miliardë njerëzve, vetë Profetin Muhamed. Justifikimi ishte i thjeshtë dhe si zakonisht i standartizuar kur bëhet fjalë për të argumentuar qëllimin e një aksioni të tillë mediatik. “Liria e shprehjes”, që fraza e cila nxitoi të mbulonte me status ligjor botimin e karikaturave. Në një formë pandemie, botimi i karikaturave shpejtoi të përhapej në shumë media të shkruara prestigjioze duke marrë flamurin e lirisë së shprehjes. Por gjatë gjithë ecejakeve të veta mediatike, këto botime nuk u shoqëruan kurrë me kriterin bazë që ka lira e shprehjes, kriterin e së vërtetës, të lidhjes reale që këto afishime sarkastike kishin me të vërtetën. Ngjarja e 2005-ës u pasua me një ripërsëritje të një karikature në formë filmi, nga Sam Bacile, gjë që ashtu si në rastin e parë të karikaturave, shkaktoi tensione dhe konflikte të cilat prekën cepat e globit, kryesisht në vendet muslimane, të cilat u pasuan me dhunime të përfaqësive diplomatike por edhe me vrasjen e plagosjen e qindra personave përfshirë edhe Ambasadorin amerikan në Bengazi. Kështu, një debat i gjerë mori udhë në të gjithë hapësirën intelektuale dhe institucionale të globit lidhur me legjitimitetin e botimit të karikaturave si dhe të drejtën për besim të individit, të drejtën për të qenë i lirë në besimin e tij.

Kriza në hapësirën ndërkombëtare

Shumëkush mund të ketë ngelur i habitur me faktin se si një gazetë e një vendi si Danimarka, që në vitin e publikimit të karikaturave kishte jo pak por pothuaj 9 % të popullsisë së saj me emigrantë të kulturave dhe religjioneve të ndryshme, dhe me një popullsi prej rreth 200 mijë banorësh muslimanë¹, të hezitonte që me shpejtësi të mbyllte konfliktin i cili me shumë gjasa mund të transformohej në një minë me sahat në rrafshin social për shoqërinë daneze. Të habitur mund të kenë ngelur edhe të tjerë, kur mësuam se botuesit e gazetës ishin përballur me bojkote të vazhdueshme nga artistë të ndryshëm të cilët i ishin përgjigjur negativisht ftesave pararendëse të gazetës për të pikturuar Profetin Muhamed në disa libra fëmijësh për nivelet e shkollave fillore daneze. Megjithatë, insistimi i gazetës më të madhe daneze për të vazhduar me projektin e saj, lë hije dyshimi mbi atë se, duke qenë organ mbi të gjitha politik, duhej ta dinte se një sipërmarrje e tillë provokuese do të shkaktonte zemëratë publike dhe

¹ Hedetoft, U. “Denmark: integrating immigrants into a homogeneous welfare state”, *Migration Information Source*. 2006. Marrë nga,
<http://www.migrationinformation.org/Profiles/display.cfm?id=485> (vizituar 1 Pril 2013)

një konflikt social lidhur me pothuaj 10% të popullsisë, që edhe pse nuk ishin të gjithë muslimanë, do të përfshiheshin në kategorinë e të qënurit kulturallisht ndryshe, e për pasojë viktimë të stigmatizimit, talljes dhe përçmimit.

Një tjetër habi mund të shkaktonte fakti se si nuk qënka kuptuar se publikimi i karikaturave të cilat personifikonin Profetin Muhamed si terrorist, mund të shkaktonte një cunami në marrëdhëniet ndërkombëtare me jo pak, por dhjetra e dhjetra shtete të cilat si besim parësor të tyre kishin Islamin dhe shtyllë morale e fetare Profetin Muhamed. Është theksuar shpesh se krahu i djathtë konservator qeverisë në Danimarkë, por jo vetëm, ka tentuar gjithmonë të radikalizojë marrëdhëniet me kulturat migratore në vend, dhe si rrjedhojë, është parë nga ana e tyre se lufta kundër këtyre kulturave migratore në rritje brënda shoqërisë daneze, do të mund të bëhej më së miri duke sulmuar boshtin e këtyre kulturave të cilat zanafillojnë me religjionin.

E në fakt ndodhi pikërisht ashtu siç edhe pritej të ndodhte. Ngjarja ndau mediat e përfaqësuesit e tyre me popullsinë e thjeshtë dhe politikanët e diplomatët mes njëri-tjetrit, të cilët u vendosën në një pozicion të vështirë mes ruajtjes së balancës në marrëdhëniet sociale shtresore, si dhe popujve religjiozë të cilët përbënin një pjesë të konsiderueshme të shoqërive respektive.

Më 15 Shkurt të 2006-tës, Presidenti i Komisionit Evropian asokohe, Barroso, shprehej lidhur me situatën në deklaratën zyrtare të përbërë prej disa pikash² se;

Liria e shprehjes është një liri e panegociueshme e institucioneve evropiane dhe po në të njëjtën kohë, liria e besimit të individëve si dhe komuniteteve fetare është po ashtu një liri e panegociueshme. Le të jemi të qartë – vazhdon ai- se opinionet e shprehura nga individët, angazhojnë vetëm ato, e për pasojë ato nuk përfaqësojnë një vend, popullsi apo religjion. Ndërkohë që muslimanët duhet të jenë të lirë të praktikojnë fenë e tyre në të njëjtën mënyrë si çdo pjestar i komuniteteve të tjera fetare në territorin evropian.

Pala e dëmtuar vendeve muslimanë, nën ombrellën e Organizatës së Konferencës Islamike, shprehej në deklaratën tjetër të saj të 18 Janarit 2006 në emër të Sekretarit të Përgjithshëm të saj , Ekmeleddin Ihsanoglu, se aktet islamofobike shkojnë përtej çdo forme të lirisë së shprehjes apo lirisë së shtypit duke dëmtuar parimet ndërkombëtare të etikës dhe vlerave të bazuara në deklaratat dhe rezolutat e Kombeve të Bashkuara. Liria e shprehjes duhet ushtruar në respekt të vlerave me të cilat edhe mund të mos biesh dakort, sepse thelbi i demokracisë i trupëzuar në lirinë e shprehjes nuk konsiston në lejimin e fyerjes se vlerave dhe simboleve të shenjta të të tjerëve. Aq më tepër kur kjo bëhet duke portretizuar dhe steroi tipizuar muslimanët dhe profetin e tyre si injorantë, djallëzore dhe terroristë.³

Në korin e vendeve të cilat tashmë e konsideronin lirinë e shprehjes si liri e cila nuk duhet të ngrihej duke shkelur mbi truallin e shenjtërisë së të tjerëve, i

² http://www.eu-un.europa.eu/articles/en/article_5696_en.htm (Vizituar 3 Prill 2013)

³ <http://www.oic-oci.org/press/english/2006/January%202006/denmark-3.htm%3E> (vizituar 3 Prill 2013)

bashkohet edhe Vatikani i cili në deklaratën e vet për shtyp të 4 Shkurtit 2006 shprehet se :”Liria e shprehjes dhe mendimit e cila është një ndër të drejtat themelore të parashikuara në Deklaratën Universale të të Drejtave të Njeriut, nuk duhet të përmbajë të drejtën për të fyer ndjenjat fetare të besimtarëve”.⁴ I Dërguari Special i Komisionit të Kombeve të Bashkuara për mbrojtjen ndaj formave të racizmit, ksenofobisë dhe intolerancës z.Doudou Diene, lidhur me publikimin e karikaturave nga gazetat në përgjithësi, shprehej po përjetonte situatën më degraduese dhe manifestimin më serioz të islamofobisë.⁵ Përmasat e rënda të konfliktit i cili kaloi territoret nacioanle duke u transformuar tashmë në një përplasje ndërkombëtare jo vetëm idesh mbi mënyrën dhe konceptimin e lirisë, por edhe në përplasje të dhunshme me viktima dhe të plagosur, e tregon edhe një deklaratë e përbashkët e Sekretarit të Përgjithshëm të Kombeve të Bashkuara, Sekretarit të Përgjithshëm të Organizatës së Konferencës Islamike dhe të Ligës së Shteteve Arabe, zëvendës Kryeministrit dhe Ministrit të Jashtëm të Katarit, Ministrit të Jashtëm të Spanjës dhe Ministrit të Jashtëm të Turqisë, të cilët bashkarisht deklaruan se :

*Ne rikonfirmojmë të drejtën universale për lirinë e shprehjes. I bëjmë apel secilit ta ushtrojë këtë liri në mënyrë të përgjegjshme dhe të mos e përdorë atë si pretekst për nxitjen e urrejtjes apo për të fyer ndjenjat fetare të çdo komuniteti.*⁶

Me këtë deklaratë u bashkua edhe Presidenti i Parlamentit Evropian dhe më pas një deklaratë e përbashkët mes Ministrave të Jashtëm të Turqisë dhe Austrisë pasoi, në të cilën theksohej qartë se liria e shprehjes dhe vlerat religjioze janë trashëgimia më e mirë dhe nuk qëndrojnë në kontradiktë, por përkundrazi ata janë përplotësuese të njëra-tjetrës.⁷

