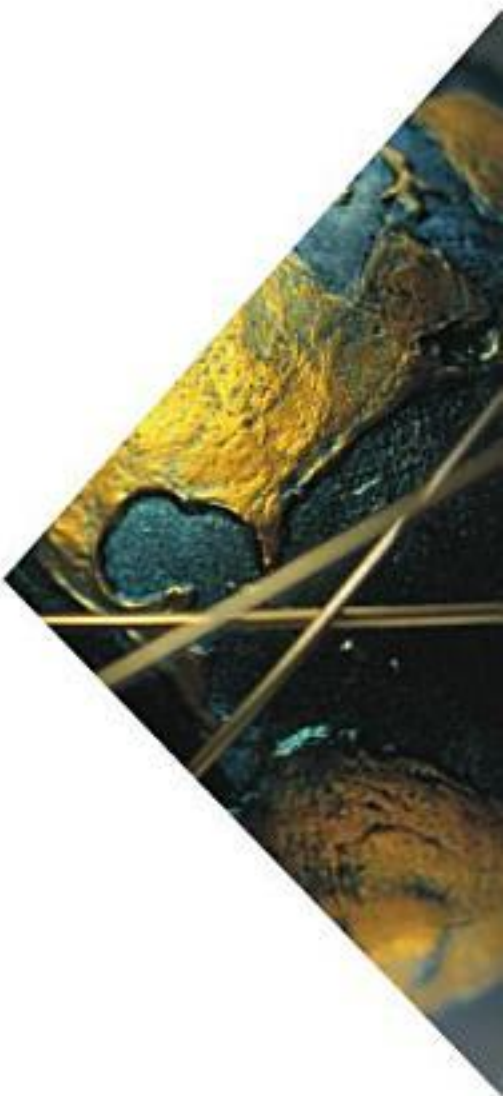


Ahmet Davutoglu

**Transformimi
qytetërimor dhe
bota muslimane**



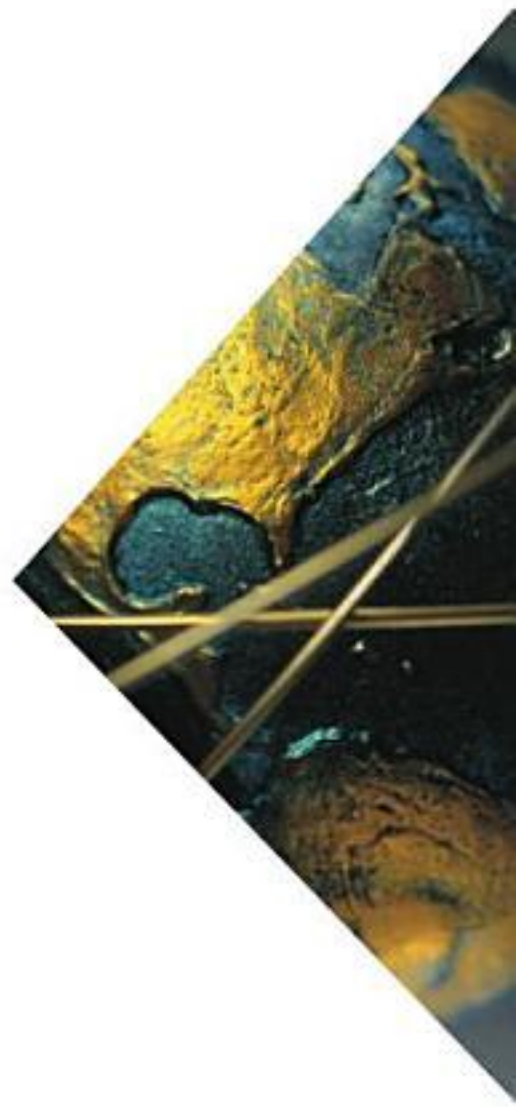
Copyrighted material



© LOGOS - A
2 0 0 5



S H K U P
PRISHTINË
T I R A N Ë



Ahmet Davutoglu

Transformimi
qytetërimor
dhe bota muslimane





E përkthyer nga anglishtja:

**Redi Shehu
Olsi Jazexhi**

Titulli i originalit:

Ahmet Davutoglu
Civilizational Transformation
And The Muslim World
Mahir Publications Sdn. Bhd.
Kuala Lumpur 1994
ISBN 983-70-0313-8

Ahmet Davutoglu

**Transformimi
qytetërimor
dhe bota muslimane**



Përmbajtja:

Parafjalë botimit në gjuhën shqipe	11
Parathënie.....	19
KAPITULLI I.....	23
Hyrje.....	25
Falsiteti i Fundizmit.....	25
KAPITULLI II.....	39
Dimensionet e krizës qytetërimore	41
A. Pasiguria ontologjike apo tëhuajësimi i vetëdijes individuale përkundër strukturave mekanistike dhe teknologjisë.....	41
B. Realiteti epistemologjik dhe shkenca.....	47
C. Çekuilibri etiko-material.....	57
D. Çekuilibri ekologjik	61
E. Monopolizimi i kulturës njerëzore ose fundi i pluralizmit.....	69
KAPITULLI III.....	73
Përpyqjet për të kapërcyer krizat	75
A. Reformulimi shekullarist-shkencor	75
B. Një proces i ri i transformimit të kristianizmit	79
1. Kishat tradicionale të rrymës kryesore.....	81
2. Sektet e reja të pavarura dhe lëvizjet religjioze	84
3. Teologjia postmoderniste	86
C. Zhvendosja e akteve qytetërimore	88
1. Zhvendosja neo-tradicionaliste e aksit qytetërimor: Evropa/BE.....	93

2. Kërkimi për një aks rinovues qytetërimor: Paqësori.....	98
KAPITULLI IV.....	103
Pasojat politike të transformimit qytetërimor	105
A. Transformimi qytetërimor dhe rendi botëror	105
B. Faza të mundshme të formimit të një rendi të ri botëror....	111
Faza 1: Umbrella monopoliste e shteteve të bashkuara	113
Faza 2: Shfaqja e forcave reale në Evropë dhe Azi	117
Faza 3: Formimi i sistemit të ekuilibrit të pushtetit	122
Faza 4: Zhvendosja e aksit qytetërimor	131
KAPITULLI V.....	135
Islami : Një teori alternative dhe kundërpërgjigje sistemit global	137
A. Ndërgjegja ontologjike islame si një qasje alternative ndaj sigurisë ontologjike dhe lirisë.	141
B. Harmonizimi epistemologjik: një ekuilibër në mes burimeve absolute dhe relative të dijes.....	150
C. Udhëzimi përfundimtar dhe kontrolli i strukturë-vlerës në çështjet sociale dhe mekanizmat	154
D. Ekuilibri ekologjik	159
E. Autenticiteti dhe pluralizmi kulturor	163
KAPITULLI VI.....	171
Kriza intelektuale dhe strukturore e ummetit: a është e mundur të zhvillohet një aks i ri qytetërimor?	173
A. Kriza intelektuale.....	175
B. Kriza ekonomike: procesi i integritit në sistemin global ekonomik.....	182
C. Kriza politike: problemi i ligjshmërisë politike dhe uniteti i ummetit	186
KAPITULLI VII.....	193
Rendi i ri botëror si një sistem global dhe islami	195
A. Rendi i ri botëror: Justifikimi dhe retorika e një krize	195
B. Rendi i ri botëror dhe bota muslimane: Sfondi i një përballjeje	203
C. Një rend dite i ri politik në botën muslimane: një rend alternativ botëror	208

KAPITULLI VIII	225
Shënime përfundimtare	227
Referimet:	233
Treguesi i emrave dhe nocioneve	240

Parafjalë botimit në gjuhën shqipe*

Vepra që keni në duar, në pajtim me përmbajtjen dhe titullin, është fryt i një periudhe transformimi. Nëse marrim parasysh faktin se bërthama teorike e parë e saj lindi në ditët e para të shembjes së Murit të Berlinit më 1989 (dhjetor), se u zgjerua me një punim të shkruar aty nga fundi i Luftës së Parë të Gjirit Persik (mars 1991) dhe se më në fund, formën e librit e mori në vitet e vlimit të luftës së Bosnjës (1993-1994), do të vëmë re atëherë se kjo vepër synon përshkrimin e një procesi transformues. Teza kryesore e librit është se ky transformim politik, i cili shkaktoi lëkundje të forta në sistemin ndërkombëtar, nuk përbën vetëm një transformim që e shkatërroi sistemin socialist, por edhe një transformim qytetërimor shumë më përfshirës, që ngërthen në vete edhe dimensione filozofike, domethënë një transformim me pasoja politike shumë më afatgjata sesa ato që i shohim.

Përkthimi i kësaj vepre në gjuhën shqipe njëmbëdhjetë vjet pas botimit në gjuhën angleze, mendoj se është një rast i mirë i rishqyrtimit të argumenteve mbi të cilat bazohet kjo tezë, nën hijen e zhvillimeve aktuale.

1. Para së gjithash duhet ta dimë se zhvillimet që rezultuan me shpërbërjen e sistemit socialist nuk duhet të trajtohen ve-

* E përktheu: Ali Pajaziti

tëm nga pikëpamja e problemeve politike dhe ekonomike me të cilat është ballafaquar sistemi në fjalë, por dhe nga një perspektivë që përfshin edhe sfondin filozofik në të cilin është mbështetur ai. Edhe pse në periudhën vijuese të gjitha regjimet socialiste, politikisht janë rindërtuar rreth parimeve liberale, kurse ekonomikisht rreth atyre kapitaliste, sot e këtë ditë vazhdojnë kërkimet e tyre për një dimension filozofik. Kjo tregon se procesi i transformimit s'mund të shpjegohet vetëm me arsye politike dhe ekonomike.

2. Pa këtë përballje filozofike që duhet të bazohet në kërkimin e lirisë dhe sigurisë parake të njeriut, analizat politike gjenerojnë për ligjien e pikëpamjeve për dominimin koniunktural. Një rol të tillë për ligjjeje, në ditët e rënies së Murit të Berlinit, ka luajtur vepra e Fukujama-s *Fundi i historisë*. Kjo tezë në marrëdhëniet ndërkombëtare ka qëndruar deri në kohën kur filloi gjenocidi i përjetuar në Bosnjë dhe më pas ia lëshoi vendin asaj për përplasjen e qytetërimeve. Shikuar nga ky kënd, teza për fundin e historisë dhe ajo e përplasjes së qytetërimeve, që kanë pasur një rol për ligjës, kanë një lidhshmëri vazhdimësie (kontinuiteti). Nga njëra anë, teza për fundin e historisë, e përpiluar në kushtet e atmosferës optimiste që e solli shembja e Murit të Berlinit, e theksonte epërsinë dhe forcën determinuese të qytetërimit perëndimor si realizues të të gjitha idealeve të njerëzimit; nga ana tjetër, teza për përplasjen e qytetërimeve, e përpiluar në një atmosferë pesimiste të cilën e solli Lufta e Bosnjës, përgjegjësinë e konflikteve ua ngarkonte mbi supë qytetërimeve të tjera në përgjithësi, dhe qytetërimit islam në veçanti. Konflikti trevjeçar i Bosnjës, i cili i dërrmoi të gjitha elementet themelore të tezës së parë për ligjëse, ia përgatiti shtratin lindjes së tezës së dytë. Në këtë kontekst,

teza e parë përtej prapaskenës filozofike, kurse e dyta përtej asaj historike, kanë qenë mjete të një caku politik/strategjik.¹

3. Përkundër tezës për fundin e historisë, të cilën qytetërimi perëndimor mundohet ta përhapë, sot njerëzimi në mënyrë shumë më të dukshme po kërkon lirinë dhe sigurinë, pra historia s'ka përfunduar, ajo do të rrjedhë shumë më bujshëm. Ndërsa teza për fundin e historisë parasheh statizmin e bazuar në rendin ekzistues, në këtë libër është përpunuar teza, sipas së cilës historia do të fitojë përsheptim, ngjarjet historike do të fitojnë në sasi, cilësi dhe llojshmëri. Ngjarjet që ndodhën në këto gjashtëmbëdhjetë vitet e kaluara që nga rënia e Murit të Berlinit e mbështesin këtë qëndrim. Zhvillimet e kësaj periudhe historike kanë qenë shumë më të numërta, më të ngjeshura dhe më të shpejta sesa ngjarjet e çfarëdo periudhe të kësaj gjatësie nga shekulli i shkuar.

4. Nëse nuk zgjidhen këto çështje filozofike që përbëjnë themelin e këtij transformimi të gjerë, në këtë proces mund të lindin ballafaqime dhe përplasje serioze. Këto tensionime, shenjat e para të të cilave u shfaqën në Luftën e Gjirit, qysh gjatë luftërave në Bosnjë dhe Kosovë shkaktuan tronditje të ndërgjegjes së njerëzimit dhe pasoja rrëqethëse, që me 11 Shatorin fituan një dimension global, duke nxjerrë të saktë vërejtjen e paraqitur në atë kohë kur te të gjithë mbisundonte bindja për një të ardhme më optimiste.

5. Ndryshimet dhe ndërveprimet e qytetërimit islam dhe të atyre alternative joperëndimore nuk duhet të perceptohen si rrezik politik, por si elemente pozitive të procesit të globalizimit, që e pasurojnë thesarin e njerëzimit. Të përjetuarat në gjashtëmbëdhjetë vitet e fundit që janë "fryt" i tensionimeve të shkaktuara nga perceptimet e rrezikut (rrezikshmërisë),

¹ Për krahasimin e këtyre dy tezave dhe kritikën e tezës për përplasjen e qytetërimeve shih: "The Clash of Interests: An Alternative Explanation of the World (Dis)Order", *Intellectual Discourse*, 1994:2 /2, f. 107-131.

duke dalë nga rrafshi rajonal në atë global, kanë ndikuar shumë negativisht në paqen botërore.