Si pasojë e polarizimit të tejskajshëm të situatës, qëndrimet diplomatike përmes deklaratave të përfaqësuesve të tyre ishin shpesh të kahjeve të ndryshme duke ndarë qëndrimet në pro dhe kundra publikimit të karikaturave. Qëndrimi i Britanisë së Madhe në fjalët e Sekretarit për Marrëdhëniet me Jashtë Jack Straw, përmbledhej në një kërkesë publike që i bëri mediave të mos publikonin karikaturat dhe e quajti botimin e tyre nga disa media evropiane si “*të pasjellshme*”.⁸ Po ashtu gazeta daneze “Politiken” i bën një kritikë të fortë “Jyllands-Posten” dhe zbulon një fakt interesant në të cilin, “Jyllands” kishte refuzuar publikimin e karikaturave mbi “ringjalljen e Krishtit” dy vite më parë, më 2003-shin, me justifikimin se këto mund të përceptoheshin si fyese dhe “nuk ishin aspak për të qeshur”.⁹ Më 5 Shkurt 2006 Ministri i Transportit të Irakut ngrin të gjitha kontratat me Danimarkën dhe Norvegjinë, ndërkohë që kompania daneze “Arla Foods” raporton miliona euro humbje si pasojë e bojkotit të produkteve të saja të bëra nga muslimanët. Irani po ashtu ndaloi të gjitha

⁴ Deklaratë per Shtyp e Selisë së Shenjtë, 4 Shkurt 2006, www.vatican.va/news_services/index_news.htm

⁵ UN Doc. E/CN.4/2006/17, 13 February 2006, paragraf. 23-28

⁶ UN Doc.A/60/706, 25 February 2006

⁷ Deklaratë e përbashkët, 2 Shkurt 2006 (www.mfa.gov.tr/mfa)

⁸ http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/4676524.stm (vizituar me 4 Prill 2013)

⁹ “The Guardian”, “Danish paper rejected Jesus cartoons”, 6 Shkurt 20016

marrëdhëniet tregëtare me Danimarkën duke prishur marrëveshjet që kishte me Unionin Evropian. Po në fillim të Shkurtit 2006, mijëra muslimanë mbledhen në Bruksel duke organizuar një protestë paqësore kundër botimit të karikaturave.

Po në të njëjtën ditë, Konferenca Evropiane e Rabinjve hebrej, shpreh pakënaqësinë e saj lidhur me publikimin e karikaturave të cilat nënçmojnë ndjenjat e muslimanëve dhe bënë përngjasimin e tyre me karikaturat antisemire.¹⁰ Mbi një mijë protestues marshuan për orë të tëra në Paris si kundërpërgjigje e publikimit të "Jyllands-Posten". Kryeministri francez asokohe, Dominique de Villepin, dënoi dhunën e ushtruar dhe bëri thirrje për njohje të të drejtës ndaj besimeve, tolerancë dhe respekt ndaj tyre.¹¹ Kriza dhe ndikimet e saj u demonstruan deri në atë pikë sa Ministri i Jashtëm i Danimarkës në fillimet e Shkurtit të 2006-tës, i bënte thirrje qytetarëve danezë të mos shpenzonin pushimet e tyre në vende si Emiratet e Bashkuara, Katari, Bahreini, Egjipti, Maroku, Tunizia, Libia, Omani Jordania etj. duke i shkaktuar një dëm kolosal financiar bashkëqytetarëve të vet¹². Po e njëjta Ministri lëshonte rekomandime për shoqëritë ajrore daneze të anulonin fluturimet drejt Egjiptit. Kryeministri Britanik Tony Blair dhe Sekretari i Përgjithshëm i NATO-s, Jaap de Hoop Scheffer, shprehën solidaritetin e tyre me Danimarkën në lidhje me djegien e ambasadave të tyre në shtetet muslimane.¹³ Terri Davis, Sekretari i Përgjithshëm i Këshillit të Evropës u deklarua se publikimi i karikaturave kaloi kufirin etik edhe pse ishte korrekt ligjërisht.

Kompania më e madhe e produkteve ushqimore në botë, "Nestle" shpejtoi të bënte një fushatë publicitare në mbarë botën, e kryesisht në vendet muslimane, duke u kujdesur të shpjegonte se ajo dhe produktet e saja nuk kishin të bënin aspak me Danimarkën.¹⁴ Të njëjtin opinion ndan edhe "Amnesty International" e cila botoi një deklaratë për shtyp ku theksonte se liria e shprehjes nuk është një liri absolute dhe se ajo duhej përdorur me përgjegjshmëri.¹⁵ Ndërsa ish-Ministri i Punëve të Jashtme të Danimarkës, Uffe Elleman-Jensen i bëri thirrje kryeredaktorit të "Jyllands-Posten", Carsten Juste, të jepte dorëheqjen. Në të njëjtën kohë flamujt e Danimarkës, Norvegjisë edhe të Kroacisë u dogjën në protestat që u organizuan në Bosnjë Hercegovinë. Qeveria Japoneze në një komunikim për shtyp udhëzoi që gazetatat e vendit të saj të mos botonin karikaturat e Profetit Muhamed. Megjithë këtë iniciativë të sajën, mediat japoneze nën flamurin e lirisë së shtypit i botuan karikaturat.¹⁶ Në Kenia

¹⁰ Conference of European Rabbis, "The right to satirise is not the right to injure or humiliate". Press release. 5 February 2006.

¹¹ Agence France-Presse "Protests in France against controversial cartoons". 6 February 2006

¹² <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4684930.stm> (vizituar 4 Prill 2013)

¹³ Danmarks Radio, "Blair supports Denmark". 6 February 2006.

¹⁴ <http://www.foodproductiondaily.com/Supply-Chain/Nestle-moves-to-dodge-Middle-East-boycotts>

(vizituar 4 Prill 2013)

¹⁵ Amnesty International, "Freedom of speech carries responsibilities for all". 7 Shkurt 2006

¹⁶ Browne, Anthony, "The Times". "World leaders rally round as crisis deepens". 9 Shkurt 2006

policia hapi zjarr ndaj protestuesve të cilët kishin mbushur rrugën në kundërshti të publikimeve të karikaturave në fjalë. Kurse Presidentja Irlandeze e asaj kohe Mery McAleese, dënoi pikturimet dhe botimet e tyre dhe u shpreh se muslimanët kishin të gjithë të drejtën të ndjeheshin të zemëruar. Në këtë frymë tensioni e ashpërsimi të konfliktit, Byroja Federale e Investigimeve të Finlandës vendosi të ndërmerre një hetim të hollësishëm lidhur me arsyet e publikimit të karikaturave në gazetën finlandeze, bazuar në Kodin Penal finlandez, i cili ashtu si edhe ai danez, parashikonte dënime për nxitjen e urrejtjes fetare.¹⁷

Në nxitjen e mëtejshme të konfliktit, ndihmoi padyshim edhe Ministri italian Roberto Calderoli, anëtar i Lega Nord, ekuivalentja e partive të ekstremist të djathtë danez, i cili veshi publikisht një fanelë në të cilën kishte të stampuar karikaturat. Ai u zotua që ta vishte përditë këtë fanelë në emër të lirisë së shprehjes.¹⁸ Ky veprim i tij shkaktoi një furi protestash ku veçohet ajo e Benghazit në Libi protestuesit e së cilës sulmuan konsullatën italiane atje. Si pasojë e përlëshjeve humbën jetën 11 veta. Kjo bëri që Kryeministri italian i asaj kohe Silvio Berluskoni ta detyronte Calderolin të tërhiqej nga nisma e tij. Menjëherë më pas Zëvendës Kryeministri italian Gianfranco Fini vizitoi xhaminë më të madhe në Romë duke dhënë një shenjë reflektimi nga ana e qeverisë italiane.

Në Mars të vitit 2007, vendet muslimane lobuan për hartimin e një rezolute në Këshillin e të Drejtave të Njeriut pranë Kombeve të Bashkuara, thelbi i së cilës ishte të ndalonte përdhosjen e religjionit.¹⁹ Pas një qetësie relative, situta filloi përsëri të turbullohej kur në Shkurt të 2008-tës, tre persona me shtetësi të huaj planifikuan të vrisnin autorin e karikaturave Kurt Westergaard. Menjëherë pas kapjes nga policia vendase të tre personave, për të cilët nuk u vërtetua kurrë se kishin planifikuar ndonjë aksion, të gjitha mediat e shkruara daneze i ripublikuan edhe një herë karikaturat²⁰. Kjo shkaktoi trazira përsëri në Danimarkë të cilat u pasuan me djegie të makinave në rrugë dhe të disa objekteve. Protesta u konsiderua e dhunshme edhe për faktin se tre të dyshuarit u deportuan në vendet e origjinës pa bërë një proces gjyqësor ndaj tyre. Në të njëjtën kohë, Egjipti ndaloj shpërndarjen e gazetave "Wall Street Journal" dhe "The Observer" të cilat i ribotuan përsëri këto karikatura

Ç'paketimi i konceptit të lirisë së shprehjes

E gjithë ajo çka ndodhi, nuk ishte gjë tjetër veçse paafësia e të kuptuarit dhe të interpretuarit të tjetrit kulturalisht. Prodhimi i vazhdueshëm i industrisë së frikës që zgjerohet gjithnjë e më shumë, pasurohet përmes kanaleve të komunikimit në dhjetra forma të ndërlukuara. Të gjitha këto forma kontribuojnë në ndarjen e madhe sociale, ku nga njëra anë demokracia liberale, arsyeja, laicizmi apo edhe sekularizmi, projektohen si vlera të bashkëngjitura Perëndimit, dhe nga ana

¹⁷ News Room Finland, "Finland's NBI probes Suomen Sisu's Muhammad cartoon posting". 14 Shkurt 2006.

¹⁸ "Corriere della Sera", 21 Prill 2008

¹⁹ "Der Spiegel", 30 Mars 2007.

²⁰ BBC News. 14 Shkurt 2008

tjetër religjioni, autoritarizmi, tirania si anë e kundërt e përparimit dhe progresit, përceptohen të bashkëngjitura Islamit. Kjo ndarje e nënkuptuar e cila gjallon në atmosferën mediatike ka kontribuar dhe kontribuon në prodhimin e konflikteve të mëdha qytetërimore. Një bashkëjetesë brënda një planeti e cila aktualizohet mbi bazë keqkuptimi, domosdoshmërisht që e ka jetën e shkurtër. Ngjarje të tilla të kësaj natyre, nuk mundet asesi të mos ushqejnë dhe thellojnë këtë ndasi. Kur shoqëria përballet me konflikte të këtyre përmasave siç ishin edhe ato të shkaktuara nga portretizimi i simboleve të fesë përmes zhandresh përçmuese, atëhere përplasja nuk ngelet vetëm në këndvështrimin social, por shtrihet edhe më tej duke formuar një zonë gri juridike mes të drejtash të cilat shoqëritë moderne ia kanë lejuar sot vetes. Kjo zonë gri që shtrihet mes lirisë së shprehjes dhe të drejtës për të mos qenë i dëmtuar nga kjo liri e shprehjes, qëndron e pa mbulur me një shpjegim të qartë juridik. Nga njëra anë kemi retorikën mediatike lidhur me karikaturat dhe filmimet denigruese e blasfemuese, e cila tërësisht mbështetet mbi principin e të drejtës liberale, dhe nga ana tjetër kemi popullsi të tëra besimtarësh identitarë muslimanë, që të drejtën e shohin të bazuar tek principi i dëmit të shkaktuar. Nëse juridikisht do të anohet vetëm drejt njërit prej këtyre dy qëndrimeve atëhere do të legalizohet një koncept të pjesshëm të liberalizmit, pluralizmit dhe tolerancës.

Liria e shprehjes është një e drejtë themelore në shoqëritë demokratike. Ajo e merr këtë atribut në sajë të nenit 19 të Deklaratës Universale për të Drejtat e Njeriut²¹, nga neni 10 i Konventës Evropiane për të Drejtat e Njeriut,²² si dhe nga neni 19 i Konventës Ndërkombëtare mbi të Drejtat Civile dhe Politike²³. Por megjithë këtë fakt, liria e shprehjes nuk gëzon atributet e një të drejte absolute për arsye se ajo përmban në vetvehte ashtu si detyra të specifikuar edhe përgjegjësi në raport me shoqërinë, për këtë arsye ajo i nënshtrohet ligjërisht terreneve juridike kufizuese.²⁴ Kështu ne gjejmë shumë shtete që kanë hartuar një kuadër ligjor kundra gjuhës së urrejtjes mbi bazë racore dhe fetare, të tilla si Gjermania, Kanadaja, Anglia, Franca, Danimarka, Australia, Zelanda e Re, legjislacioni i të cilave për rastin konkret ndalon publikimin e deklarimeve nga të cilat një person apo grup njerëzish të ndjehen të diskriminuar për arsye të racës, ngjyrës, besimit apo edhe origjinës etnike.²⁵ Ndërsa kur bëhet fjalë për Shtetet e Bashkuara, legjislacioni është i pakushtëzuar, i hapur në lidhje me gjuhën e urrejtjes duke u mbështetur tek Amendimi i Parë i Kushtetutës amerikane. Meiklejohn, në analizën që i bën dispozitave të Amendamentit të

²¹ GA Res.217 A (III), (Dhjetor 1948) Neni.19: "Secili ka të drejtën e e lirisë së mendimit dhe shprehjes; kjo e drejtë përfshin të drejtën për të mbartur opinione pa ndërhyrje dhe të kërkojë e marrë informacione dhe ide përmes çdo medie pavarësisht kufinjve."

²² ECHR, Neni.10 : "Çdokush ka të drejtën e lirisë së shprehjes,....Ushtrimi i kësaj të drejte mban përgjegjësi e detyra dhe mund të jetë subjekt i formaliteteve, kushtëzimeve, shtrëngimeve apo ndëshkimeve të parashikuara sipas ligjit në interes të sigurisë kombëtare, integritetit territorial dhe sigurisë publike....."

²³ ICCPR, Neni 19

²⁴ U.N.Human Rights Committee, (1983).Dispozita të Përgjithshme nr.10. Neni 19: "Liria e Shprehjes"

²⁵ Waldron, Jeremy, "Why Call Hate Speech Group Libel?" (Pse duhet futur Hate Speech ne grupe e shpifjeve) *Harvard Law School: Holmes Lectures*, 2009.

Parë të Kushtetutës Amerikane, shprehet se ky amendament zanafilloi si zgjidhja përfundimtare e problemeve të lirisë së shprehjes por më vonë u pa një konflikt i cili doli në sipërfaqe mes dy grupimeve të interesave sociale, konflikt mes promovimit të fjalës së lirë dhe interesit social i cili dëmtohej nga ushtrimi i saj.²⁶ Ndërkohë që promovimi i fjalës së lirë gjeti mbështetje ligjore, një gjë e tillë nuk arriti të shtrihej deri tek mbrojtja e vlerave të dëmtuara pikërisht gjatë ushtrimit të lirisë së shprehjes duke u transformuar në përceptimin e përgjithshëm të një antagonizmi mes lirisë së shprehjes dhe interesit publik. Në të vërtetë ka raste kur të drejtat juridike mund të përplasen, por kjo konsiderohet si përjashtim. Ajo që ndodh në rastin e përplasjes së lirisë së shprehjes dhe dëmeve që ajo i shkakton interesit publik është kthimi i një përjashtimi në rregull të përhershëm, pra një konflikt juridik jo i përkohshëm por që ka zënë rrënjë dhe kërkon zgjidhje në çdo situatë sociale. Nga ana tjetër, Ligji Ndërkombëtar i të Drejtave të Njeriut e pajis individin me të drejtën e lirisë së besimit. Kjo liri përfshin pasjen e një feje apo edhe procesin e adoptimit me një fe tjetër, gjithashtu edhe të drejtën e praktikimit të këtij besimi në hapësirat e shoqërisë. Por, pavarësisht kësaj, ky ligj nuk e merr në konsideratë përjashtimin e religjionit nga përqeshja apo fyerja, gjë e cila lidhet direkt me respektimin e ndjenjave besimore të individit.²⁷ Në këtë kuadër edhe shtypi apo masmedia, si forma komunikimi prej të cilave realizohet liria e shprehjes në hapësirat publike, qëllim primar të tyre kanë zhvarrosjen e të vërtetës dhe nxjerrjen e saj në vëmendjen e interesit shoqëror. Po ashtu detyrë themelore e mediumeve është të përcjellin informacione në bazë të kriterit të të vërtetës në përputhje me atë që quhet interesi i përgjithshëm duke e bashkëshoqëruar këtë me detyra dhe përgjegjësi. Si shtyllë themelore e shoqërive demokratike liria e shtypit e ka të caktuar masën e saj të kalimit të kufirit, dhe nëse do të duhej ta bënte këtë, atëherë Komiteti për të Drejtat e Njeriut si dhe Konventa Ndërkombëtare mbi të Drejtat Civile dhe Politike shprehet se, edhe pse liria e shprehjes është bazike për shoqëritë demokratike ajo i nënshtrohet të drejtës për kufizime apo shtrëngime të cilat duhet të kenë si justifikim bazë interesin publik.²⁸ Dallimin mes interesit publik dhe atij privat e bën koncepti i lirisë së mendimit i cili në ndryshim nga liria e shprehjes, bazuar në sa thamë më sipër, nuk i nënshtrohet kufizimeve. Liria e mendimit në bazë të nenit 9 të Konventës Evropiane për të Drejtat e Njeriut dhe nenit 18 të ICCPR, është liri absolute dhe nuk bën pjesë në asnjë lloj të kufizimit juridik.²⁹

²⁶ Meiklejohn, Alexander, "Political Freedom" (Liria Politike) 1960 fq.54-55 (në këtë punim autori rreket të shpjegojë se Amendamenti i Parë nuk arrin të mbrojë individin dhe lirinë e tij dhe të sigurojë në të njëjtën kohë mbrojtje të interesave sociale). Kurse Bork H Robert në një punim tjetër,

"Neutral Principles and Some First Amendment Problems"(Parimet Neutrale dhe Disa Probleme me Amendimin e Parë), (1971) 47 IND. L. J.1, fq 24-26 (agumenton se Amendamenti i Parë mbron vetëm lirinë e fjalës në diskursin politik).