Një veçori tjetër e kësaj vepre është edhe mënyra e përdorimit të vetë termit qytetërim(i). Kjo qasje që në këtë pikëvështrim për herë të parë e ka shfrytëzuar termin 'qytetërim' në kumtesat analitike shkencore të përgatitura në vitet 1989 dhe 1991, më vonë, nga ajo e Hantingtonit për përplasjen e qytetërimeve të "ndërtuar" më 1993, dallon prej idesë se marrëdhëniet ndërqytetërimore nuk i trajton nga këndi i kategorisë së konfliktit dhe luftës, por nga ai i proceseve të ndërveprimit e të transformimit. Qytetërimet që kanë sfonte të ndryshme filozofike për qenien, dijen dhe vlerat,² në skenën e historisë nuk kanë dalë në një boshllëk historik, por në kuadër të procesit të ndërveprimit me qytetërimet e tjera dhe kështu janë shndërruar në pellgje qytetërimore, në të cilat kanë ndërtuar rendin e tyre politik. Ndërveprimi dhe sfidimet e pellgjeve qytetërimore, nga njëra anë, i shtyjnë në transformime qytetërimet vendore, nga ana tjetër, përbëjnë pasqyrimeve të reja qytetërimore. Fazat të këtyra i nisin proceset historike në të cilat jetësohen shndërrime përfshirëse qytetërimore.

Thënë troç, sot janë shfaqur elementet kyç të një procesi, në kuadër të të cilit qytetërimi Perëndimor, në saje të faktorëve të rinj që i solli globalizimi, po përjeton një përballje të ngjeshur në vetvete; nga ana tjetër, pellgjet qytetërimore jopërendimore në saje të sistemeve të veta tradicionale të qeniesdije-vlerave dhe të elementeve kulturore e strukturave ekonomike-politike që i sjell globalizimi, përpiqen të formojnë balancime të reja dhe zgjidhje alternative.

* * *

Pasqyrimet e para dhe më me ndikim të këtyre shndërrimeve qytetërimore më tepër ndihen në zonat kalimtare të qytetërimit, ku ndërveprimi qytetërimor është më i ngjeshur.

² Veptra *Vetëperceptimet e qytetërimeve* (Logos-A, Shkup 2002) në mënyrë krahasimtare e trajton refleksionin vetëperceptimor të treshes qenia-dija-vlerat.

Veçoria më specifike e Ballkanit në kontekstin e historisë së qytetërimit është pikërisht të qenit e tij vijë e këtij ndërveprimi dhe përballjeje. Ballkani, përjashtuar periudhën osmane, në përgjithësi ka përbërë ose periferinë e qytetërimeve, ose hapësirën kalimtare të tyre.

Ballkani, i cili në periudhën para sundimit të qytetërimit antik grek ka qenë njëra prej arterieve kryesore të shtegtimeve të popujve, në periudhën e qytetërimit grek përbënte zonën periferike të këtij qytetërimi që nëpërmjet epiqendrës së vet, Mesdheut Lindor, ka arritur të mbisundonte detrat. Qytetet greke ishte ndërtuar në brigjet e detit Egje dhe të gadishullit të Moresë, kurse Ballkani përbënte tejbahçen e kësaj qendre.

Formësimi i parë politik i rëndësishëm me burim ballkanik është realizuar nga Aleksandri i Madh. Por, s'duhet harruar se thesari qytetërimor dhe hegjemonia politike e realizuar nga kjo figurë historike ndonëse ishte me burim nga Ballkani, qendrën s'e ka pasur në Ballkan. Qytetet, si Isken-deruni dhe Aleksandria, që morën emrin nga Aleksandri dhe që përbënin qendrat dhe pikat përcjellëse qytetërimore, qenë themeluar larg Ballkanit, në vijën e Anadollisë, të Egjiptit, Mesopotamisë, Iranit dhe Afganistanit.

Ballkani, i cili më vonë, në periudhën romake, u shndërrua në hapësirë kalimtare të Perandorisë Romake, me ndarjen e këtij shteti u shndërrua në zonë periferike të tij dhe në vijën ndarëse me perandoritë e tjera. Këto zhvillime, në periudhën e Mesjetës në Ballkan sollën me vete ballafaqimin e katolicizmit dhe të ortodoksisë krishtere. Me dyndjet e popujve, përmes popujve të shpërngulur nga stepat e Euroazisë, Ballkani do të fitojë identitet fetar dhe do të shndërrohet në një qendër politike. Nga njëra anë, ithtarët e ortodoksizmit formuan një brez periferik bizantocentrik, ithtarët e katolicizmit formuan brezin periferik, rrjetin e autoriteteve politike feudale të miratuara nga Kisha Katolike. Një sfond

historik të këtyllë përbën rasti i serbëve dhe kroatëve si pjesë përbërëse të sllavëve të jugut, të cilët edhe përkundër thelbit të njëjtë gjuhësor dhe etnik, si përfaqësues periferikë të sekteve fetare vazhdimisht janë përplasur mes vete.

Periudha klasike osmane përbën një përjashtim në historinë e të qenit të Ballkanit brez periferik qytetërimor. Në periudhën osmane, në veçanti në shek. XVI-XVII, Ballkani ndoshta për herë të parë shndërrohet në epiqendër të hapësirës së mbisundimit politik. Deri në fazën e tërheqjes së shek. XIX, Ballkani nën rendin osman nuk ka qenë zonë periferike. Përkundrazi, ai ka qenë qendra dhe boshti i qytetërimit osman të periudhës klasike dhe ndoshta për herë të parë, udhëheqësit ballkanikë nuk i kanë prioritet vetëm shtetit osman por politikës gjithëbotërore. Shembujt më të kthjellët të këtij pohimi janë Mehmet Pasha Sokolloviqi dhe kavallasi Mehmed Ali Pasha. Në kohën e mbisundimit osman shënohet një mori e personaliteve me peshë në aparatin udhëheqës të këtij shteti.

Për një periudhë përafërsisht pesëshekullore janë ngritur dhe zhvilluar qytetet më tipike osmane të Ballkanit, si Edreneja, Filibe (Plovdivi), Selaniku, Shkupi, Prizreni, Sarajeva, janë themeluar institucionet osmane, është zhvilluar një mënyrë jetese shumëngjyrëshe dhe shumëkulturore. Në këtë periudhë, grupet fetare si myslimanët, ortodoksët e katolikët, dhe ato etnike si turqit, shqiptarët, boshnjakët, serbët, grekët, bullgarët, kroatët e rumunët nëpër qytetet osmane kanë jetuar pranë njëri-tjetrit dhe në harmoni.

Ballkani, i cili pas shpërbërjes së Rëndit Osman së pari u përça në bazë të identiteve etnike dhe fetare, më vonë, në veçanti pas Luftës së Dytë Botërore, prapë iu kthye veçanësisë historike dhe u shndërrua në një zonë tampon dhe në brez periferik. Te kjo hapësirë e cila përbënte zonën tampon të strukturës bipolare të periudhës së Luftës së Ftohtë, bashkësitë e ndryshme që përbënin

brezin periferik të poleve të ndryshme, thënë thjesht, u tëhuajësuan ndaj njëra-tjetrës.

Në periudhën pas Luftës së Ftohtë, Ballkani, i cili e humbi veçorinë e të qenit zonë tampon, mbeti jo vetëm nën ndikimin e tensionimeve etnike-fetare, dhe këto jo vetëm ndërkuftare, por edhe të atyre përbrenda qyteteve dhe fshatrave. Përcopëzimet dhe përçarjet e përmasave globale, edhe një herë i vunë në lëvizje brezat periferikë etnikë-fetarë të Ballkanit. Është kjo arsyeja pse në Ballkan në periudhën e pas Luftës së Ftohtë janë pasqyruar ndikimet më negative të transformimeve qytetërimore globale.

Ballkani edhe në periudhën në vijim do të jetë një ndër fushat dhe treguesit më të rëndësishëm të këtij provimi. Që ky provim të kalohet me sukses si në aspekt të paqës globale ashtu edhe të asaj rajonale, historia e Ballkanit duhet të rishkruhet nga perspektiva e historisë së qytetërimeve. Kjo është rruga që Ballkani, i cili përmendet vetëm nga këndi i krizave, të shndërrohet në qendër të ndërveprimit paqësor ndërqytetërimor dhe ndërkulturor.

Për t'u arritur kjo, domosdoshmërisht duhet të ndërtohet një prototip i intelektualit me besim të fortë në vetvete dhe me bagazh të madh kulturor. Në të kundërtën, kjo hapësirë gjeografike mbetet e gjykuar të vuajë si zonë tampon e përleshjeve mes fuqive hegjemonike të ndryshme politike. Çështja më e rëndësishme e qarqeve kulturore të myslimanëve të Ballkanit në përgjithësi dhe të shqiptarëve në veçanti është nxjerrja në skenën historike e një prototipi të këtillë të intelektualit. Kjo mund të arrihet vetëm duke zhvilluar një model të ri të edukatës-arsimit dhe mbështjetes së këtij modeli me një qark kulturor të shëndoshë.

Vija e botimeve të shtëpisë botuese Logos-A jep kontribut të çmuar në formimin e një qarku të tillë kulturor. Me shpresë që përkthimi i kësaj vepre të ndihmojë krijimin e një rrafshi debatues dhe të ndërveprimit ideor, falënderoj përzemërsisht z. Adnan Ismailin, i cili ka dhënë kontribut të jashtëzakonshëm që të realizohet ky përkthim, përkthyesit Olsi Jazexhi dhe Redi Shehu, dhe të gjithë të punësuarit në Logos-A.

Abmet Davutogllu
Stamboll, 15 tetor 2005.

Parathënie

Ky libër është shkruar përmes tri fazave. Gjatë fazës së parë u bë një analizë e krizës dhe e transformimit qytetërimor dhe u paraqit si kumtesë në një konferencë mbi Marrëdhëniet e Komunitetit Evropian me Turqinë, të mbajtur në Stamboll në dhjetor 1989, fill pas rënies së Murit të Berlinit. Kjo kumtesë përmbante pesë argumente kryesore: i) Shembja e socializmit është një tregues për një krizë dhe transformim qytetërimor gjithëpërfshirës dhe jo një ngadhënjim përfundimtar i kapitalizmit perëndimor; ii) Integrimi evropian është një përpjekje neo-tradicionaliste në qytetërimin perëndimor për ta risjellë boshtin qytetërimor përsëri në Evropë; iii) Faktorët qytetërimorë dhe historikë dhe jo faktorët ekonomikë do të jenë vendimtarë gjatë procesit të marrjes në shqyrtim nga Komuniteti Evropian të kërkesës së Turqisë për anëtarësim të plotë; iv) Udhëheqësit evropianë të cilët besojnë kokëfortësisht në një epërsi qytetërimore euro-centrike nuk janë të gatshëm të shohin një vend musliman në Evropë; dhe v) Ky iluzion egocentrik i njeriut perëndimor, ashtu siç është paraqitur nga Arnold Toynbee, është pengesa kryesore për një bashkëjetesë pluraliste në Evropë.

Gjatë fazës së dytë në vitin 1991, prapavija filozofike dhe rrjedhojat politike të transformimit qytetërimor u analizuan brenda një kornize krahasuese mes qytetërimin perëndimor dhe atij islam. Edhe kjo analizë u paraqit si

kumtesë në një konferencë në Mbledhjen e 23-të Vjetore të Shoqatës për Studime Ndërkombëtare mbi *Dimensionet e reja në marrëdhëniet ndërkombëtare*, mbajtur në Vankuver, më 20-23 mars 1991. Argumentet vijuese u bënë pikat kryesore të kumtesës, paraqitur menjëherë pas fitores në Luftën e Gjirit të udhëhequr nga ShBA: i) “Fundi i historisë” i Fukujamës që shpallte ngadhënjimin përfundimtar të demokracisë liberale si fundin e evoluimit ideologjik të njerëzimit është një spekulim që u ofron fuqive hegjemonike një justifikim teorik për ri-sistemimin e sistemit botëror; ii) Futurizmi optimist lidhur me konceptin e Rendit të Ri Botëror në periudhën pas Luftës së Ftohtë nuk pasqyron realitete politike në marrëdhëniet ndërkombëtare; iii) Lindja e forcave të mirëfillta politike të ngritura mbi identitete qytetërimore do të çojë në një drejtpeshim të strukturës së pushtetit në Eurazi, duke krijuar rivalitete politike dhe paqëndrueshmëri dhe jo një rend politik ndërkombëtar që funksionon siç duhet; dhe iv) Ringjallja e identitetit islam është një tjetër formë e transformimit qytetërimor, e cila ofron një alternativë gjithëpërfshirëse qytetërimore dhe përbën një sfidë ndaj qytetërimit perëndimor, duke mos qenë thjesht një kërcënim politik.

Faktet politike këto dy vitet e fundit kanë vërtetuar qartësisht prirjen e parashikuar në këto kumtesa të shkruara veçmas njëra-tjetrës. Futurizmi optimist u venit, veçanërisht pas luftës së Bosnjës. Shkatërrimi i identitetit dhe trashëgimisë islame mu në qendër të Evropës me mënyrat më çnjerëzore të spastrimit etnik vërtetoi çekuilibret e sistemit ndërkombëtar të krijuar nga qytetërimi perëndimor. Plogështia e treguar kundrejt agresionit serb nxori në pah ngurrimin perëndimor për një bashkëjetesë paqësore me kulturat dhe qytetërimet e tjera. Konfliktet ndërkombëtare mes forcave sistemore i kanë përshpejtuar paqëndrue-

shmëritë politike dhe kanë përkeqësuar krizën politike në zona të ndjeshme gjeopolitike.