²⁷ OKB, "Konventa Ndërkombëtare mbi të Drejtat Civile dhe Politike", 1966, neni 18,

²⁸ Po aty, neni 19. ICCPR

²⁹ HRC General Comment nr.22, "The right of freedom of thought, conscience and religion", Neni 18

Në veprën e tij *“Natyra dhe Burimet e Ligjit”*, John Gray ndërton një strukturë trekëndore të problemeve që implikojnë lirinë e shprehjes dhe dëmet që ajo mund t’i shkaktojë interesit shoqëror. Së pari, qëndron e drejta e atyre të cilët dëshirojnë të shprehen lirshëm apo të jenë të lirshëm të dëgjojnë të tjerët të shprehen. Së dyti, qëndron pjesa tjetër e shoqërisë të drejtat e të cilëve mund të çenohen apo dëmtohen nga e drejta e të tjerëve për t’u shprehur lirshëm. Së treti, qëndron shteti i cili është përgjegjës për respektimin dhe mbrojtjen e të drejtave të të dy grupimeve të mësipërme.³⁰ Në këtë kuptim të drejtat e të dy grupimeve të para, në konceptin modern juridik, mund të konsiderohen në të njëjtën kohë si interesa shoqërore dhe roli i shtetit qëndron pikërisht në mbrojtjen e tyre ngase interesi shtetëror është i pandarë nga interesi publik (social). Pra, fenomeni duhet parë si ndërveprim të drejtash dhe lirish, i cili shndërrohet në konflikt në momentin që shteti si rregullator i këtyre të drejtave, që në të njëjtën kohë janë edhe interesa, të sigurojë mbrojtje ligjore vetëm për njërën dhe duke e lënë tjetrin të pambuluar ose pjesërisht të mbuluar ligjërisht. Mekanizmat ligjorë të Konventës Evropiane si dhe Konventës për të Drejtat Civile dhe Politike, janë në vetvehte autorizime ligjore për shtetet anëtare të këtyre konventave, për të aplikuar kufizime të zbatimit të lirisë së shprehjes në momentet kur kjo liri çënon sigurinë publike në kontekstin kolektiv dhe kur ajo çënon dinjitetin e personit në kontekstin individual. Ky autorizim ligjor përbën një formë të detyrueshme kufizimi për sa kohë shtetet anëtarë kanë pranuar këtë trajtim juridik të lirisë në fjalë dhe ato nuk mundet ta trajtojnë lirinë shprehjes jashtë këtij kuadri ligjor të rënë dakort në mes tyre. Këtë e konfirmon Neni 20 i ICCPR-së (Konventës Ndërkombëtare për të Drejtat Civile dhe Politike) në të cilin theksohet se shtetet anëtare duhet të ndalojnë me ligj: *“çdo avokaturë ndaj urrejtjes me bazë kombi, race apo feje e cila mund të përbëjë nxitje për diskriminim, konflikt dhe dhunë”*. I njëjti obligim ligjor vjen edhe nga Konventa Ndërkombëtare për Eliminimin e të Gjitha Formave të Diskriminimit Racor (CERD) në Nenin 4(a) të saj në të cilën udhëzon shtetet anëtare që :

*...të deklarojnë çdo akt që konsiderohet fyes dhe që është i dënueshëm ligjërisht, çdo përhapje të ideve të bazuara në epërsi apo urrejtje rracore, çdo nxitje të diskriminimeve racore, po ashtu çdo akt dhune dhe nxitjeje të këtyre diskriminimeve të personave apo grupeve me origjinë racore apo etnike, si dhe çdo mbështetje apo financim i këtyre aktiviteteve.*³¹

Danimarka si vendi i origjinës së krijimit dhe publikimit të karikaturave ndaj Profetit Muhamed, është shtet anëtar i Konventës Ndërkombëtare për të Drejtat Civile dhe Politike (ICCPR) por dhe anëtare e CERD-it, gjë që e bënte të detyrueshme ndërhyrjen e këtij shteti në rastin kur liria e shprehjes çëronte sigurinë publike apo edhe të raportonte në CERD për këtë rast si akt në të cilin u demonstrua hapur urrejtja dhe diskriminimi ndaj komuniteteve migratore të racave dhe kulturave të ndryshme. Mos të harrojmë se pjesë e karikaturave ishte edhe portretizimi i një qytetari danez i cili kafshonte këmbën e një gruaje me

³⁰ Gray Ch. John, *“The nature and Sources of the Law”*, botimi i dytë viti 1972 fq.18

³¹ International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination
660 United Nations Treaty Series 195. New York, 7 Mars 1966.

ngjyrë. Edhe Shtetet e Bashkuara të Amerikës, si vendi i origjinës së filmimit përçmues të Sam Bacile, është shtet anëtar i ICCPR-së, por fakti është që SH.B.A-të shprehën rezervat e tyre ndaj Nenit 20 të kësaj Konvente me justifikimin se :

*Ky nen nuk autorizon apo kërkon bërjen e ndonjë ligji apo të një akti tjetër nga ana e Shteteve të Bashkuara, të cilat do të kufizonin të drejtën për lirinë e shprehjes apo të ndonjë akti të ngjashëm, ndaj të drejtave që janë të mbrojtura nga Kushtetuta apo ligjet e Shteteve të Bashkuara.*³²

Ky qëndrim i Shteteve të Bashkuara, mbështetet mbi konceptin që kanë ata mbi lirinë e shprehjes të cilën e konsiderojnë si vlerë kushtetuese dhe mbështetet kryesisht mbi Amendimin e Parë të Kushtetutës së Sh.B.A-ve. Në fakt ky Amendim është marrë shpesh edhe si shembull se si duhet të mbrohet liria e shprehjes në shoqëritë demokratike dhe modeli amerikan është po ashtu konsideruar edhe argument i cili justifikonte absolutizimin e kësaj lirie.

Liria e shprehjes në identitetet qytetërimore

Publikimi i filimitit poshtëruar të Sam Baciles, ndaj Profetit Muhamed, risolli edhe një here në vëmendjen publike atë debat i cili qe aktivizuar herët më 2005-ën ku shumë gazeta printuan karikaturat daneze, lidhur me trashëgiminë e lirisë së shprehjes. Shumë pyetje u ngritën asokohe mbi faktin nëse liria e shprehjes ishte apo jo në softin e Islamit dhe muslimanëve dhe nëse Perëndimi dhe Islami ishin bartës ose jo të vlerave opozitare. Një debat i madh mori udhë mbi pikëpyetjen nëse arsyeja dhe besimi janë dy nocione të përputhshme me njëra-tjetrën, ku me arsyen nënkuptohej vlera demokratike, sekulare liberaliste dhe me besimin nënkuptohej autoriteti, tirania e nënshtërimit, pse jo edhe dhuna. Të vendosura në këtë formacion, qasja hulumtuese duket se është pashmangshmërisht konfliktuale e cila përfundon me një përplasje të paralajmëruar qytetërimore, që formën e saj të shkruar e mori më së shumti nga Samuel Huntington dhe teoria e tij e cila e shihte si thelbësore papajtueshmërinë kulturore mes Perëndimit si bartës të Krishtëritit dhe Islamit, e cila do të përfundonte me një përplasje të madhe. Duke u nisur nga përqasjet që shpesh janë afishuar në media, të jepet përshtypja se doktrina e krishterë është më mikpritëse me demokracinë. Në fakt, demokracia është nocion dhe praktikë e cila vjen nga një qytetërim më i hershëm se ai i krishterë, nga Greqia e lashtë me kulturën athinase të Agora-së, në të cilën qytetarët në formë konsensuale, merrnin vendime të rëndësishme për bashkësinë dhe për marrëdhëniet me shtetet e tjera. Kështu konceptet e demokracisë së sotme moderne na vijnë nga Greqia klasike ku koncepti i bashkësisë ishte shumë i zhvilluar. Sipas Giorgio Zanchinit, një ndër tiparet që dallon demokracinë e lashtë me atë bashkëkohore, është ndarja në sferë private dhe sferë politike. Në atë kohë një qytetar athinas

³² U.S Reservations, Declarations and Understandings, INT'L COVENANT ON CIV. And POL. RTS,

138 Cong.Rec.(Regjistrime të Kongresit) S4781-01 dt 2 Prill 1992

ishte i dedikuar shërbimit ndaj bashkësisë komunitare dhe kjo ishte parësore për të. Jeta publike dilte në plan të parë ndërkohë që jeta private konsiderohej si dytësore³³. Në këtë kontekst fjala idiot që vjen nga latinishtja, prejardhjen e ka nga greqishtja e lashtë (idion) që do të thotë privat dhe përdorej me konotacion përbuzës ndaj atij anëtarit të shoqërisë që merrej më shumë me punë private dhe anashkalonte interesin kolektiv publik të bashkësisë. Megjithatë, do të duhet të bëjmë një saktësim mbi konceptin e atëhershëm të demokracisë në Greqinë e lashtë dhe konceptit modern të demokracisë. Pika ku këto koncepte ndryshojnë nga njëri-tjetri, është tek qasja që ato kanë me individin. Demokracia e sotme si themel të saj ka vlerën universale të dinjitetit të njeriut, pra sistemi është i ngritur duke respektuar këtë premisë me qëndër individin dhe të drejtën e tij. Në Greqinë e lashtë, koncepti i barazisë ekzistonte por nuk arrinte të shtrihej deri tek dinjitetit universal i njeriut. Ekzistonte e drejta për t'u shprehur i lire në forumet, në Agoran-në athinase, por kufinj të individit shiheshin brënda bashkësisë dhe e drejta universale e tij ishte një koncept i tëhuajësuar. Por gjithsesi, nocionet bazë të të shprehurit lirshëm ishin prezente dhe kanë përbërë referencën historike të qytetërimeve të cilat iu qasën asaj.

Duke iu kthyer Krishtërit, duhet të pohojmë se ekziston një boshllëk i madh kohor midis kulturës së shprehjes së lirë në Agora-në athinase dhe shoqërive evropiane të krishtera të cilat filluan t'i japin përparësi individit dhe shprehjes së lirë. Nga Agora-ja e deri tek "kontrata sociale" e Jean Jaques Rousseaus e cila u formulua më pas si "religion civil" e deri tek Republika e Tretë në Francë, qëndrojnë disa shekuj që pak ose aspak kishin të bënin me kulturën demokratike dhe softin demokratik të Krishtërit. Nëse do të zhyteshim në Mesjetën evropiane, koncepti i dinjitetit njerëzor nën latinizmin "dignitas", ishte ekuivalent i shtresave të larta të shoqërisë të cilët pretendonin përkatësinë mbi këtë term dhe aspak i shtresave të ulta të saj. Kështu presupozimi se dinjiteti njerëzor si bazë e demokracisë ishte trupëzuar në Krishtërim, është i pabazë e për rrjedhojë edhe kultura demokratike në shekujt kur qeveriste kasta e Kishës, mungonte në pothuaj të gjitha komponentet e saj. Për më tepër gjatë historisë së saj, Evropa është karakterizuar nga një ndarje klasore e thellë mes shtresave të popullsisë së saj, ndarje e bazuar edhe në identitetet e mëvonshme fetare dhe nacionale, të cilat kanë shkaktuar konflikte të herëpashershme. Këtu duhet të sjellim në vëmendje edhe faktin se përveç mungesës së një demokracie e cila duhej të prodhohej së brëndëshmi në marrëdhëniet brënda vetes së vet, Evropa ka qenë edhe eksportuesja e një historie të gjatë kolonizimi, shfrytëzimi e vuajtjesh të shkaktuara ndaj popujve të kontinenteve të tjera si Azi, Amerikë, Afrikë duke projektuar mungesën e dinjitetit njerëzor përmes shfrytëzimit të burimeve njerëzore e natyrore në mënyrë thellësisht diskriminuese. Nëse do të supozonim se pohimet e Francis Fukuyamës, se doktrina kristiane është e bazuar mbi "dinjitetin universal të njeriut"³⁴ si vlerë unike e civilizimit Perëndimor, atëherë do të duhej të përmendnim këtu thënien e Hannah Arendt-it e cila vërteton se politikat raciste

³³ Zanchini, Giorgio, "TELEDOKRACIA nënshtrë kokëulur apo qytetarë" Tiranë : Instituti Shqiptar i Medias 2001, fq.59

³⁴ Fukuyama, Francis. "The End of History and the Last Man", New York, 2006

të shteteve evropiane kanë qenë themeli i zhvillimit të fashizmit në Evropë.³⁵ Në këtë kuptim, kërkimi për konceptin e “dinjitetit njerëzor” në civilizimin evropian, do të duhej të bëhej vetëm atëhere kur ky civilizim të shkëputej nga pushteti dhe autoriteti i Kishës. Pra, vlerat e demokracisë evropiane morën formë atëhere kur edhe dinjitetit njerëzor dhe barazia mes njerëzve u bë qëllimi prioritar i shoqërive evropiane. Ajo çka duhet thënë në këtë rast është se ky stad arriti vetëm atëhere kur shoqëritë evropiane vendosën të zëvendësonin Kristianizmin si nocion pushteti me sekularizmin dhe shoqëritë liberale. Prandaj sekularizmi në shoqëritë evropiane nuk përbën vetëm një ndarje të thjeshtë të Kishës nga shteti, por në vetvehte është zmbrapsje e religjionit për të mos ndërhyrë në administrimin e shoqërive moderne. Parë në këtë këndvështrim, atëherë përjasja se demokracia është thelbi i doktrinës kristiane do të na çonte në një konkluzion tjetër, ku sipas këtij supozimi, sot Evropa është antidemokratike ngase ka zëvendësuar qëndrën e pushtetit nga një administratë demokratike të Kishës më një administratë sekulare e liberal-totalitariste. Prandaj, ne nuk duhet të harrojmë së vlera të tilla si, liria ,barazia dhe vëllazëria u vendosën në Evropë përmes shpatës dhe gijotinës, përmes luftës e konfliktit, për të zëvendësuar një pushtet të vjetër i cili nuk njihte dinjitetin njerëzor me një pushtet të ri të perandorive moderne evropiane, të nacionalizmit, racizmit, gjenocidit e kolonializmit. Historia e Evropës, e krishterë ose jo, ka pasur problemet e saj me “dinjitetin njerëzor “ si themeli i demokracisë. Evropa sot e konsideron si arritje gjendjen aktuale të të drejtës publike sepse ajo vazhdon të vuajë edhe sot e kësaj dite frikën e rikthimit të pushtetit të Kishës, prandaj liria e fituar me aq shumë mund shihet e kompleksuar nga frika e humbjes së saj, nga frika e çdo gjëje religjioze e cila për historinë e Evropës do të thotë rikthim në qelinë e autoritarizmit dhe diktatit ekleziastik. Është pikërisht këtu gabimi që bën Evropa sot kur i qaset marrëdhënieve me muslimanët në rastin e karikaturave, sepse ajo mbron lirinë e shprehjes jo se nuk e kupton që ajo duhet të ketë kufij, por e konsideron atë si kufirin mbrojtës ndaj religjionit. Gabimi qëndron në të konsideruarit të fenomenit musliman me konceptimin dhe këndvështrimin që ata kanë për Krishtërimin dhe historinë e tij. Për këtë duhet kuptuar Islami dhe thelbi i tij, natyra sociale dhe qasjet që ai ka me demokracinë e sotme për të ndërtuar pastaj një përafrim më tipik në lidhje me pretendimet e muslimanëve përsa i përket respektimit të dinjitetit njerëzor.

Liria e shprehjes në këndvështrimin e muslimanëve

Në të vërtetë, kur bëhet fjalë për konceptin e lirisë së shprehjes në botëkuptimin e muslimanëve, duhet të kemi parasysh që të kuptuarit e rendit të lirisë, për të cilën folëm në kapitullin e mëparshëm, është më i ndryshëm se në shoqëritë perëndimore. Nëse kufizimi i lirisë në Perëndim kalon përmes frymës së ligjit i cili rregullon sjelljen publike me sjelljen private, në vendet muslimane rendi i lirisë e përshkon rrugën e vet përmes ndalesave që zanafillojnë me urdhëresat hyjnore të cilat pothuaj zhdukin hapësirën mes moralit dhe mënyrës,

³⁵ Arendt, Hannah. “The Origin of Totalitarianism”,(1951), *rieditur New York Schocken*, 2004

duke i njësuar ato. Ky njësim pasqyrohet në vetëdijën e përditshmërisë së çdo muslimani duke përbërë kështu individin, që raportin e tij me lirinë e sheh në prizmin e rendit dhe renditjes e cila zbret në formë transhendente nga Zoti Krijues i lirisë, tek individi si përkufizimin i saj. Në ndryshim nga Perëndimi ku moraliteti religjioz është shtyrë forcërisht në sferën private dhe përmes mekanizmave të ligjit bëhet një ndarje e fortë mes private dhe publike së një personi në shoqëri, në shoqëritë muslimane, përmes rendit fetar të lirisë, privatja dhe publikja në kuptimin e mënyrës dhe moralit shkrihen në një dhe nuk ka dallim të sjelljes morale në privaci me atë në kolektivitet, sepse tashmë marrëdhënia e muslimanit me lirinë kalon përmes dimensionit vertikal me Zotin e tij, në etikën e kësaj lirie. Në këtë kontekst, ka një të kuptuar të ndryshëm në mesin e muslimanëve, përse i përket lirisë individuale dhe rendit social. Inkurajimi i socializimit të individit në shoqëritë muslimane përmes termit *xhema* (*bashkësi*,) e shkrin ndarjen mes sjelljes publike dhe private të muslimanit duke unifikuar qëndrimin e tij ndaj lirisë si e lindur më të, si dhuratë nga Krijuesi i tij , sepse muslimani e gjen lirinë tek nënshtrimi ndaj Zotit dhe ligjeve të tij. Ndërkohë që përceptimi i lirisë në shoqëritë perëndimore anon nga përcaktimi dhe përkufizimi i saj nga ligji me autor njeriun.

Në Islam ashtu siç përmendëm në kapitullin për sistemin politik të tij, diversiteti dhe pluraliteti i mendimeve dhe besimeve të njeriut kanë qenë pjesë e pa ndarë e tij. Kështu individi është i lirë të përzgjedhë qoftë edhe fenë e tij, e vërtetuar kjo me postulatën kuranor : “Nuk ka dhunë në fe...”³⁶. Kështu njeriu kriminalizohet për veprimet e tij dhe jo në lidhje me besimet e tij. Në këtë kuptim, muslimani ndërton një marrëdhënie intime me lirinë e tij që moralitetin e saj e ka të zbritur nga Krijuesi, por duke qenë se Profeti Muhamed është në vetëdijën e muslimanit, i dërguari i Zotit në tokë, atëhere në të njëjtën mënyrë krijohet marrëdhënie intimiteti po ashtu me Profetin si manifestim i vullnetit hyjnor. Në rastin e karikaturave dhe filmimeve, shumë media në Perëndim u habitën me faktin e reagimit të muslimanëve ndaj këtyre publikimeve sepse ata nuk e kishin kuptuar se aktet që ata kishin prodhuar kishin cënuar intimitetin e muslimanit me lirinë e tij dhe me Profetin Muhamed si materializim i kësaj lirie. Sepse ashtu siç Saba Mahmood³⁷ shprehet:

*Muhamedi nuk është një emër i thjeshtë që i referohet një figure të veçantë historike, por një vulë ngjashmërie për secilin. Në këtë kuptim ai është një figurë imanence, nuk është një shenjë e veçuar reference e shkëputur nga thelbi.*³⁸

Vetëm duke vështuar marrëdhënien e cila është ndërtuar mes muslimanit dhe Profetit të tij, se si sjelljet, fjalët, veprimet apo mosveprimet e tij janë kthyer në një kushtetutë etike për besimtarët, në një ndërveprim intimiteti e dashurie,

³⁶ Kur'ani. Suretu Bekare, Vargu 256

³⁷ Saba Mahmood, lektore ne universitetet e Cikagos, Columbia University dhe New York University.