Këto dy kumtesa u rishkruan si kapituj të librit që ju keni në dorë, gjatë një faze të tretë. Libri ishte gati për botim në nëntor 1992. Mirëpo botimi u vonua për shkak të ngutshmërisë që kishin disa projekte të tjera.

Libri hapet me një këqyrje kritike të teorive të fundizmit, të cilat deklaruan fundin e fesë, të ideologjisë dhe të historisë. Kjo këqyrje synon të sqarojë keqkuptimet e paradigmës moderniste për të ardhmen e njerëzimit. Ajo pasohet nga një vështrim i përgjithshëm mbi krizën qytetërimore, e cila ofron një kornizë teorike për argumentin kryesor të librit, që dështimi i socializmit është tregues për një krizë dhe transformim gjithëpërfshirës qytetërimor. Kapitulli 3 përqendrohet te përpjekjet reformiste brenda-përbrenda parametrave të modelit perëndimor për të mposhtur këtë krizë qytetërimore gjithëpërfshirëse. Rrethojat politike të këtij transformimi qytetërimor janë çështja kryesore që trajtohet në kapitullin 4.

Kapitujt e tjerë i janë kushtuar analizës së pozitës së botës muslimane në procesin e këtij transformimi qytetërimor. Kapitulli 5 përqendrohet te themelet teorike të reagimit islam ndaj krizës qytetërimore ekzistuese, ndërsa kapitulli 6 analizon krizën intelektuale dhe strukturore në botën muslimane, e cila pengon formimin e një boshti të ri qytetërimor. Kapitulli 7 mëton të studiojë tensionin politik dhe kundërvënien mes qendrave të pushtetit të sistemit ndërkombëtar dhe botës muslimane si pala tjetër e kësaj krize qytetërimore dydimensionale. Libri përfundon me vërejtjet përmbyllëse të kapitullit 8.

Dëshiroj t'u shpreh mirënjohjen time autoriteteve të Universitetit Islamik Ndërkombëtar të Malajzisë, Dato Dr. Abdulhamid Ebu Sulejman, Prof. Dr. Kemal Hasan dhe Prof. Dr. Enis Ahmed për mbështetjen që dhanë për

të paraqitur kumtesën e dytë në Mbledhjen Vjetore të Shoqatës për Studime Ndërkombëtare.

Me këtë rast do ta falënderoja gjithashtu Prof. Dr. A. F. Botchwayj Dr. Abdullah Ahsen, Dr. Abdurrashid Moten dhe Dr. Jusuf Zija Ozxhan për komentet dhe përkrahjen e tyre. Znj. Sekina Sharon Needle meriton mirënjohje të veçantë për redaktimin e imtësishëm. Gjithashtu i faleminderohem shumë edhe Dr. Munevver Enis dhe z. Ahmed Mahir për ndihmën e tyre në botimin e librit.

KAPITULLI I

Hyrje

Falsiteti i Fundizmit

Fukujama e përkufizon historinë si “kërkimi i njeriut për një sistem politik të vetëm, universalisht të pëlqyeshëm” dhe duke vepruar kështu, ri-intepreton përkufizimin hegelian të historisë, si “përparimi i njeriut drejt niveleve më të larta të racionalizmit dhe lirisë...” i cili “...pati një pikë të fundme logjike të arritja e vetë-ndërgjegjësimit absolut” (Fukujama, 1992:64). Për më tepër, Fukujama vazhdon më tutje duke argumentuar se kërkimit të njeriut duket se i ka ardhur fundi: demokracia e stilit perëndimor i dha fund historisë pas arritjes të shoqëritë e lira në botën reale. Përsëri, ai i referohet deklaramentit të Hegelit se historia përfundoi pas Betejës së Jenës në vitin 1806 dhe e mbyll duke thënë se: “Ajo që ai (Hegeli) donte të thoshte ishte se parimet e lirisë dhe barazisë në themel të shtetit modern liberal ishin zbuluar dhe zbatuar në vendet më të përparuara, dhe nuk ekzistonin parime alternative apo forma të organizimit social dhe politik që ishin më të përsosura se liberalizmi.” (1992:64).

Supozimi themelor i Fukujamës është ideja e progresit historik njëlinear, që është gjithashtu një element i për-

bashkët i filozofisë hegeliane dhe marksiste. Nga ky këndvështrim, teoria e Fukujamës nuk është veçse një ri-formulim i postulateve themelore të shek. XIX. Në fakt, shembja e paradigmës marksiste e bën të domosdoshme testimin e këtyre postulateve që prodhuan traditën liberal-demokratike dhe atë socialiste, sepse, siç argumenton Fukujama, “pjesa ku Marksi ndryshonte nga Hegeli ishte vetëm ajo që kishte të bënte me llojin e shoqërisë që do të lindte në fund të historisë” (1992:65). Që të dyja këto tradita janë “pjesë të së njëjtës etapë” (1992:66). Kozmologjia mekanistike e Njutonit, epistemologjia antropocentrike dhe morali racionalist, si përbërësit themelorë të modelit perëndimor në periudhën e Iluminizmit përgatitën atmosferën për përfytyrimin filozofik të idesë së progresit njëlinear. Tradita liberal-demokratike dhe ajo marksiste, janë të dyja rezultate të kësaj atmosfere. Shembja e marksizmit nuk është vetëm një dështim i një lloji të veçantë të institucionalizimit ekonomik dhe politik në kuptimin e strukturës klasore; por është gjithashtu edhe dështim i themelit të tij psikologjik që përmban të njëjtat karakteristika dhe përfytyrime me filozofinë liberal-demokratike. Kësisoj, lulëzimi ekonomik i viteve 1980 dhe globalizimi i strukturave ekonomike kapitaliste nuk duhet të shihet si një ngadhënjim mbi paradigmën marksiste.

Teoritë e fundizmit janë një dukuri e perëndimit, teksa ky është në fazën e modernizmit. Forca tërheqëse e fundizmit për të prodhuar teori të një shkalle të gjerë për fatin e njerëzimit mund të pranohet si rrjedhojë e natyrligje e një supozimi ambicioz të njeriut modern për të njohur dhe kontrolluar të gjithë parametrat e mjedisit natyral dhe social. Dilemat dhe karakteristikat filozofike, psikologjike dhe metodologjike të kësaj prirjeje duhet të analizohen për të hulumtuar vlefshmërinë teorike, analitike dhe empirike të këtij versioni të fundit të fundizmit,

ashtu si edhe për të ngritur kornizën e një analize alternative për një ri-vlerësim të ndryshimeve rrënjësore në sistemin ndërkombëtar.

Pyetja-dilemë themelore e këtyre teorive të fundizmit është nëse ato janë formulime të dukurive të kësokohshme apo thjesht përfytyrime spekulative, të ngritura mbi shtrembërime metodologjike. Edhe nëse e provojnë veten si analiza tepër të sakta të dukurive të kësokohshme, një tjetër pyetje themelore vazhdon të mos marrë përgjigje: A janë ato përshkrime shpjeguese të përpikta të procesit historik të dimensionit kohë-hapësirë, apo janë tablo të rastësishme të aktualitetit të përqendruara në pjesëzat më të imtësishme brenda kornizës së përgjithshme, si në rastin e përkufizimit të C. W. Mills (1959:52), të “empiricizmit të abstraguar”? Lloji i dytë i analizës nuk mundet vetëm se të na ofrojë një pasqyrim të pjesshëm të dukurive të mirëfillta për shkak të varësisë së saj natyrale nga faqet e jashtme të “tablove sociale” të rastësishme të kornizës paradigmatiche ekzistuese. Nuk lejon vënie në dyshim të këtij kufizimi. Për rrjedhojë, produktet e kësaj lloj analize duken se janë të vlefshme dhe mbresëlënëse vetëm për sa kohë themelet aksiologjike të paradigmes ekzistuese vazhdojnë të supozohen si e vetmja mënyrë e shpjegimit dhe përcaktimit të fatit të njerëzimit.

Versionet më të hershme të fundizmit na ofrojnë të dëshmi të rëndësishme mbi dilemat metodologjike të këtyre teorive. Ne mund të përqendrohemi tek debati mbi Fundin e Fesë, dhe Fundin e Ideologjisë, për të shqyrtuar këtë fakt. Analiza pozitivistike e Kontit mbi evoluimin historik të dijes njerëzore si teologjike-metafizike-shkencore dhe deklarata e Niçes për vdekjen e Zotit u pranuan si fitore përfundimtare të modernizmit, i cili shenjoi Fundin e Fesë. Sipas kësaj teorie spekulative të fundizmit në fund të shek. XIX, feja ishte një dukuri e fazave të hershme të

dijes/ndërgjegjes njerëzore dhe nuk do të kishte vlerë në periudhën e modernizmit. Nëse i gjithë ky spekulim do të ishte i vërtetë, nuk do të ekzistonte asnjë ndërgjegjësime dhe ringjallje fetare në të ardhmen e racës njerëzore. Zhvillimi fetar dhe social në pothuaj të gjitha shoqëritë moderne dhe tradicionale në gjysmën e dytë të shek. XX e hodhi poshtë këtë premisë, që dukej si tepër e vërtetë brenda kontekstit të paradigmes intelektuale ekzistuese të asaj periudhe të caktuar.³

Debati mbi Fundin e Ideologjisë në vitet 1960 është një tjetër ilustrim interesant i kësaj dileme metodologjike. A ishte një përpjekje përshkruese e një dukurie empirike të mirëfilltë në një proces social të vrojtueshëm, apo një model i hamendësuar i një elite studiuesish sociale në përpjekje për të formuluar një imagjinatë të re sociale në mënyrë që t'u bishtnonin konflikteve të brendshme të paradigmes ekzistuese? A ishte një kornizë teorike gjithpërfshirëse për një realitet universal, apo një retorikë brenda-paradigmatike e qytetërimit perëndimor eurocentrik për qëllime pragmatiste të konfigurimit ekzistues të Luftës së Ftohtë? A krijoi ky debat një konceptualizim të vlefshëm universalisht të kësaj ideologjie?

Pas tre dhjetvjeçarësh, tashmë jemi në një pozitë më të volitshme për të diskutuar këto pyetje dhe për të identifikuar problematikën themelore të këtyre teorive të fundizmit. Në diskutimin e tij të hershëm mbi fundin e ideo-

³ Mumford (1940:20) mohon vlefshmërinë e këtij argumenti edhe për shekullin e nëntëmbëdhjetë: "Ndonjëri mund të thotë, pa paradokse, që kristianizmi nuk ka qenë kurrë kaq i fortë në botën perëndimore aq sa në momentin kur ai ishte duke u zhdukur nga ndërgjegjja aktive e grupit të më të arsimuarve. Pavarasisht prej shumë kundër-rymave dhe mbetjeve të mbrapshta, kishte ndoshta më shumë shpirt aktiv dhe vrull të kristianizmit gjatë punës në shekullin e XIX-të, sesa kishte ekzistuar më parë që nga shekulli i XII-të."

logjisë, E. Shils përmend një konferencë ndërkombëtare lidhur me “Të ardhmen e lirisë”, ku morën pjesë 150 autorë, politikanë, gazetarë dhe pedagogë universitetesh në Muzeun Kombëtar të Teknikës dhe të Shkencës (Museo Nazionale della Tecnica e della Scienza) në shtator të vitit 1955. Sipas tij, qëllimi i kësaj konference ishte që “...të shtyhej përpara procesi i thyerjes së koreve të mendimit liberal dhe socialist, për të zbuluar themelin e tyre të përbashkët, dhe për të bërë përpara me detyrën e formulimit të ideve më realiste dhe më gjithëpërfshirëse në kushtet e një shoqërie të lirë” (Shils, 1968: 49). Ai tregon se gjatë kësaj konference, R. Aron theksoi se themelet e konflikteve të mëdha ideologjike të pjesës së parë të këtij shekulli (XX) tashmë nuk ekzistojnë më. Aron vazhdon më tutje duke e sqaruar këtë argument në veprën e tij *Opiumi i intelektualit* brenda kontekstit të ideologjisë nacionaliste: “Ndjenja nacionale mbetet dhe duhet të mbetet tabani i kolektivitetit njerëzor, por megjithatë, ideologjia nacionaliste nuk shihet me sy të mirë në Evropën perëndimore. Një ideologji merr si të mirëqenë një formalizim sistematik, në dukje, të fakteve, interpretimeve, dëshirave dhe parashikimeve. Intelektuali që dëshiron të jetë thelbësisht nacionalist duhet ta interpretojë historinë si një përpjekje të pareshtur të shteteve xhungël ose të parashikojë paqe mes kombeve të pavarura mbi bazën e respektit të ndërsjelltë. Ndërthurja e nacionalizmit revolucionar dhe diplomacisë makiaveliane që përkrah Charles Maurras nuk mundi t’i mbijetojë dobësimin të shteteve europiane” (1968:29).

Tri karakteristika domethënëse të këtij formulimi mund të nënvizohen për të treguar dilemat teorike dhe metodologjike të teorive të fundizmit. Së pari, ishte një teori e kufizuar në hapësirë, në kuptimin e vlefshmërisë së saj që ishte e kufizuar vetëm në Europë, duke mos qenë

universale. Dy dhjetëvjeçarët që pasuan dëshmuar përpjekjet e pareshtura nacionaliste në vendet e Botës së Tretë. Tërmeti politik në Evropë pas shembjes së socializmit ka tronditur të gjitha teoritë ambicioze për të strukturuar fatin e njerëzimit sipas kornizave marksiste apo anti-marksiste. Më tutje, segmentarizimi politik i Europës Lindore, veçanërisht i Jugosllavisë, dhe rimëkëmbja e ekstremizmit nationalist në Europën Perëndimore, ka provuar pavërtetësinë e vlefshmërisë së kësaj teorie, madje vetë brenda në Evropë. Së dyti, jo vetëm që synon të përshkruajë zbutjen e kores ideologjike të periudhës koloniale, por përpiket gjithashtu të riformulojë një ligjëratë të re politike në periudhën neo-koloniale të pas luftës duke mbartur gjykime të rëndësishme vlerash për një mjedis politik të ri kombëtar dhe ndërkombëtar. Karakteristika e tretë është një rrjedhojë natyrale dhe logjike e këtij riformulimi të maskuar; shprehimisht “fundi i ideologjisë” që në vetvete është një kornizë dhe retorikë ideologjike. De-ideologjizimi i jetës intelektuale dhe politike supozon një tjetër grup vlerash të cilat përbëjnë shtratin e ideologjisë së re⁴; zeroja nuk ka as vlerë pozitive dhe as vlerë negative, por nga ana tjetër, nuk do të thotë se nuk ka asnjë vle-

⁴ Haber (1968:200) e përmbledh këtë kuadër vlerash si më poshtë: ”1. Historia nuk mund të njihet. Persekutimi, manipulimi dhe vuajtjet aktuale të njerëzve, nuk mund të jenë moralisht të justifikueshme si kushte të domosdoshme për të ndërtuar një të ardhme utopike. 2. Të këqijat e së tashmes nuk janë kaq të këqija sa të këqijat e pranishme nga brenda në një ndryshim revolucionar ose që sjell shkëputje. 3. Rreziqet e brendshme në veprimet masive janë më të mëdha se të këqijat e padrejtësisë, ngadalësisht të përmirësueshme përmes procesit parlamentar. 4. Asnjë klasë apo elitë, pasi të ketë arritur privilegje, nuk heq dorë nga ato vullnetarisht, rrjedhimisht, asnjë strategji politike nuk do të nivelonte një elitë të tashme, e cila do të shërbente si mjeti për një transformim barazimtar. 5. Vlerat e lirisë së fjalës, të shoqatave dhe organizimit politik janë themelore, në të dyja, si në të tashmen e po ashtu edhe në çdo të ardhme.”

rë. Në mënyrë që të shmangin kritikën nga ky këndvështrim, përkrahësit e teorisë së fundit të ideologjisë u përpoqën ta kufizojnë ideologjinë brenda kontekstit të përkufizimit të Mannheim-it si një mendim utopik. Mirëpo, argumenti i Haber-it (1968:205) që “fondi i ideologjisë është një formulim ideologjik i status quo-së, i paracaktuar për të racionalizuar pjesëmarrjen e intelektualëve në mënyrën amerikane të jetesës” saktësisht na tregon anën tjetër të medaljes.

Çështja themelore teorike dhe metodologjike lidhur me teorinë e fundit të historisë, thelbësisht është e njëjtë: a është një teori e mirëfilltë empirike, objektive dhe përshkruese, apo një tjetër version i formulimit ideologjik të status quo-së? Çështja e objektivitetit është tepër themelore parë nga ky këndvështrim. Të gjitha këto teori të fundizimit përpiqen të përpunojnë përkufizime të reja të fesë, ideologjisë ose historisë, të cilat janë shumë të varura nga përvoja euro-kristiane, që është e vendosur në një strukturë të caktuar kohë-hapësirë, e cila i jep formë status quo-së në kuptimin e parametrave intelektualë, socialë dhe politikë.

Modernizmi i Kontit i referohej krishterimit pas-kantian në Europë, i cili po përballlej me një krizë të mirëfilltë nën sulmet e modernizmit dhe themeleve të tij kozmologjike, ontologjike, epistemologjike dhe aksiologjike. Prirja e këtij reformimi mbrojtës të teologjisë së krishterë pasqyroi subjektivizimin e saj dhe individualizimin e përvojës fetare përreth parametrave themelorë të idesë së teizmit të kufizuar dhe teologjisë morale. Kjo u bë spiranca e formulimit modernist të fundit të fesë. Një përkufizim i tillë nuk kishte asnjë lidhje me fetë dhe shoqëritë e tjera. Për shembull, Islami ishte faktori themelor për të gjithë zhvillimin intelektual dhe mobilizimin politik apo social të botës muslimane përgjatë po të njëjtit shekull. Ky

dimension dinamik i fesë në shoqëritë muslimane është ripërtëritë, veçanërisht pas gjysmës së dytë të shek. XX. Zhvillime të mëvonshme brenda krishterimit hodhën poshtë këtë përkufizim të status quo-së të fesë që ishte përpunuar në shek. XIX.

Teoria e fundit të ideologjisë është influencuar njëherazi edhe nga subjektiviteti gjatë formulimit të përkufizimit të ideologjisë. Formulimi i R. Aron (1968:37), se “qofshin liberale, socialiste, konservative apo marksiste, ideologjitë tona janë trashëgimi e një shekulli në të cilin Europa ishte e vetëdijshme për pluralizmin por pa dyshuar aspak për universalizmin e mesazhit të saj”, pasqyron këtë karakteristikë themelore. Kësisoj, diferencimi kategorik mes llojit ideologjik dhe reformist të mendimit politik të zhvilluar nga teoricienët e Fundit të Ideologjisë kishte cilësi ndërsjelltazi përjashtuese dhe ishin thjesht një polaritet intra-pragmatik nga këndvështrimi i qytetërimit evropian. Universaliteti i mesazhit evropian, i cili ishte një rrjedhojë e ekspansionizmit politik gjatë periudhës së kolonializmit gjithnjë ka maskuar pluralitetin sipërfaqësor dhe retorik të qytetërimit perëndimor. Elitat ideologjike ose reformuese të shoqërive jo-perëndimore, të cilat nuk kishin ndonjë rol vendimtar në shoqëritë e tyre, vetëm sa reflektonin këto debate teorike dhe zbatime në praktikë të tipologjive mëmë të tyre. Këto dukuri krijuan një problem të stërmadh të ligjshmërisë në këto shoqëri, ashtu si edhe një konflikt mes universalizmit të imponuar dhe pluralizmit sipërfaqësor të qytetërimit perëndimor.

I njëjti subjektivitet vërohet në teorinë e ditëve të sotme të Fundit të Historisë. *Historia e koherente dhe e njëkohshme e njerëzimit* e Fukujamës (1992:xii) merr si të mirëqenë identifikimin e njerëzimit me *njeriun perëndimor* dhe identifikimin e historisë me *historinë e qytetërimit perëndimor*. Jo vetëm që nuk përfill kontributin konstruktiv dhe

rolin e rëndësishëm të qytetërimeve të tjera në të kaluarën historike, por injoron gjithashtu mundësinë e formimit të një alternative teorike dhe praktike nga këto qytetërime, në të ardhmen. Në analizën e tij, shoqëritë jo-përrëndimore mund të kenë thjesht rolin e të qenët variable të varura apo subjekte të ekspansionit të vlerave dhe institucioneve përrëndimore. Redukcionizmi i tij paracakton një kufizim kohë-hapësirë të njerëzimit, në të cilin përvojat e njeriut përrëndimor universalizohen në mënyrë absolute. Analiza e tij përmban karakteristika të njëjta me ato të teorive të mëparshme të fundizmit si versione të ndryshme të paradigmës përrëndimore.

Pa marrë parasysh disa ndryshime metodologjike dhe terminologjike nga këndvështrimi i modelit përrëndimor, Transformimi Qytetërimor ndan të njëjtin formulim ideologjik të status quo-së⁵. Ekziston një marrëdhënie e vazhdueshme mes këtyre teorive gjatë procesit të formimit të kapitalizmit materialist. Ngritur mbi konsumin material, modele të sjelljes të cilat nuk përputhen me nocionin e lumturisë së përrhershme të traditave fetare, teoria e Fundit të Fesë u përpoq të mënjante spiritualitetin në mënyrë që të standardizonte sjelljen njerëzore. Kur ideologjia të u përpoqën të zhvillonin një formë të re të modeleve

⁵ Për shembull, supozimi se historia nuk mund të njihet, e përrpunuar nga teoricienët e teorisë së Fundit të Ideologjisë, dhe e njohjes absolute të historisë, e përrpunuar nga Fukujama, pati të njëjtën pasojë në kuptimin e të demonstruarit të strukturës kapitaliste ekonomike dhe politike. Pamundësia e njohjes së historisë synonte të refuzonte vizionin optimist të ideologjive përrmes të argumentuarit se: "persekutimi, manipulimi dhe vuajtjet e njerëzve në të tashmen, nuk mund të justifikohen moralisht si kushte të domosdoshme në të ndërtuarit e një utopie të ardhshme." (Haber, 1968:200). Fukujama arriti në të njëjtën pozitë, atë të formuluarit të *status-quo*-së ideologjike, përrmes të argumentuarit se: "nuk do të ketë progres të mëtejshëm, zhvillim të principeve bazë dhe institucioneve" (1992:xii) bazuar në njohjen absolute të historisë.

ideale të sjelljes, duke zëvendësuar emocionet fetare, Fundi i Ideologjisë ofroi tipologjinë e një reformisti i cili ishte i pajisur me “një përkushtim pozitiv ndaj vlerave të sistemit të tanishëm të kapitalizmit të mirëqenies” (Haber, 1968: 201). Teoria e Fundit të Historisë na paraqitet me një version mbrojtës të versionit modernist të qytetërimit perëndimor kundër sfidave të krizës qytetërimore: në vend që të shqyrtojë aspektet e ndryshme të mjedisit politik dhe social të cilat po kërcënojnë sigurinë dhe mirëqenien e njerëzimit, qeniet njerëzore që janë me fat të jenë të pranishme në stadin e fundit të historisë njerëzore krenohen me të qenët anëtarë të një *forme finale të qeverisjes* dhe me kënaqësinë se janë në *pikën e fundit të evoluimit ideologjik të njerëzimit*.

Dilema themelore metodologjike e teorive të fundizmit është një çështje epistemologjike që merret me sociologjinë e dijes dhe shpie në një krizë gjatë procesit të kuptimit të vijimësive historike të aktualiteteve. Përkufizimi i Hegelit për aktualitetin në veprën e tij *Wissenschaft der Logik* si “uniteti i thelbit dhe ekzistencës” (1929/II-160) mund të jetë një spirancë domethënëse që ta sqarojmë këtë dilemë. Shtyssa politike paradigmatiche në zhvillimin e këtyre teorive të fundizmit si një formulim ideologjik status quo prodhon një eksternalizëm sipërfaqësor në mënyrë që të kuptojë aktualitetin ekzistues historik. Kjo qasje metodologjike ose injoron thelbin e vërtetë dhe të përherëshëm të këtyre aktualiteteve, ose redukton këtë thelb të vazhdimësisë historike në një faktor mbizotërues, siç edhe në rastin e tezës së Fukujamës, e cila bazohet mbi përpjekjen për njohje. Padija lidhur me thelbin shpie në një interpretim strukturalist aspak të përpunuar, ndërsa reduktimi në një faktor mbizotërues krijon një teori historike tej mase të përgjithësuar. Kjo qasje paradigmatiche mund të shpjerë në një teori tepër deterministe të histori-

së, nëse gjendet një faktor mbizotërues i përshtatshëm për të përkufizuar jashtësinë e dukurive.

Ekzistojnë dy rrjedhoja natyrale të kësaj karakteristike metodologjike. Së pari, një qasje e tillë ose shpie në një interpretim tepër kategorik të së kaluarës historike, si në rastin e analizës së Kontit, ose një parashikim tepër të absolutizuar lidhur me fatin e njerëzimit, si në rastin e tezës së Fukujamës për fundin e historisë. Fukujama shkon përtej parimeve metodologjike të Hegelit, edhe pse ai vazhdimisht i referohet atij në analizën e tij, sepse Hegeli këmbëngul që filozofia duhet të merret me atë që e ka objektizuar paraprakisht vetveten në botën aktuale dhe jo me parashikime e profeci për të ardhmen e historisë bazuar mbi mundësitë, të cilat gjithmonë janë subjekt i subjektivitetit: “E vetmja metodë e qëndrueshme dhe me vlerë që hulumtimi filozofik mund të përvetësojë është që ta marrë në shqyrtim filozofinë atje ku racionalizmi fillon ta shfaqë veten në orientimin aktual të çështjeve të botës, dhe jo atje ku është thjesht një mundësi ende e paformë” (Hegel, 1990:189).

Së dyti, ata prodhojnë tablo të rastësishme dhe të pavarura të tipareve të jashtme të strukturave sociale, që krijojnë një imazh pavazhdimësie. Për shembull, presupozimi për ngadhënjimin përfundimtar të racionalizmit të mekanizmit të demokracive kapitaliste/liberale si një tablo e izoluar historikisht e jashtësisë në teorinë e fundit të historisë, mund t’i japë më shumë rëndësi se ç’u takon tensioneve etnike dhe prirjeve raciste irracionale të shoqërive perëndimore. Teza e Fukujamës bën dallim mes fitores së mekanizmave kapitalistë dhe dështimit të socializmit në dy kategori absolute. Ekziston një tablo psikologjike e një beteje pas kësaj analize. Historia merr fund kur merr fund lufta. Dobësitë e palës fituese, apo shtrati i përbashkët i betejës nuk janë subjekt diskutimi. Aktualitetet historike

të para-luftës interpretohen nga këndvështrimi i psikologjisë së fitimtarit dhe gjendja e pas luftës profetizohet sikur të jenë parametra në duart e fitimtarëve. Një qasje e tillë as mund të ofrojë ndonjë analizë të mirëfilltë të dukurive ekzistuese aktuale në përputhje me thelbin, dhe as të sugjerojë një metodë model të zgjidhjes së problemit dhe ndonjë teori për vështirësitë me të cilat përballet e ardhmja e njerëzimit.