³⁸ Mahmood, Saba, “Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?” Në “Is

Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech”, 2009 fq. 64

sepse ai është ligji, ai është liria. Vetëm duke kuptuar se si praktikohet dhe përfetohet liria e çdo muslimani, atëherë do të kuptohet edhe shkalla e dëmit të shkaktuar me publikimin e vizatimeve denigruese, do të kuptohet se sa është shprishur vija e dëmit për shkak të keqkuptimit të lirive. Jo vetëm kaq, por duhet evituar edhe pretendimi, se të kuptuarit më të drejtë të të vërtetës së lirisë, e kanë shoqëritë sekulare. Në këtë botë e cila po anon nga hegjemonia dhe hegjemonizmi, përfituesit më të mëdhenj të lirive janë padyshim të pasurit dhe të pushtetshmit, ndërkohë që të dobhtëve u mbetet të ngushëllohen me lirinë e ndërgjegjes së tyre, e cila vështirë të kuptohet në shoqëritë ku liria shihet vetëm si atribut juridik i përjashtësuar nga e brëndëshmjia e individit. Për këtë arsye bëhet akoma më e madhe nevoja për të kuptuar moralin e lirisë.

Fuqia e karikaturës në ndezjen e konflikteve sociale

Është tashmë i ditur fakti i përdorimit të karikaturave për të sjellë në vëmendjen e audiencës një situatë apo ngjarje, qoftë edhe politike, duke i dhënë ngjyrimë sarkastike asaj dhe njëkohësisht duke e veshur me elementë të ndryshëm artistikë. Në fakt, përdorimi i karikaturave është forma e preferuar e shumë organeve të shtypit, për të zëvendësuar pamundësinë e tyre për t'u shprehur qartazi për një fenomen kryesisht politik, dhe kështu përdorin një zhandër artistik që në mënyrë metaforike të japë domethënie e asaj çka ata mendojnë se është thelbësore dhe goditëse. Për këtë arsye në gjejmë në mediat më të mëdha botërore karikatura të cilat projektojnë çështjet më të rëndësishme të niveleve të ndryshme të cilat mund të përfshijnë personalitete, grupe shoqërore apo edhe kombe të tëra. Shpesh karikaturat janë përdorur nga mediat edhe si armë negociimi kulturor, racor dhe politik, lidhur me situatat të ndryshme konfliktuale, ashtu siç edhe janë përdorur për të ironizuar liderë apo sisteme politike duke i paraprirë edhe ndryshimeve socio-politike.

Në çdo vepër arti, por edhe më gjërë, paraprakisht është i nevojshëm ndërtimi i një strukture ideore mbi punimin i cili do të realizohet, dhe më pas krijimin e një strukture materiale mbështetëse e cila ndihmon në realizimin e plotë të tij. Kur një vepër ka nevojë për një strukturë, e cila pashmangshmërisht së pari është ideore, atëherë këtu gjëja e parë që të bie ndër mend është që kjo vepër qëndron e emancipuar nga rastësia dhe shpesh naiviteti. Kjo sepse një strukturë ideore paraprake e një vepre është e bazuar mbi një logjikë të domethënies komunikuese që ajo do të ketë, e cila mbështetur mbi historinë e së shkuarës përmes gjuhës së ngjarjeve që ajo ka shprehur, do të fiksojë perspektivën e vet në marrëdhëniet me audiencën. I njëjti proces aktivizohet edhe kur bëhet fjalë për zhandrin e karikaturës. Perspektiva e vet komunikuese duhet të kalojë përmes disa filtrash në mënyrë që misioni i saj të gjejë pritshmërinë më të madhe pozitive të mundshme. Pyetjes së parë që një karikaturë duhet t'i përgjigjet para se të ndërmarrë procesin e formësimit të vet, është se cili kontekst historiko-politik ajo do t'i referohet dhe se me çfarë ideje do të përshkruhet ky kontekst. E ndjekur më pas me subjektin i cili duhet të shënjestrohet në karikaturim. Kush është ai? Çfarë përfaqëson? Cilat janë marrëdhëniet e tija kontekstuale me realitetin social apo me historinë? Pasi

përcaktohen këto linja themelore të idesë qëndrore, karikaturës i duhen bërë pyetje të natyrës: Në çfarë konotacioni do të paraqitet subjekti qëndror? Në çfarë forme do të ketë deformim brënda normave të lejueshme të karikaturimit? Pastaj karikatura do të duhet të renditet në një nga dy grupimet kryesore që zakonisht i karakterizojnë ato. Do të renditet në karikaturat e portretizimit negativist e përcmues apo në grupimin e karikaturave sarkastiko-pozitiviste.

Tjetër element shumë i rëndësishëm i cili e shoqëron karikaturën është simboli që do të përdoret dhe roli i tij në simbolikën e përgjithshme të mesazhit komunikues. A janë ato (simbolet) përfaqësuese të një grupimi politik, social, racor, fetar, seksual etj? Në momentin që njëra nga këto përdoret, a është në kontekstin global apo i referohet thjesht subjektit të karikaturës? Në këtë rast a implikon karikatura shtresa të gjëra sociale në mesazhin e vet dhe nëse po, cili do të jetë qëndrimi i pritshëm që mund të shkaktojë karikatura ndaj këtyre grupimeve? Zakonisht karikaturat shoqërohen nga një tis filozofik i cili e fuqizon jashtë mase mesazhin e saj. Përveç kësaj karikaturat zakonisht shoqërohen me diçidura e cila përbën edhe qershinë mbi tortë të saj. Shpesh diçidura përdoret për të ç'tensionuar një karikaturë negativiste duke e çliruar nga kuptimi i saj i gabuar, ose mund të shprehë një domethënie tjetër nga ajo ç'ka audienca mund të ketë përceptuar për shkak të dykuptimësisë së vet figurative. Karakteristika thelbësore e karikaturës e cila përbën edhe sekretin e suksesit të saj është raporti që ajo ndërton me ekzagjerimin. Ky i fundit është element bazë i cili i ndërthurur së bashku me ironinë, tentojnë të shfaqin në një projektion emulativ një fenomen në një format më të hiperbolizuar se ç'është në të vërtetë përmes një tjetër domethënieje nga ajo literalisht e zakonshme. Tani, kur duam t'i qasemi "buqetës" prej 12 karikaturash të botuara nga "Jyllands-Posten", shohim se shumë elementë të sipërpërmendur kanë dalë nga korniza e tyre tradicionale dhe janë përdorur në luftën, ndaj siç ata preferojnë ta quajnë, "vetë-censurimit" gjithnjë e në rritje. Mirëpo, implikimi bazë që shohim në këtë sipërmarrje është se është përdorur metodologjia e njëjtë që zakonisht përdorej për të ironizuar sistemet politike në ironizimin e një tjetër sferë të shoqërisë siç është religjioni. Prandaj në këtë kontekst, shumë prej përgjigjeve që një karikaturë duhej t'i përgjigjej normalisht, në rastin e futjes së saj në kontekstin religjioz, ngelin jetime. Sigurisht që këto karikatura i përkasin grupimit sarkastiko-negativist me nota të theksuara përcmimi. Ideja qëndrore është përcmimi mbi bazë religjioni me nota racore dhe atribuimi i subjektit kryesor, (Profetit Muhamed) të anomalive aktuale sociale në një kontekst të shkuar historik. Pra një mbivendosje historiko-sociale pa bazë vërtetësie e cila implikon në formë globale jo tashmë një individ apo grupim të caktuar, por një pjesë të konsiderueshme popullsie së globit. Ekzagjerimi si element i saj është në përmasat jashtë normales dhe theyn çdo etikë e cila pranon ekzagjerimin. Ai nuk është ekzagjerim në raport me të vërtetën, por është ekzagjerim i ndërtuar mbi të pavërtetën. Mesazhi apo diçidura janë në një raport tëhuajsimi me mesazhin që subjekti qëndror i karikaturës ka transmetuar në realitetin e së shkuarës së tij, dhe në këtë rast, nuk kemi ironizim bazuar në artikulum por ironizim bazuar mbi sajësë.

Problemet që hasën me aktin e botimit të karikaturave fillojnë që me përjasjen e strukturës ideore të tyre të cilat nuk janë ironizim apo ekzagjerim

bazuar mbi të vërtetën historike. Këto karikatura mbi të gjitha nuk kanë edhe misionin e thjeshtë dhe kryesor që ka një karikaturë, atë për të bërë të qeshë audiencën. Elementi i humorit të shëndoshë aty mungon potësisht gjë që e vë në dyshim qënien të këtyre pikturave në zhanrin e karikaturës.

Karikaturat: Liri e fjalës apo fobi emigrantësh ?