Për këtë arsye, rënia e socializmit nuk duhet të interpretohet në mënyrë të pavatur nga procesi historik, i cili filloi veçanërisht pas Luftës së Dytë Botërore dhe prishi formulën magjike “arsye-shkencë-progres”. Eksperienca e bombës atomike në Hiroshimë, tregoi karakterin shkatërrues të shkencës, e cila që më parë pat qenë dogmatizuar si përshpejtuese e progresit. Kriticizmi kundër mekanizmit kapitalist si arsye për ftohje individuale pas vitit 1960-të, Koncili i Dytë i Vatikanit në gjysmën e parë të së njëjtës dekadë, lëvizja integruese në Evropë dhe bumi ekonomik në Paqësor në vitet '70-të, duhet të ekzaminohen kujdesshëm për të interpretuar ndryshimet rrënjësore në sistemin ndërkombëtar gjatë kësaj epoke të re. Të gjitha këto ngjarje së bashku me rënien e socializmit, janë pasqyrime të një procesi transformimi qytetërimor më gjithëpërfshirës. Për këtë, rënia e socializmit nuk është një fitore absolute e traditës liberal-demokrate dhe ekonomisë kapitaliste. Më tepër ajo është një sukses relativ. Ky fenomen duhet të vlerësohet brenda procesit të konfigurimeve politike.

Ky libër argumenton se ne po përballemi me një krizë gjithëpërfshirëse qytetërimore sot, pas destabilizimit të bazës paradigmatiche të civilizimit perëndimor. Natyrisht, kjo nuk nënkupton që mendojmë se do të ndodhë një depresion i papritur ekonomik apo një pasiguri globale në politikat ndërkombëtare në të ardhmen e afërt. Më tepër

ne dëshirojmë të theksojmë që ekuilibret e ndjeshme të marrëdhënieve “natyrë-njeri”, “njeri-njeri” dhe “njeri-mekanizma prodhues” janë në një gjendje fluksi. Teza jonë është shumë më tepër thelbësore. Ne po argumentojmë që suksesi ekonomik nuk pasqyron dhe nuk garanton ekuilibër qytetërimor.

Paralelizmi i vërtetë në mes reagimit kundër makinerisë ekonomike të kapitalizmit në vitet '60-të dhe lëvizja e zgjeruar e masave kundër makinerisë politike të burokracisë socialiste në fundin e viteve 80-të, tregon që të kërkuarit e njeriut është një vazhdimësi, dhe se ky kërkim ka dimensione filozofike dhe imagjinative. Ky reflektim institucional i këtij kërkimi, lidhet me sistemet sociale dhe ekonomike. Nëse ne ekzaminojmë thellësisht burimin psikologjik dhe filozofik, ne mund të konkludojmë që ato nuk kanë thjesht hulumtime për një institucionalizim më të shkëlqyer të sistemeve ekonomike dhe politike; por ato janë kryesisht hulumtime për vlerën ontologjike të eksperiencës njerëzore për të garantuar lirinë dhe sigurinë e individëve kundër hegjemonisë së strukturave mekanike, të cilat krijojnë tjetërsim.

Për këtë, të deklarojmë fundin e historisë në kuptimin e fundit të evoluimit të mendimit është një pretendim i papjekur, për të shpallur rënien e socializmit si fitorja përfundimtare e traditës liberal-demokratike. Ne duhet të ruhem ndaj postulatit njëdimensional hegjemonik të modelit perëndimor. Në fakt, ne argumentojmë që treguesi i vërtetë i ekuilibrit të brendshëm të një civilizimi është përputhshmëria në mes imagjinatave psiko-sociale dhe si ato janë të stërmadhuara në sistemet ekonomike dhe politike. Koncepti husserlian i *Selbstverständnis-it* (vetëperceptimit) në kuptimin e një përfytyrimi specifik të një prototipi të një civilizimi në lidhje vendin e individit në marrëdhëniet në mes egos së individit dhe *Lebenswelt-it*,

mund të jetë përshkrues për këtë stabilitet të brendshëm, përputhshmëri dhe ekuilibër të një civilizimi. Qasja e Husserl-it përcakton një mision special ndaj njeriut modern perëndimor përmes këtij konceptualizimi. Një ndjenjë e tillë ndërgjegjësimi në kuptimin e *Selbstverstandnis*, mund të vështrohet në procesin zhvillimor të të gjitha civilizimeve. Aspekti më i rëndësishëm i sfidës qytetërimore është sfida e këtyre *Selbstverstandnis*-eve alternative. Një *Selbstverstandnis* i fortë dhe i pastër, përpshpejton motivimin psikologjik të individit, sepse ka një marrëdhënie të integruar në mes këtij perceptimi imagjinar dhe universit social.

Problemi bazë në shoqëritë socialiste ishte mungesa e një marrëdhënieje të tillë të integruar. Ideologjia socialiste siguroi një dinamizëm në këto shoqëri vetëm për sa kohë që këta inividë dhe perceptime sociale qenë të ekuilibruara. Reagimet sociale arritën një përshpejtim të papërmbajtur, atëherë kur qenia individuale kuptoi që *Selbstverstandnis*-i individual hyri në kundërshtim me strukturat më të larta burokratike kufizuese dhe tjetërsuese. Kur ne ekzaminojmë shoqëritë kapitaliste nga kjo perspektivë, është shumë e vështirë të argumentosh që një përputhshmëri e tillë e shëndoshë dhe e qëndrueshme në mes imagjinatave individuale dhe sociale, të jenë ekuilibruara. Të njëjtat karakteristika mund të vështrohen në reagimet kundër mekanizmave të tregut të kapitalizmit. Ne e paraqesim si postulat, se njeriu perëndimor e ka humbur *Selbstverstandnis*-in e tij dhe ky fenomen sinjalizon për një krizë qytetërimore dhe transformim, më tepër se një fund të historisë në kuptimin e përkufizuar nga Fukujama. Historia nuk ka mbaruar. Konfigurimet e saj janë akoma në shtatzani dhe duke lëvizur drejt një ekuilibri ontologjik.

KAPITULLI II

Dimensionet e krizës qytetërimore

A. Pasiguria ontologjike apo tëhuajësimi i vetëdijes individuale përkundër strukturave mekanistike dhe teknologjisë

Synimi më themelor i njeriut përgjatë historisë është që të arrijë sigurinë dhe lirinë ontologjike. Në është apo jo ky synim i arritshëm, kjo është një çështje e dorës së dytë. Institucionalizimi i sistemeve ekonomike dhe politike, ishin dhe vazhdojnë të jenë edhe sot e kësaj dite, të pranuar si mjete për arritjen e këtij synimi. Ato janë justifikuar nga njeriu për sa kohë që ky i fundit i ka pranuar ato si mjetet më të mira ndërmjetëse drejt përmbushjes së këtij synimi. Për më tepër, gjallëria qytetërimore ndodh vetëm në pikëpjekjet historike, ku ekziston shpresë për sinkronizimin e institucionalizimit të sistemeve sociale me këtë synim themelor nëpërmjet identifikimit të imagjinatës individuale dhe sociale. Anasjelltas, kriza qytetërimore lind kur njeriu fillon të mendojë se shpresa e tij ka rënë viktimë e Leviathanit të mekanizmave socialë. Le ta ilustrojmë këtë argument me një shembull. Universalizmi i krishterimit ishte rrjedhojë e aspiratave të qytetarëve të Perandorisë Romake për të arritur këtë synim, d.m.th. sigurinë dhe lirinë përfundimtare ontologjike në një mo-

ment historik kritik, kur kjo perandori e madhe filloi të rrënohej. Kjo dëshirë solli motivimin psikologjik për një përfytyrim të ri qytetërimor. Kjo gjallëri shumë shpejt u transformua në ngurtësim dhe në krizën që pasoi nga brenda, çoi në zhvillimin e një përfytyrim të ri të krishterimit si një fe e institucionalizuar dhe kufizuese, që legjitimoi strukturat ekonomike feudale dhe që krijoi një pasiguri ontologjike. Epoka moderne, duke filluar me Rilindjen prodhoi shpresë për njeriun perëndimor në përpjekjet e tij për të arritur lirinë ontologjike absolute kundër institucionalizimit të padurueshëm të katolicizmit dhe feudalizmit.

Karakterit i mirëfilltë transformues i kësaj epoke moderne nuk ishte institucional, por imagjativ në kuptimin e një kornize të re kozmologjike, epistemologjike dhe ontologjike. Kjo imagjinatë transformuese formoi kushtet në Perëndim, që nga ana e tyre sollën lirinë ontologjike të shprehur në formulën magjike “arsye-shkencë-progresi” të epokës së Iluminizmit. Arsyeja pranohej si burimi i lirisë ontologjike, shkenca si vegla dhe forma; dhe progresi si e ardhmja deterministe. Kësisoj, njeriu perëndimor hyjnizoi veten dhe dhunoi karakterin autoritativ të konceptit të krishterë të Zotit dhe doktrinën e institucionalizuar të tij. Liberalizmi ishte garancia ideologjike për këtë koncept të lirisë, ndërkohë që Revolucioni Industrial ishte pasqyrimi material i tij si një “sukses” i jashtëzakonshëm. Ndjesia në fazën e parë të revolucionit industrial se njeriu mund të kontrollonte gjithçka përmes këtyre skllëverve të rinj, d.m.th. makinave, përshpejtoi parashikimin e idesë së progresit njëlinear në atë që qeniet njerëzore do të gëzonin parajsën e një lirie absolute në të ardhmen si rrjedhojë e progresit të pashmangshëm. Kjo mënyrë të kuptuari arriti kulmin në shekullin XIX. Kjo psikologji euro-kristiane e parajsës shekullare mbi tokë ishte shtysa motivue-

se për kolonializmin. Konfliktet e brendshme të këtij sistemi krijuan Luftën e Parë Botërore.

Depresioni ekonomik më 1929 dhe Lufta e Dytë Botërore zbërthyen karakteristikat instinktive të qytetërimit perëndimor që kërcënojnë sigurinë dhe lirinë ontologjike. Ngjarja e parë tregoi dehumanizimin e sistemit ekonomik, që pengon sundimin e njeriut mbi mekanizmat dhe mjetet e shpikura nga vetë ai. Ndjesia e njeriut se liria absolute do të arrihej nëpërmjet përdorimit të gjerë dhe efikas të makinave u përmbys nga skllavëria e njeriut prej makinave dhe mekanizmave; dhe pa marrë parasysh zhvillimin e jashtëzakonshëm të teknologjisë, kjo çoi në humbjen e vetëbesimit të tij për arritjen e lirisë absolute.

Lufta e Dytë Botërore tronditi optimizmin lidhur me kërkimin për siguri. Pas karakterit shkatërrimtar të teknologjisë së luftës, njeriu filloi të ndiente se ishte me afër skëterrës sesa parajsës. Zhvillimi historik i aftësisë shkatërruese të luftës mund të analizohet sipas tri fazave: 1. teknologjia e fushëbetejës; 2. aftësia shkatërruese e luftës e cila kufizohet për brezin ekzistues; 3. luftërat, shkatërrimi i të cilave është i përhershëm në përputhje me nivelin e teknologjisë.

Aftësia shkatërruese e fushëbetejave tradicionale kufizohej në mjedisin fizik ku ato zhvilloheshin. Masakrat çnjerëzore të kësaj periudhe ishin rrjedhojë e krizës së moralit dhe jo pasojë e pashmangshme e teknologjisë së luftës. Fushëbetejat tradicionale ndryshuan me zhvillimin e armatimeve të reja. Lufta e Parë Botërore ishte parathënie e kësaj teknologjie të re dhe tepër shkatërrimtare të luftës. Ky lloj lufte e zgjeroi dëmin e saj përtej fushëbetejës. Por edhe kjo luftë ishte një luftë e kufizuar në kuptimin e kohëzgjatjes dhe dëmit, sepse ishte e kufizuar vetëm për gjeneratën ekzistuese. Lufta e Dytë Botërore këtë fuqi shkatërruese e çoi përtej hapësirës dhe kohës. Bomba

atomike ndikoi në sigurinë ontologjike të brezave pasardhës, të cilët nuk ishin të vetëdijshëm për luftën. Një vendim i tillë, kaq çnjerëzor, për të hedhur bombën u mor përmes një procesi demokratik në një qeveri liberalo-demokratike, dhe u vu në zbatim nga një organizim racional, që nga Fukujama lëvdohet si boshti themelor i epërsisë së qytetërimit perëndimor. Kritika jonë nuk është as për këtë mekanizëm demokratik dhe as për racionalizmin. Ajo që ne duam të nënvizojmë është se siguria ontologjike e njeriut nuk mund të garantohet nga një lloj i caktuar i sistemit ekonomik apo politik. Përkundrazi, ajo është rrjedhojë e *Weltanschauung*-ut si integrim i një grupi premisash ontologjike, epistemologjike dhe aksiologjike si dhe mekanizmash socialë. Na duhet të pranojmë gjithashtu, që shumë lufta janë nxitur nga lobet e industrive ushtarake si mekanizma racionalë të përfitimit në ekonominë liberale.

Është e vërtetë se marrëdhënia feudale mes padronëve dhe skllëvërve ka ndryshuar rrënjësisht brenda një konteksti të ri të lirisë pas zhvillimit të strukturave kapitaliste dhe demokracisë liberale. Liria filloi të interpretohej si një variabël i varur i një parametri të ri; barazisë. Çdo individ filloi të matë hapësirën e tij vetjake të lirisë në krahasim me individët e tjerë. Modernizmi ofronte një strukturë dhe një liri relative dhe jo një kuptim substancial dhe absolut të lirisë. Pohimi i Fukujamës se “demokracia liberale zëvendëson dëshirën irracionale për t’u njohur si më i madh se të tjerët me një dëshirë racionale për t’u njohur si i barabartë me të tjerët” (199:xx), është një prej pasqyrimeve të kësaj qasjeje. Ka dy pyetje themelore lidhur me këtë dukuri: a mundet barazia konstitucionale dhe strukturore të garantojë arritjen e lirisë? A ia dolën qeniet njerëzore të arrinin një barazi të mirëfilltë?

Skllëverit fituan lirinë duke u bërë të njëjtë me padronët e tyre. Por, nëse vazhduan të ishin të lirë këta padronë

të barabartë është një tjetër pyetje pa përgjigje, në varësi të përkufizimit të lirisë. Qasja që identifikon barazinë dhe lirinë, merr si të mirëqenë përkufizimin e lirisë si një dukuri ndër-njerëzore, e cila shpie në një relativizëm të lirisë dhe e përmbyll se nuk ka sesi të diskutohet liria për një qenie njerëzore të izoluar. Këtë përkufizim mund ta rivlerësojmë nga këndvështrimi i përkufizimit hegelian të historisë. Kësaj, Fukujama i referohet si progresi i njeriut drejt niveleve më të lartë të racionalizmit dhe lirisë me një pikë të fundme logjike në arritjen e vetëndërgjegjësimit absolut. Barazia është vetëm një dimension i vetëndërgjegjësimit të qenies njerëzore, e cila ka edhe dimensione të tjera ontologjike veçmas marrëdhëniet ndërnjerëzore. Nëse i kthehemi vetëndërgjegjësimit hegelian, do të gjejmë se tradita liberale demokratike moderne e injoron këtë element thelbësor në përkufizimin e lirisë. Kësisoj, kuptimi relativ dhe strukturalist i lirisë i paradigmës moderne nuk krijoi një liri gjithëpërfshirëse e substanciale dhe vetëndërgjegjësimit. Përkundrazi, si vetëndërgjegjësimi dhe liria u përkeqësuan, veçanërisht në fazat e mëvonshme të zhvillimit kapitalist, ku padronët e vjetër dhe të rinj si qytetarë të barabartë të sistemit politik u bënë skllëvër të rinj të mekanizmave artificialë që imponuan rregullat e tyre mbi marrëdhëniet njerëzore.

Për më tepër, edhe çështja në është arritur apo jo barazi është në pikëpyetje, madje edhe nëse ia dalim të identifikojmë barazinë dhe lirinë. Përtej universalizimit të sloganeve demokratike, është e vështirë të debatohet se pionerët e mekanizmave liberalë demokratikë modernë përpiqen të themelojnë një demokratizim global të çështjeve ndërkombëtare. Kjo spikat madje edhe tek OKB, e cila për një rrjedhojë të natyrshme të sigurisë kolektive, u mendua që të ishte institucioni më barazimtar. Argumenti utopik që njeriu arriti barazinë nëpërmjet universalizimit

të vlerave të qytetërimit perëndimor pavarësisht nga atmosfera hipokrite ekzistuese në marrëdhëniet ndërkombëtare do të analizohet në kapitujt vijues.

Dështimi i përkufizimit relativ/strukturalist të lirisë e bën të domosdoshëm një rivlerësim që përfshin vetëndërgjegjësimin hegelian dhe vlerat morale që u paraprinë mekanizmave artificialë. Nga kjo prespektivë, Y. R. Simon, i cili reagon ashpër kundër keqkuptimit popullor të lirisë si papërcaktueshmëri, është i saktë kur ai argumenton se liria si një cilësi e brendshme nuk mund të ndahet nga virtyti.⁶ Ashtu si argumenton Kanti dhe përsërit Fukujama, arritja e një kushtetute qytetare është një prej kërkesave më themelore për realizimin e lirisë njerëzore. Sidoqoftë, kjo nuk do të garantonte një liri substanciale pa një kornizë aksiologjike të mirëpërkufizuar dhe të provuar në praktikë të moralit, që do të siguronte themelin e ligjshmërisë për mekanizmat artificialë që janë padronët e rinj dhe më shtypës të të gjithë njerëzimit.

Të gjitha këto kërcënime të cilat përforcuan kapacitetin shkatërrues e kontrollin përmes teknologjisë bërthamore dhe globalizimit të mekanizmave ekonomike e socio-politike, përkundër dëshirës njerëzore për një siguri ontologjike dhe liri, ndikuan vetëpërceptimin e njeriut perëndimor. Siç pohon Mumford (1944:399): "ndikimi total i epokës së ekspansionit, rriti fuqinë e njeriut mbi natyrën, dhe në mënyrë të veçantë, fuqinë e njeriut perëndimor mbi njerëzit e tjerë të armatosur më të përzemërt ose më të dobët që banojnë në pjesën tjetër të planetit; por civili-

⁶ Green (1989:99) i përmbledh argumentet e veta si më poshtë: "Liria e përzgjedhjes, atëherë, është një funksion racionaliteti dhe përsoset në ndëdihje me perfeksionin e zgjuarsisë praktike. Liria nuk mund të jetë e ndarë nga virtyti. Virtyti është *habitus* i domosdoshëm për lirinë e vërtetë. Liria është një cilësi e brendshme e domosdoshme, dhe si e tillë, nuk mund të shkatërrohet nga burgosja e elementëve të tjerë të jashtëm."

zimi që rezultoi u pasua nga konflikte dhe kontradikta të brendshme, të cilat asgjësuan shumë prej triumfeve të veta reale” *Aventura nga Barra e njeriut të bardhë* e Rudyard Kipling-ut, tek *Njeriu njëdimensional* i Markus-it, pasqyrojnë këtë ndryshim të vetpërceptimit. Tendenca në rritje drejt konsumizmit, krijoi një identifikim sasior kulturor, në vend të një vetëperceptimi cilësor. Kjo gjithashtu është një histori e tëhuajsimit të prototipit të një civilizimi. Socializmi e reduktoi tëhuajsimin në marrëdhënie prodhimi, që nënkuptonte një zgjidhje strukturaliste, e konkretisht një ndryshim rrënjësor të strukturës së klasave përmes të krijuarit të një shoqërie dhe jete të re.⁷ Rënia e zgjidhjes socialiste, tregoi që ky tëhuajsim nuk është një rrjedhojë e strukturave sociale, por një paradigmë e një kuadri specifik të imagjinatave të lidhura me njeriun dhe universin.

B. Realiteti epistemologjik dhe shkenca

Presupozimi bazë i paradigmës moderniste, i cili gjithashtu u bë qendra e filozofisë moderne, është se e vërteta përfundimtare mund të arrihet vetëm përmes epistemologjisë antropocentrike. Kjo ishte në përputhje me mënjanimin e shpalljes (*vahj*) në epokën moderne, si një dimension së bashku me arsyen dhe eksperiencën e tre burimeve të koordinuara të dijes. Megjithatë, vendosmëria

⁷ Kjo psikologji ambicioze është shumë e dukshme te përshkrimi i mëposhtëm i poetit Aleksandër Blok, mbi qëllimin e Revolucionit Rus: “Për të ribërë çdo gjë. Për të organizuar gjërat, kështu që, çdo gjë duhet të jetë e re, kështu jeta jonë false, e ndyrë, e mërzitshme, e fsheltë, duhet të kthehet në një jetë të drejtë, të pastër, të gëzuar dhe të bukur.” (Stites, 1989:38)

e këtij argumenti mbi supremacinë përfundimtare të epistemologjisë antropocentrike është subjekt i një riekzaminimi sot.

Problemi bazë që përballet me këtë epistemologji moderniste i përket diferencimit të saj në dy pjesë në mesburimeve të dijes, e cila udhëheq drejt pjesëzimit dhe segmentizimit të së vërtetës. Ky diferencim dyanësor është një fenomen euro-kristian i pastër. Ashtu siç do të tregohet në kapitujt e mëvonshëm, ky nuk është rasti për epistemologjinë islame. Shekullarizimi i dijes si një pasojë logjike dhe historike e këtij pjesëzimi ishte e kundërta e kozmologjisë me natyrën në qendër. Racionalizmi dhe empiricizmi u bënë dy qasjet bazë në analizën e shkencës moderne, sepse ky model i ri i modernizmit ka qenë i bazuar mbi përkufizimin se idetë tona rrjedhin “nga dy burime, (a) ndijimet dhe (b) perceptimi i veprimeve të mendjes sonë” (Russell, 1962:589).

Baza epistemologjike e paradigmës moderniste është rindërtimi empirik dhe racional i dijes dhe merr: “një vision për njeriun si një agjent pak a shumë racional, i cili vepron me principe prioritare të arsyes mbi të dhëna të servitura (ose në rastin e Poper-it mbi koniunkturat dhe besimet e fituara me observim) për të ngritur ndërtesën e dijes objektive shkencore.” (Ellis, 1979:vi) Të gjitha teoritë moderne të së vërtetës – si teoria e korrespondencës⁸, teoria e koherencës⁹, teoria e logjikës pozitiviste¹⁰, teoria

⁸ Sipas kësaj teorie, një propozim, një ndërhyrje konstatuese ose një besim konstatues, është i vërtetë nëse ai u korrespondon fakteve ose realitetit.

⁹ Sipas këtyre ndërtuesve të sistemeve të mëdha idealiste, si Spinoza, Hegeli dhe Bredli, i gjithë realiteti është një sistem madhështor logjikisht koherent. Ata supozojnë që principet e para të sistemeve të tyre (aksiomave) janë disi pandryshueshmërisht të vërteta. Për këtë, matematika është gjithmonë ideali për ta.

¹⁰ Sipas pozitivistëve logjikë, propozimet janë të vërteta nëse ato janë koherente me sistemin dhe i vetmi sistem i pranueshëm është kuadri i tanishëm i teorive shkencore.

pragmatike¹¹ dhe teoria e performancës¹², janë prodhime të kësaj epistemologjie.

Ideja e progresit të shkencës akumulative dhe njëdrejtimëshe si një nga parametrat bazë të modelit modernist, është pasojë e natyrshme e besimit në vendimmarrjen e dijes, e cila buron nga kjo epistemologji e re. Rreptësia e kuadrit shkencor modern, krijoi një absolutizim metodologjik dhe teorik, në mënyrë të veçantë pas shekullit XIX-të, kur suksesi i mjeteve të reja epistemologjike dhe metodologjike krijoi një transformim gjigant. Formula magjike arsye-shkencë-progres ishte rrjedhojë e këtij vet-admirimi.

Përpunimi në të njëjtin shekull i strukturave tepër të ngurta e megjithatë teorikisht koherente të ideologjive moderne, nuk ishte një ko incidencë e thjeshtë. Ai ishte më tepër një ana e kundërt e këtij evoluimi epistemologjik dhe metodologjik. Duke përdorur konceptin e Stite-it, ne mund të themi se epistemologjitë pa zbulesa hyjnore prodhuan religjione pa Zot me rituale të një antifeje: “Njeriu prometeian dhe makinat e tij qenë emblemat e natyrshme në procesin e konvertimit. Në një lavdërim entuziast të njeriut, juristi Mihail Reisner premtoi që “me kafshët e veta prej çeliku, makineri, qenia njerëzore do të ndërtojë një kopsht të mrekullueshëm kudo në botë, pasi t’u shpallë luftë zotave.” Traktori ateist u shfaq më 1930-tën, si paraqitet në një pamflet të titulluar “Lutësit mbi

¹¹ Sipas teorisë pragmatike të së vërtetës, një propozim është i vërtetë nëse ai është koherent me një teori të vërtetë dhe teoria është e vërtetë nëse i shërben qëllimit të vet, të të qenët një instrument me të cilin të kontrollojë ambientin tonë. Për këtë, një propozim është i vërtetë nëse ai formon pjesë të një teorie, e cila funksionon në jetën praktike.

¹² Duke sulmuar këndvështrimin që “e vërteta” dhe “falsiteti” janë terma përshkues, përfaqësuesit e teorisë performative, në mënyrë të veçantë Strawson, insiston që ato janë më tepër të efektshme ose shprehëse. Kështu, për të thënë që një fjali është e vërtetë duhet të shprehësh pëlqimin për këtë fjali.

një traktor” dhe në posterë ku tregohej traktori që luftonte kryqin. Hekurudha ishte një simbol tjetër i fuqishëm. Para Revolucionit, parabola antimoderniste e Leontievit, një tren i gjatë i zi që bllokonte një procesion fetar, ka qenë metafora për ligësinë moderne. Pas Revolucionit trena zhurmues shpejtuan në thellësi të hapësirave të Rusisë me lajmin e mirë të tyre të një universi pa Zot. Një nga ata, i quajtur “Ekspresit pa Zot”... partia (...) rekomandonte festa publike të komunistëve dhe rituale private. Për të parat Jaroslavski promovonte “kundër-festime revolucionare” të gëzueshme dhe të esëllta, procesione me këngë dhe muzikë revolucionare, leksione dhe referate, dhe lojëra të arsyeshme, të gjitha të programuara në ciklin e stinëve të atilla për të konkurruar me festat kishtarë” (Stites, 1989:108-10).

Një psikologji e tillë brenda kontekstit shoqëror, është thjeshtë një pasqyrim i ligjit kontian të zhvillimit mendor si një interpretim evolutiv dhe progresiv i epistemologjisë njerëzore dhe të filozofisë së shkencës. Duke iu referuar kësaj teorie, të gjithat degët e të kuptuarit njerëzor, kaluan përmes tri etapave: (1) etapa teologjike ose fiktive, në të cilën njeriu u përpoq të shpjegonte gjërat me anë të referimit në forcat mbinatyrore. (2) etapa metafizike ose abstrakte, në të cilën filozofët hulumtuan për vlefshmërinë e shpjegimit duke iu referuar qenieve mistike, filluan të servirin shpjegime të tyre në vend të abstraksioneve terminologjike, p.sh. njësi të supozuara reale të quajtura si “realitet absolut”, “drejtësi absolute”, “mocion absolut”. (3) etapa pozitive apo shkencore, në të cilin shpjegimi merr formën e të treguarit të lidhjeve në mes vetë fenomeneve të hulumtuara.