Fleming Rose e konsideronte publikimin e karikaturave si një “akt gjithpërfshirjeje” duke bërë dallime racore dhe religjioze. Vetë shënjestra e karikaturave është e ndarë nga konteksti shoqëror dhe qëllimi që përmes kësaj ndarjeje të qartë të arrihet gjithpërfshirja, duket aq sa qesharak aq edhe jo bindës. E vetmja gjithpërfshirje që mund të konsiderohet këtu, është bashkimi i ndjenjave anti-emigrante në Perëndim. Nëse Rose e ka pasur fjalën për këtë të fundit, atëherë ai ka plotësisht të drejtë. Por nëse i referohemi intervistave të tij në “Washington Post” dhe “Spegel Online”, shqetësimi i tij përmes frazave të tilla si “shkalla e lartë e kriminalitetit tek emigrantët”³⁹ apo “përmbytja demografike nga emigrantët”, hedhin hije dyshimi mbi dëshirën e mirë të tij në lidhje me gjithpërfshirjen kulturore e racore. Këtë mendim na e përforcon edhe një fakt tjetër ku i njëjti Fleming Rose refuzoi të botonte në të njëjtën gazetë “Jyllands Posten” karikaturat që satirizonin holokaustin,⁴⁰ ndoshta sepse identiteti i tij hebre⁴¹ prevaloi mbi lirinë e shprehjes ! Parë në këtë dritë të respektimit të tabuve të të tjerëve, atëherë përse publikimi i karikaturave të Profetit Muhamed ishte kaq ndryshe ndaj këtij principi ? Në logjikën e thjeshtë nuk duket se publikimi i karikaturave të tilla do të ndihmonte në krijimin e një atmosfere gjithpërfshirjeje. Thirrjet për zjarr në mesin e një teatri evropian të mbushur plot me emigrantë, nuk ndihmojnë në dekurajimim e grupeve ekstremiste qofshin këto politike apo jo, as edhe në krijimin e një perspektive të re në marrëdhëniet delikate ndërkulturore. Aq më tepër kur parlamentarë të të djathtës ekstreme daneze i krahasojnë muslimanët me “qeliza kancerogjene”⁴², apo Geert Wilders në Hollandë dhe partia e tij, të cilat haptazi kanë krahasuar Kuranin me Mein Kampf duke kërkuar fundin e “inkursionit islamik” në Evropë.⁴³ Këtë deklaratë Wilders e pasoi me publikimin e filmit “Fitna” tërësisht fyes e denigrues në raport me muslimanët. Ngjarjet që rrodhën pas publikimit të karikaturave, konfliktet, bojkotet, protestat dhe shumë prishje të marrëdhënieve diplomatike, në fakt vërtetuan se gjithpërfshirja e “Jyllands- Posten” luhatej mes fobisë ndaj emigrantëve dhe hipokrizisë së mbrojtjes së të drejtave të tyre në Danimarkë. Fakti që këto karikatura u publikuan në vigjilje të nismës parlamentare për ligjin e ri ndaj emigracionit, ishin një sinjal i qartë i dëshirës së munguar dhe dështimit të autoriteteve daneze për të vazhduar në rrugën e komunikimit ndërkulturore. Në një sondazh të organizuar nga Komisioni

³⁹ Rose, Fleming, “Why I Ran the Muhammad Cartoons” *Spiegel Online*, 31 Maj 2006

⁴⁰ Shih: Eliot Jager, “An islamist new world order”, *Jerusalem Post* 22 Prill 2009

⁴¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Flemming_Rose vizituar më 8.05.2013

⁴² Shih, Kahn A. Robert : “The Danish Cartoon Controversy and the Exclusivist Turn”, *Dhjetor 2008*

⁴³ Wilders, Geert, “Contribution to parliamentary debate on islamic activism” 6 Shtator 2007

Evropian mbi sjelljet raciste në shtetet anëtare të Bashkimit Evropian, del se ne vitin 1997, niveli i racizmit në shoqërinë daneze ishte tejet i lartë. Vetëm 17% e danezëve e identifikonin veten si “jo-racistë”, çka e bënte këtë përqindjen më të ulët në shtetet anëtare të Bashkimit Evropian.⁴⁴ Sipas të njëjti burim, del se nga studime të ndryshme të organizuara në Danimarkë, 85% e danezëve nuk kishin ndërveprim apo komunikim me minoritetet etnike, ku ndjenja raciste ishte më e zhvilluar ndaj minoritetit musliman se sa ndaj minoriteteve të tjera.⁴⁵ Duket se është ky formacion homogjen i kulturës daneze të mbyllur në vehte dhe jo komunikues, i cili e ka kthyer situatën të favorshme për racizëm kulturor ndaj kulturave të tjera migratore si formë e gabuar e ruajtjes së identiteve vetjake. Është pikërisht kjo ndjenjë e fortë përjashtuese brënda danezëve e cila përdoret politikisht nga partitë e politikë si dhe nga mediat e shkruara. Kur 83% e danezëve rezultojnë si “pro-racistë”, atëherë imagjini se çfarë artikulimi përhapet në mediat on-line dhe në hapësirën private daneze. Kjo përqindje e frikshme e racizmit detyrimisht shpërfaqet si gjuhë zyrtare edhe në hapësirën publike e cila si gjithmonë përdor kritikën sekulare si gardiane të fjalës së lirë dhe të sekularizmit si sistem. Kështu, ky masivitet dhe intensitet me promotore të herëpashershme median, çon në institucionalizimin e fshehtë të racizmit si kulturë alternative në Danimarkë. Publikimi i karkaturave në “Jyllands- Posten”, që është gazeta më e madhe e Danimarkës, shënoi edhe kulmin e racizmit mediatik nën emër të lirisë së shprehjes, liri e cila për hir të së vërtetës, nuk u përdor për të botuar karikaturat kundra hebrenjve pak javë më parë se të botoheshin ato të Profetit Muhamed.⁴⁶

Konkluzioni

Përmes metodologjisë krahasuese fenomenologjike, pamë se si në përgjithësi liria e shprehjes është një e drejtë e cila është e kufizuar nga të drejta të tjera të individëve të komunitetit bashkëpjestar të një shoqërie. Pra, kjo e drejtë mbështillet nga e drejta e të tjerëve dhe pikërisht kjo balancë të drejtash, përcakton edhe legjitimitetin e fjalës së lirë në marrëdhëniet e saja në një shoqëri, përndryshe tejkalimi i kufirit të njëres liri ndaj tjetres do të thotë sakrifikim i lirisë së tjetrit. Në këtë kuptim të drejtat e të dy grupimeve, të para në konceptin modern juridik, mund të konsiderohen në të njëjtën kohë si interesa shoqërore dhe roli i shtetit qëndron pikërisht në mbrojtjen e tyre ngase interesi shtetëror është i pandarë nga interesi publik (social). Pra, fenomeni duhet parë si ndërveprim të drejtash dhe lirish i cili shndërrohet në konflikt në momentin që shteti si rregullator i këtyre të drejtave, që në të njëjtën kohë janë edhe interesa, të sigurojë mbrojtje ligjore vetëm për njërin dhe duke e lënë tjetrin të pambuluar ose pjesërisht të mbuluar ligjërisht. Pë këtë arsye edhe argumentimi absolutist që vihet re kur përdoret Amendamenti i Parë i Kushtetutës Amerikane si shembull i

⁴⁴ Hussain, Mustafa., “Islam, Media and Minorities in Denmark”, *Current Sociology* 48 nr.4, 2000, f.95

⁴⁵ Po aty...

⁴⁶ Shih, refer. 119

lirisë së pakushtëzuar të shprehjes, duhet parë më me objektivitet, sepse shembujt e mësipërm tregojnë që edhe vetë Amendamenti i Parë, funksionon si garantues lirie në formë parimore, por jo përcaktues dhe përkufizues eksplisit në vetvehte.

Është pak e vështirë të argumentosh faktin, se liria si koncept duhet të qëndrojë e shkëputur, apo thënë ndryshe, e emancipuar nga rendi dhe renditja, nga norma dhe rregulli, për sa kohë ajo si kategori merr formë brënda këtij realiteti. Është pikërisht këtu gabimi që bën Evropa sot kur i qaset marrëdhënieve me muslimanët në rastin e karikaturave, sepse ajo mbron lirinë e shprehjes jo se nuk e kupton që ajo duhet të ketë kufinj por e konsideron si kufirin mbrojtës ndaj religjionit. Gabimi qëndron në të konsideruarit të fenomenit musliman me konceptimin dhe këndvështrimin që ata kanë për Krishtërimin dhe historinë e tij nga këndvështrimi i frikës që shkaktoi pushteti i Kishës në Evropën mesjetare.

Duhet vështruar marrëdhënia e cila është ndërtuar mes muslimanit dhe Profetit të tij, se si sjelljet, fjalët, veprimet apo mosveprimet e tij janë kthyer në një kushtetutë etike për besimtarët, në një ndërveprim intimiteti e dashurie, sepse ai është ligji, ai është liria. Vetëm duke kuptuar se si praktikohet dhe përjetohet liria e çdo muslimani, atëherë do të kuptohet edhe shkalla e dëmit të shkaktuar me publikimin e vizatimeve denigruese, do të kuptohet se sa është shprishur vija e dëmit për shkak të keqkuptimit të lirive. Liria e shprehjes transformohet në liri irracionale, në momentin kur e prish ekuilibrin, ç'orienton vijën e dëmit dhe del nga përgjegjshmëria duke u bërë pre' e pasioneve dhe dëshirave. Pra, kthehet në irracionale për sa kohë ndërhyt në territorin e lirisë së tjetrit, për sa kohë sfera publike konsiderohet si disiplinuese vetëm për të dëgjuar një argument dhe për të qenë e shurdhët ndaj argumentit tjetër. Prandaj qëndrojmë brënda racionalitet kur përpiqemi të kuptojmë dhe të interpretojmë sa më mirë pretendimin e tjetrit, dhe kthehemi në irracionale kur imponojmë pretendimin tonë mbi të drejtën e tjetrit.