Në këtë nyje historike, modeli modernist përballet me një pozicion dileme. Për shembull në Rusi, gjallëria fetare ka shkundur themelet e ideologjisë shkencore ko-

muniste në të cilin religjioni pa Zot, supozohej të ishte në një shkallë më të lartë të progresit të pashmangshëm. Për pasojë, ashtu si ky historicizëm dogmatik në kuptimin e progresit të formimit mendor/shkencor, po ashtu edhe ringjallja e fesë, janë gabim. Që në momentin që ringjallja fetare në Rusi është një realitet faktik, mbetet vetëm një shpjegim për të zgjidhur këtë dilemë: analiza e Kontit ishte një rrjedhojë e ambientit të tij intelektual dhe filozofik, më tepër sesa një realitet absolut i cili është i vlefshëm pa asnjë kufi vendi dhe kohe. Një konkluzion i tillë domosdoshmërisht presupozon relativizëm në analizën shkencore dhe analiza relativiste kurrë nuk mbërrin në një konkluzion historik në kuptimin e Fundit të Historisë. Në fakt siç pohon me të drejtë Susser-i (1988:60): "Konti thjesht vë në diskutim standardet borgjezo-shkencore të dijes, dhe shfaq arrogancën eurocentrike". Pasuesit bashkëkohorë të Kont-it akoma vazhdojnë të mbajnë këtë qëndrim arrogancë eurocentrike në analizat e tyre.

Modeli modernist përcaktoi një lidhje të qenësishme në mes këtij themeli epistemologjik dhe mekanizmave socialë, përmes një metodologjie të standardizuar. Këto përpjekje mund të kthejnë prapa drejt themeleve filozofike të shekullit të XIX-të. Në 1844-rën Marksi shkroi në *Dorëshkrimin ekonomik dhe filozofik* të tij, se shkencat natyrore do të përfshijë në kohën e duhur shkencat e njeriut, pikërisht ashtu siç shkencat e njeriut do të përfshijnë shkencat natyrore. Kjo thënie është paralel me deklaratën e Kont-it në *System de Politique Positive* të tij në 1851-shin, që ky krijim i shkencës sociale duke kompletuar evoluimin përpjetë të mendimit tonë ndaj realitetit, imponon mbi ta karakterin sistematik që akoma atyre u mungon, duke i pajisur ata me lidhjen e vetme universale të cilën ata e pranojnë. Ashtu siç nënvizon qartë Runciman (1969:4), është shumë e vështirë të supozohet që sot ka ndonjë

njeri, i cili do të merrte shumë seriozisht secilën nga këto kërkesa madhore.

Këto përpjekje gjithashtu siguruan një mënyrë legjitimi për mekanizmat socialë, politikë dhe ekonomikë. Lidhja e pashmangshme logjike në mes kozmologjisë natyrë-centrike dhe kozmologjisë sociale mekanike, është shumë e qartë në supozimin epistemologjik dhe metodologjik të shkencëtarisë në shkencat sociale formuluar nga Denisoff (1972:7) si më poshtë: 1- ekziston një rend i njohshëm në univers ose shoqëri; 2- uniformitetet e shoqërisë ose rendi i shoqërisë janë të vëzhgueshëm; 3- përmes vëzhgimit dhe metodave të tjera të shkencave fizike, ligjet e sjelljes sociale mund të verifikohen dhe kodifikohen; 4- shkencat sociale mundën me kohë të zhvillojnë të njëjtin nivel të ndërlikueshmërisë dhe besueshmërisë.

Meqë epistemologjia njerëzore korresponduese me këto dy fenomene - kozmologjinë natyrore dhe shoqërore - si subjekte të shkencës natyrore dhe shoqërore është e njëjta, një metodologji universalisht e vlefshme mund të japë teori të sakta përmbyllëse, për të shpjeguar të gjitha të panjohurat lidhur me natyrën, njeriun dhe shoqërinë: "një ndryshim cilësor ndodhi në marrëdhëniet e dijes shkencore ndaj procesit historik me ngritjen e shkencës moderne natyrore... Mundësia e zotërimit të natyrës e zbuluar nga shkenca moderne natyrore, nuk ishte një tipar universal i të gjitha shoqërive, po duhej të shpikëj në një pikë të caktuar të historisë nga disa europianë. Megjithatë, pasi u shpik metoda shkencore, u kthye në një zotërim universal të njeriut racional, potencialisht i kapshëm nga çdonjëri pavarësisht ndryshimeve në kulturë dhe kombësi. Zbulimi i metodës shkencore krijoi një ndarje themelore jocijlike të kohës historike, në periudha para dhe pas. Dhe pasi u zbulua, shpalosja progresive dhe e vazhdueshme e shkencës moderne natyrore, siguroi një mekani-

zëm drejtues për të shpjeguar shumë aspekte të zhvillimeve historike të mëvonshme.” (Fukujama. 1992:72-3)

Në fakt ideologjitë moderne si sisteme-besimi të pazot, buruan nga këto bazamente epistemologjike dhe metodologjike të modernizmit. Është interesante të theksojmë që ndjekësit e teorisë së fundizmit - si fundi i ideologjisë dhe fundi i historisë - ndanë të njëjtën qasje filozofike si ideologji, të tilla si marksizmi, dhe arritën të njëjtin përfundim në lidhje me rrjedhën e padrejtimtë të historisë. Kështu, nëse ka një krizë në themelet e epistemologjisë dhe metodologjisë së marksizmit, e njëta krizë është e vlefshme për interpretimet e tjera mekanike të modernizmit. Për të shmangur krizën në bazamentet e veta filozofike dhe metodologjike, ndjekësit e teorisë së fundizmit, duke përfshirë edhe Fukujamën, më tepër sesa të kërkonin origjinat filozofike, e reduktojnë krizën në faktorët strukture dhe institucionalë.

Aplikimet e gjera të metodologjive të shkencës natyrore ndaj shkencave shoqërore dhe njerëzore në mënyrë që të krijojnë një metodologji të vetme universale, përforcuan të kuptuarit sipërfaqësor dhe strukturalist në mendimin shoqëror, përmes epistemologjive të veta të cilat e kufizonin krijimtarinë dhe ndërlikueshmërië. Husserl (1965:151-2) u referohet këtyre çështjeve metodologjike kur analizon krizën e njeriut evropian: “Vendet evropiane janë të sëmura; Evropa vetë, siç thonë, është në një situatë kritike. Në këto kushte ekzistojnë mungesa të të gjitha llojeve të terapive. Ne jemi, në fakt, të dërrmuar nga një lumë sugjestionimesh naive dhe ekstravagante për reforma. Por pse shkencat njerëzore kaq begatisht të zhvilluara, dështojnë këtu për të përcaktuar shërbimin të cilin në sferat e tyre të shkencave natyrore e arrijnë në mënyrë kaq kompetente?... Madhështia e shkencës natyrore qëndron në të refuzuarit për t’u kënaqur me një hulumtim sipërfa-

qësor, përderisa për to të gjitha përshkrimet e natyrës janë procedura metodologjike për të arritur në një të shpjeguar të saktë, përfundimisht shpjegime fiziko-kimike. Në shkencën humane situata metodologjike, fatkeqësisht është krejt e ndryshme dhe kjo për arsye të brendshme... Nëse bota do të ishte e ndërtuar në dy, sa për të thënë, sfera të barabarta të realitetit - natyrë dhe shpirt - për asnjërën, me një pozicion metodologjikisht dhe faktikisht të preferueshëm, situata do të ishte e ndryshme. Por vetëm natyra mund të konsiderohet si një botë vetëpërfshirëse; vetëm shkenca natyrore me të gjithë përputhshmërinë e saj mundet të abstragojë nga gjithë ajo që mund të konsiderohet shpirtërore dhe ta konsiderojë natyrën tërësisht natyrë. Nga ana tjetër një abstragim kaq i qenësishëm nga natyra, për një praktikues të shkencës njerëzore i cili është tërësisht i interesuar për shpirtëroren, nuk e çon drejt një bote vetëpërfshirëse, një bote lidhjet e brendshme të së cilës janë tërësisht shpirtërore, kjo do të ishte tema për një shkencë humanitare të pastër dhe universale, paralel me shkencën e pastër natyrore.”

Dilema themelore e përkufizimit të epistemologjisë moderniste, është ajo që nënkupton se njeriu, agjenti racional, është diku i ndarë nga bota fizike të cilën ai po përpjet ta kuptojë. Ky supozim është qartësisht jo i vërtetë, për arsye se agjenti racional është vetë pjesë e botës fizike. Përpjekja e tij për të kuptuar të tërën, krijon një rreth vicioz nga perspektiva e marrëdhënieve subjekt-objekt në epistemologjinë antropocentrike.

Tre faktorë të rëndësishëm na duken se e sfidojnë përkufizimin që përcakton të vërtetën e cila mund të arrihet vetëm përmes epistemologjisë antropocentrike brenda një kuadri përcaktues. Së pari, shkenca vetë nuk provon objektivitetin dhe vendosmërinë e gjetjeve të veta. Koncepti i relativitetit dhe horizontet e reja në makrokozmos

dhe mikrokozmos, treguan që çdo shpikje shkencore ndërlikon problemet, për arsye të krijimit të më tepër të panjohurave të ndryshme se më përpara, më shumë sesa të arrijë në të vërtetën përfundimtare. Së dyti, diferencimet e epistemologjisë postmoderniste në mes të vërtetave trans-teorike dhe ndër-teorike, shkundën imagjinatën e vendosmërisë drejt teori-varësisë. Së treti, gjallëria religjioze e parë pas 1960-tës, në mënyrë të veçantë në 1980-tën, krijoi një tendencë drejt burimeve metafizike të epistemologjisë.

Diskutimet e fundit mbi epistemologjinë dhe shkencën, kanë tronditur themelet e vet-admirimit të shkencës si një fenomen i domosdoshëm progresiv dhe përmbledhës, po ashtu dhe infrastrukturën e vet epistemologjike. Synimi ambicioz për të krijuar një shkencë shoqërore absolute e aftë për të profetizuar të ardhmen e pashmangshme të qenies njerëzore, ka falimentuar si palë e këtyre diskutimeve. Për shembull, vërejtja e Fejerabend-it që fizika moderne e Kopernikut nuk filloi si një sipërmarrje vëzhguese, por si një spekulim i pambështetje, i papërputhshëm me ligjet tepër të konfirmuara, është një sfidë për racionalitetin dhe vendosmërinë metodologjike të shkencës moderne drejt progresit. Ajo demonstroi që mund të ekzistojë një lidhje në mes burimeve epistemologjike, mjeteve metodologjike dhe konkluzioneve të shkencës moderne: "...Veprimet e sakta ("i saktë" në kuptimin e metodologjisë së programeve të kërkimit) rrallë zbatohen për arsye të sakta. Është kështu pra krejt e mundshme që kopernikasit, duke dashur të bëjnë një gjë, mbarojnë duke bërë një tjetër. (Njutoni dëshironte të arrinte sigurinë, ai arriti një progres pa fund). Në këtë rast ata vepruan me racionalizëm (në kuptimin e metodologjisë së programeve kërkimore) për arsye jo racionale (përsëri në kuptimin e metodologjisë së programeve kërkimore) dhe racionaliteti i

tyre ishte çështje fati, ose aksident, ose bashkëpunim i përshtatshëm ose çështje joracionale (Hegeli e quajti këtë *List der Vernunft*). Autorët, duke u përqendruar në tiparet e brendshme të një ndoshta rezultati krejt shansi, lanë mundësi të tilla të pashqyrtuara dhe kështu iu shtuan përshtypjes false të “racionalitetit” dërrmues të shkencës moderne.” (Feyerabend, 1981:II-225-6)

Kriticizmi i Scheler-it mbi pozitivizmin kontian, duhet përmendur si një tjetër shembull i prirjes për të rishqyrtuar epistemologjinë moderniste të shekullit të XIX-të, për arsye të theksit të saj mbi refuzimin për t'i dhënë shkencës para-famë njohëse krahasuar me besimin dhe metafizikën: “Mendimi dhe njohja religjioze, metafizike dhe pozitive, nuk janë faza historike të zhvillimit të dijes, por tipare të përhershme të mendjes dhe formës së dijes... Asnjëra prej tyre kurrë nuk mund të zëvendësohet ose të përfaqësojë ndonjë tjetër.” (Scheler, 1963 : 18)

Të gjithë këto prirje janë goditje për përfytyrimet socio-politike në kuptimn e historicizmit, të cilat bëjnë të domosdoshme një vendosmëri të ardhshme. Sot ne nuk jemi në pozitë për të argumentuar që shpikjet e veçanta supozojnë një sistem të tillë politik ose ndërkom-bëtar, ngjashëm me marksizmin. Për më tepër çështja është zhvendosur drejt asaj që supozimet ndikojnë epistemologjitë e shkencës dhe vlerat e të cilave, mund të kontrollojnë dhe drejtojnë frytet e shkencës si një formë e teknologjisë.