Pamë gjithashtu se sa i domosdoshëm është një riformatim dhe rimoralizim i strukturës së kritikës dhe kritikizmit, mbështetur mbi faktin se njerëzimi është tashmë i vetëdijshëm se *"hegjemonia e arsyes"* nuk është e vetmja rrugëzgjdhje e të fshehtave të pafundme që bashkëjetojnë me njeriun. Në momentin kur njeriu ndërtoi hegjemoninë e arsyes së tij dhe e meremtoi atë përmes vetëm një lloji të kritikës, totalisht në funksion të kësaj hegjemonie, ai padashur e reduktoi qënien njerëzore nga një qenie shumëdimensionale, e cila ngrihej mbi imagjinatën, në një qenie të dënuar brënda qelisë së arsyes së vet. Kjo krijon tension mes idesë së të drejtës së qytetarit për privaci të plotë, ku përplotëson lirinë dhe moralin e vet, dhe mënyrës se si ligji ndërhyt në këtë privaci. Pra, kemi moralin në sferën private i cili teorikisht njihet, por që në mënyrë paradoksale zgjidhet me ligje që gjykojnë privaten me pyetje publike. Kështu individit dhe hapësira e tij nuk kanë rrugë tjetër vetëm se të transformohen në hapësirë publike brënda llojit të vet. Prandaj e gjejmë artikullimin justifikues të mbështetësve të publikimit të karikaturave, si procedurë e cila justifikon lirinë për të ndërhyrë tek sfera private e tjetrit nën emrin e një të mirë publike siç është liria e shprehjes. Por çështja e karikaturave, ndryshon nga sjellja rutinë e hapësirës publike sekulare, sepse tashmë ky konflikt nuk ka të bëjë me një shoqëri brënda llojit të vet, por i drejtohet disa

modeleve të tjera shoqërore, siç janë shoqëritë muslimane, të cilat kanë një mënyrë tjetër të të konceptuarit të hapësirës publike e private. Për këtë arsye palët nuk kuptojnë njëra-tjetrën për pasojat e konfliktit sepse më shumë se çështje skicimi artistik, karikaturat përbëjnë në vetvete konflikt për mënyrën se si konceptojnë hapësira publike e private në dy modele shoqërore të ndryshme, ku sekularizmi e kishte shtyrë religjionin në kufinj të individit, ndërsa shoqëritë muslimane religjionin e kishin moral publik.

Sot, bota në sajë të kanaleve masive të komunikimit, internetit, satelitit dhe shumë formave të tjera ndërmjetësuese mes njerëzve, nuk mund të konsiderohet një realitet lokalitetesh të veçuara në të cilat ligje lokale mbizotërojnë. Në kohët tona kur i gjithë planeti tashmë është kthyer në një *Agora* të përbashkët, ato që duhet të prevalojnë mbi vlerat lokale, duhet të jenë vlerat universale si përbashkuese të realiteteve multikulturore. Në këtë kuptim, konflikti mes dy formave të të kuptuarit të moralit të publike e private, në qytetëtime të ndryshme, rezultonte i pashmangshëm.

Problemet që hasën me aktin e botimit të karikaturave fillojnë që me përqasjen e strukturës ideore të tyre të cilat nuk janë ironizim apo ekzagjerim bazuar mbi të vërtetën historike. Këto karikatura mbi të gjitha nuk kanë edhe misionin e thjeshtë dhe kryesor që ka një karikaturë, atë për të bërë të qeshë audiencën. Elementi i humorit të shëndoshë aty mungon plotësisht gjë që e vë në dyshim qënie të këtyre pikturave në zhandrin e karikaturës. Karikaturimi i privatisë përmes kondesimit dhe kombinimit, çon në përplasje të pashmangshme sociale, sepse hapësira private individuale është dhunuar hapur nga hapësira publike e kritikizmit sekular, që në rastin konkret ka përdorur një zhandër si karikatura për të sanksionuar dominimin e vet në shoqëritë sekulare dhe për t'i prishur kufinj të komunikimit në emër të të ashtuquajturës luftë kundra “auto-çensurës”. Po në emër të kësaj lufte, prishet edhe kufiri i dëmit ndaj hapësirës private e cila është tashmë e dënuar të jetë më publike se kurrë. Prandaj përdorimi i karikaturave të ndërtuar me një strukturë konceptimi të një kulture tjetër ndaj po një kulture tjetër, pa kuptuar sensin dhe kontekstin e saj, shkakton “plagosje morale” të pariparueshme sepse tashmë nuk bëhet fjalë se është dëmtuar perceptimi për një subjekt imazherie siç është fjala për Profetin Muhamed, por është cënuar rëndë lidhja intime, vula e ngjashmërisë, përkatësia identitare e çdonjërit që ka ndërtuar këto marrëdhënie mimetizimi.

Për ta vërtetuar pikëpamjen e tij, Fleming Rose duhet që të vërtetojë bindshëm se, që në burimet tekstuale si dhe praktikat universale, Islami është i barazvlefshëm me totalitarizmin. Gjithashtu ai duhet të tregonte se kush i përcakton caqet e auto-çensurës dhe mbi cilin bie barra e çlirimit ndaj saj. Dhe, a është vërtet publikimi i karikaturave mjeti i duhur për të luftuar totalitarizmin si dhe eliminuar çensurën? I gjithë problemi qëndron në keqvendosjen e pritshmërive të Perëndimit në raport me kulturat e tjera migratore. Nuk janë të paktë ata që tregojnë një gadishmëri ekzemplare për të projektuar radikalizmin islam si kundërpalë të demokracisë dhe si kërcënim për rendin demokratik. Për këtë, një hulumtim më i thellë dhe më specifik është i nevojshëm lidhur me faktin se sa shkrirja e kufinjve të të kuptuarit të lirisë në kontekstet ndërkulturore, transformohet në balsamin e zgjidhjes së problemit.

Liri e besimit nuk mundet kurrë të trajtohet si opONENTE e lirisë së fjalës.

Sepse liria e fjalës është pjesë përbërëse e lirisë së besimit dhe anasjelltas. Ndaj edhe dilema liri e fjalës apo liri e besimit ngrihet vetëm nga një këndvështrim sekularist dhe teorive liberale. Kurse kufizimet që natyrshmërisht ekzistojnë dhe duhet të ekzistojnë brenda lirisë së fjalës kur preken dhe çënohen kufinj të rëndësishëm të shoqërisë njerëzore, në të cilin përfshihet edhe besimi, përkundrajt të qënurit problematikë janë një garanci e ruajtjes së sistemit dhe mbarëvajtjes shoqërore. Ashtu siç ka kufinj në lirinë e fjalës në një shoqëri sekulariste kur çënohet struktura dhe funksionimi i saj pikërisht si pasojë e kësaj lirie, ashtu ka dhe duhet të ketë kufizime në shoqëritë liberal demokratike dhe sekulariste kur çënohet liria e besimit, ngase kjo e fundit është pjesë integrale e saj, është frymëzuesja shpirtërore për lëvizjen e ingranazhit stërmadh të kësaj shoqërie.

General Guidelines

Review and Publication Process

A full double-blind refereeing process is used that comprises of the following steps.

- A submitted paper is sent to two reviewers for review. The reviewers' recommendations determine whether a paper will be accepted / accepted subject to change / subject to resubmission with significant changes or rejected.
- For papers which require changes, the same reviewers will be used to ensure that the quality of the revised paper is acceptable.
- Author/Corresponding Author will be notified about the possible date of publication.
- One hard copy of the published journal for each article will be sent to the author/corresponding author. The review process may take up to four weeks.

Copyright

Copyrights for articles published in BJH are retained by the authors, with first publication rights granted to the journal. The journal is not responsible for subsequent uses of the work. It is the author's responsibility to bring an infringement action if so desired by the author.

Manuscript Preparation

1. Language

The language of the manuscript must be in English, Albanian or Turkish.

2. Length of Paper

The length of the paper should not exceed 25 pages. Articles should be typed in double-space (including footnotes and references) on one side of the paper only (preferably A4) with wide margins. Authors are urged to write as concisely as possible, but not at the expense of clarity.

3. Title Page

Title page is a separated page before the text. It should include the following information:

Title

Title should be concise and informative. Try to avoid abbreviations and formulae where possible.

Author's Names and Affiliations

Please indicate the given name and family name clearly. Present the authors' affiliation addresses (where the actual work was done) below the names. Indicate all affiliations with a lower-case superscript letter immediately after the author's name and in front of the appropriate address. Provide the full postal address of each affiliation, including the country name, and, if available, the e-mail address, and telephone number of each author.

Corresponding Author

Clearly indicate who is willing to handle correspondence at all stages of refereeing, publication and also post-publication. Ensure that telephone numbers (with country and area code) are provided in addition to the e-mail address and the complete postal address.

Sponsoring Information

If the research is sponsored or supported by an organization, please indicate it.

4. Abstract

A concise and factual abstract is required (maximum length of 300 words). The abstract should state briefly the purpose of the research, the principal results and major conclusions. An abstract is often presented separate from the article, so it must be able to stand alone. References should therefore be avoided, but if essential, they must be cited in full, without reference to the reference list.

5. Keywords

Immediately after the abstract, provide a maximum of 8 keywords, avoiding general and plural terms and multiple concepts (avoid, for example, 'and', 'of').

6. References

Author(s) should follow the latest edition of APA style in referencing.

Please visit <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html> to learn more about Chicago style

7. Submission Preparation Checklist

Before submitting the manuscript, author(s) should check the following list.

- a) The submission has not been previously published, nor is it before another journal for consideration.
- b) The submission file is in Microsoft Word file.
- c) Manuscript has been made in the light of Journal's author guidelines.
- d) Author(s) did not mention his or her name and affiliation in the main text
- e) Author(s) has read all the terms and conditions of the journal.



Address

"Jordan Misja" St, Tirana - Albania

Contact: Tel: +355 4 24 19 200, + 355 4 24 19 222; Fax: +355 4 24 19 333
www.beder.edu.al, e-mail: bjh@beder.edu.al