C. Çekuilibri etiko-material

Cila bashkësi vlerash do të drejtojë shpikjet shkencore? Çfarë tipi sistemi ndërkombëtar mund të garantojë që një lider i paorientuar politik nuk do të përdorë armë kimike apo bërthamore, për të imponuar synimet e veta politike mbi kombe të tjera? A është ekuilibri i terrorit një mekanizëm i vërtetë kontrolli për paqen në botë? Këto janë çështjet me të cilat përballet përditë njeriu, dhe që janë kryesore në të gjitha konfliktet politike në sistemin ndërkombëtar.

Këto pyetje pasqyrojnë një ndryshim rrënjësor në imagjinatën e shkencës dhe zhvillimit material. Në modelin modernist dhe historik, shkenca dhe zhvillimi material si një formë përmbledhëse e shkencës, qenë pranuar si të mira në thelbet e tyre, për arsye se zhvillimi material nënkuptonte progres, dhe progresi është gjithmonë një fenomen pozitiv. Megjithatë, drejt gjysmës së dytë të shekullit tonë, pas eksperiencave të Hiroshimës dhe Nagasakit, kjo lidhje logjike në mes arsyes, shkencës, zhvillimit shpirtëror, progresit dhe optimizmit të ardhshëm, u zëvendësuan me ndjenjën e frikës lidhur me karakterin shkatërrues të shkencës.

Në civilizimet tradicionale sistemet aksiologjike të vlerave mundeshin në mënyrë efikase të drejtonin format dhe frytet teknologjike të shkencës, sepse prodhimet materiale nuk ishin vetëm subjekt tregu. Kjo karakteristikë parandaloi një zhvillim material të shpejtë. Por, në të njëjtën kohë, ajo kontrolloi keqpërdorimin dhe abuzimin e prodhimeve teknologjike. Mekanizmi bazë karakteristik i civilizimit perëndimor e ndryshoi këtë mekanizëm kontrolli në mënyrë rrënjësore. Shkenca dhe teknologjia si varëse të paqëndrueshme të mekanizmave të tregut, fillu-

an të formësojnë sistemin e vlerave të shoqërive. Rregullat pozitiviste të mekanizmave ekonomike e asgjësuan normativizmin humanist. Ju mund të akuzoheni si jo-shkencor, nëse preferoni normativat ekonomike përkundrajt shkencëtarisë jonjerëzore. Industritë e luftës duke prodhuar makina vrasëse konvencionale dhe jo-konvencionale, si bomba kimike dhe bërthamore, mundet lehtësisht të justifikohen brenda një kuadri të tillë shkencor. Është gjithashtu e qartë që zhvillimet teknologjike përshpejtohen gjatë luftërave. Shumë prej aparaturave tona të përditshme qenë projektuar dhe zhvillur për qëllime ushtarake. Kështu, nëse ndonjëri supozon se frytet e shkencës janë subjekt i mekanizmave të tregut, atëherë lufta bëhet një domosdoshmëri për të përshpejtuar produktivitetin në industritë. Politikëbërësit patën filluar të diskutonin ndikimin pozitiv të rindërtimit të Kuvajtit në ekonominë amerikane, ndërkohë që lufta në Gji akoma po kërcënonte jetët e miliona njerëzve. Sot, ne jemi duke u përballur me një mekanizëm ekonomik leviathanik (të përbindshëm) ndërkombëtar, i cili nuk njih ndonjë kuadër kërkesash etike ose kuptime normative.

Suksesi sipërfaqësor i strukturave të mekanizmave bazë në përputhje me metodat shkencore, është një theme fenomenal për argumentet që tregojnë drejtimin e progresit historik dhe pashmangshmërinë e modernes për një jetë më të mirë: “Zbulimi i metodave shkencore krijoi një ndarje themelore, jociçlike të kohës historike në periudha para dhe pas, që siguruan një mekanizëm drejtues për të shpjeguar shumë aspekte të zhvillimeve historike të mëpasshme.” (Fukujama, 1992:73)

Kështu, mekanizmat u paraprijnë vlerave strukturore dhe imponojnë lidhshmërinë e vlerave në një prurje të parrezistueshme të strukturës mekanike, sociale dhe ekonomike. Suksesi sipërfaqësor material dhe supremacia e sho-

qërive tejet të organizuara mekanikisht, mbulon rrezikun e vërtetë të së ardhmes së qenies njerëzore; dëshirat njerëzore nuk janë të afta për të drejtuar jetët e veta, kështu krijojnë një tëhuajsim, i cili nënkupton fundin e humanizmit dhe lirisë. Ky status i ndërruarur i strukturës së vlerave, krahasuar me rregullat e përzisueshme të mekanizmave, domosdoshmërisht udhëheqin drejt një imagjinate thelbësisht tiranike psiko-sociale. Siç thekson Mumford (1966), puna e organizuar mekanikisht dhe shkatërrimi i organizuar mekanikisht janë dy pole të të njëjtit civilizim. Suksesit i punës së organizuar mekanikisht nuk duhet të na drejtojë në injorimin e poleve të tjera të shkatërrimit. E. Fromm e përshkruan kështu këtë marrëdhënie dilematike në mes mekanizmave, organizimit profesional, të huajsimit, çekuilibrit etiko-material të vlerave strukturore dhe shkatërrimit, në analizën e tij të aftësisë shkatërrimtare të luftës moderne :

“Njerëzit bombahedhës, vështirë të kenë qenë të ndërgjegjshëm që po vrisnin ose digjin për vdekje mijëra qenie njerëzore në pak minuta. Fluturimet qenë në skuadër; një njeri pilotonte, një tjetër e udhëhiqte, një tjetër hidhte bombat. Ata qenë dakort në dorëzimin e vërtetë të makinave të tyre të komplikuar përgjatë linjave të parashtruara në plane të organizuara me skrupulozitet. Si rezultat i veprimeve të tyre mijëra, dhe shpesh herë qindra mijëra njerëz do të vriteshin, digjeshin, gjymtoheshin, natyrisht që ishin të njoftuar procedurialisht, por vështirë ta kenë kuptuar efektivisht. Ishte paradoksale në tingëllim, por asnjëri prej tyre nuk ishte i interesuar. Është ndoshta për këtë arsye që ata - ose së paku shumë prej tyre - nuk ndiheshin fajtorë për aktet më të tmerrshme që qenia njerëzore mund të kryejë. Shkatërrimi i luftës moderne ajrore ndoqi principet e prodhimit modern teknologjik, në të cilin të dy, si punëtori dhe inxhinieri janë krejtësisht të huaj

nga prodhimi që ata bëjnë. Ata kryejnë detyra teknike në përputhje me planet e përgjithshme të menaxhimit, por shpesh nuk e shohin prodhimin e mbaruar; edhe nëse ata e bëjnë, nuk është aprovim ose përgjegjësi e tyre.” (Fromm, 1990:460)

Kështu, çështja e lidhshmërisë së vlerave dhe mekanizmave nuk është kuptimplote në këtë fazë të mekanizmit organizues, sepse “nuk supozohet që ata të pyesin vetveten, nëse është një prodhim i duhur apo i dëmshëm - kjo është një çështje që vendoset nga menaxhimi, megjithatë “i duhur” thjesht nënkupton “përfitues” dhe nuk ka referencë në përdorimin e vërtetë të prodhimit. (Fromm, 1990:460)

Ky fenomen pason një ngritje të shpejtë të çekuibrut etiko-material që terrorizon marrëdhëniet njeri-njeri. Shumë mekanizma ndërmjetësues ekonomikë dhe politikë po formësojnë marrëdhëniet njerëzore duke imponuar objektivat e tyre, regulla – të pashmangshme - shkencore. Madje edhe marrëdhëniet thellësisht të respektuara mashkull-femër, si modeli i parë i marrëdhënieve njerëzore, u bënë subjekt i industrisë pornografike, e cila në Perëndim duket e pranueshme si element i zhvillimit ekonomik. Një qenie njerëzore individuale, ndërton një marrëdhënie me një tjetër qenie njerëzore individuale, vetëm përmes rolit ndërmjetësues të një mekanizmi specifik të industrializuar, i cili krijon vlerat e veta në marrëdhëniet njerëzore.

Në këtë ambient shoqëror të mekanizuar, rrogëpaguesi juaj nuk është thjesht një qenie njerëzore, por drejtori i një kompanie ose një konsumator i një produkti etj. Ju duhet të riorganizoni marrëdhëniet tuaja në përputhje me rregullat e atij mekanizmi artificial, i cili u jep identitete shtesë subjekteve të veta. Kjo krijon një atmosferë hipokrizie shoqërore përreth nesh, të plotë me të gjithë kuadrin e vet aksiologjik. Për sa kohë që këto mekanizma arti-

ficialë bëhen më të fortë dhe më të komplikuar paralel me zhvillimin material, qenia njerëzore do të humbë shansin për të kontrolluar dhe drejtuar këto zhvillime me ndihmën e një kuadri vlerash të specifikuar nga dëshira e vet si një pasqyrë e vet-ekzistencës së vet të çmueshme. Rezultati është një çekuilibër psiko-ontologjik i ndërthurur me një çekuilibër etiko-material në një nyje kritike shoqërore që çon drejt një gjendje anomie.

Për këtë, një diktaturë e paparë e mekanizmave të institucionalizuara, kontrollon çdo aspekt të jetës sonë, përmes vlerave ndërmjetësuese dhe krijon një çekuilibër etiko-material. Globalizimi i kulturës njerëzore, është në fakt, procesi i globalizimit të këtyre vlerave si norma standarde të sjelljes dhe kodeve njerëzore të marrëdhënieve shoqërore. Karakteri pragmatik i supozuar i globalizimit krijon sipërfaqësi dhe thjeshtësim në marrëdhëniet njerëzore. Një natyrë e tillë njerëzore sipërfaqësore dhe e thjeshtëzuar, nuk mund të prodhojë një kuadër vlerash substancial dhe transcendent Nënshtrimi ndaj vlerave të imponuara të mekanizmave, do të rrisë pakënaqësinë për arsye të çekuilibrit etiko-material. Për këtë arsye, ky është një anakronizëm në mes sistemit të vlerave etike dhe zhvillimit material në civilizimin perëndimor dhe ky është një nga treguesit bazë të krizës qytetërore. Kjo është tani e padiskutueshme.

D. Çekuilibri ekologjik

Ekziston një rivalitet i pamëshirshëm në mes dy mënyrave të të kuptuarit të mekanizmave të civilizimit perëndimor; të quajtura bota-makinë natyrale njutonike dhe

makinat artificiale teknologjike. Në fazat e para të ekspansionit kapitalist, këto dy makineri qenë supozuar si elemente përfshirëse më tepër sesa kontradiktore në të kërkuarit e lirisë dhe sigurisë, përmes realizimit të perfeksionimit të njeriut. Makineritë dhe mekanizmat artificiale qenë pranuar si mjete ndërmjetëse për ëndrrën më ambicioze të njeriut përgjatë historisë, p.sh. dominimi mbi natyrën.

Por kjo ëndërr ambicioze e njeriut perëndimor për të pushtuar natyrën, u zëvendësua me përpjekjet për të mbajtur ekuilibret ekologjike të natyrës në dekadat e fundit. Njeriu modern kuptoi që ai kishte humbur kontrollin e tij ndaj teknologjisë dhe që ishte i paaftë për të parandaluar ndikimin shkatërrues ndaj natyrës. Treguesit e çekuilibreave ekologjike si shkatërrimi i ambientit natyror, shtërrimi i burimeve natyrore dhe përhapja e jetesës jo të shëndetshme metropolitane, u toleruan për dekada me radhë, si një kosto e pashmangshme e progresit ekonomik dhe zhvillimit material. Në vitet '80-të vetë natyra filloi të rebelohej kundër këtij abuzimi dhe sinjalizoi çarmonizimin brenda vetes. Çështja e shtresës së ozonit, ndryshimet klimaterike, efekti i "serrës" dhe kërcënimi në rritje i rrezatimit, provuan që procesi i dominimit mbi natyrën në mënyrë që të maksimalizojë sigurinë dhe lirinë e njeriut, aktualisht po kërcënonte edhe të mbijetuarit e vetë jetës, si një kusht bazë i sigurisë ontologjike kaq thelbësore për njeriun.

Sot është një fakt i pamohueshëm që ndikimi i mekanizmave artificialë mbi ekosistemin botëror, u transformua në një çështje alarmuese të sigurisë ontologjike. Mekanizmat artificialë së pari rikonstruktuan marrëdhëniet njeri-njeri si një model mikrokozmiq të dëshirës njerëzore. Atëherë, pas një faze specifike zhvillimi, këta mekaniz-

ma filluan të riformojnë karakteristikat ekologjike të “makinës-botërore natyrore” në kuptimin njutonian.

Zgjerimi i kësaj krize filloi të influenconte të dyja, si strukturat e brendshme të regjimeve politike¹³ dhe politikën ndërkombëtare. Problemet ekologjike arritën në një pozicion të caktuar kritik në këtë dekadë, si kundërpërgjigje e asaj që edhe sistemet politike nuk mundën për një kohë të gjatë të injorojnë pasojat e tyre sociale, politike dhe ekonomike. Aksidenti bërthamor në Çernobil, thuhet se e ka përshpejtuar procesin e Perestrojkës në Bashkimin Sovjetik. Justifikimi i Gorbaçovit për politikën e tij të jashtme, u bazua në një taban human, se të gjitha qeniet njerëzore janë në të njëjtën barkë dhe për këtë ekziston një rrezik për mbijetesën e racës njerëzore, duke iu referuar disa dimensioneve të krizës qytetërore dhe ndikimit të saj në sistemet politike.

Kriza u bë një pjesë themelore e rendit të ditës të sistemit ndërkombëtar. Ekziston një konsensus mbi bashkëpunimin ndërkombëtar për një ambient më të mirë, dhe kjo gjithashtu është shprehur nga liderët politikë të vendeve të ndryshme në *Samitin e Tokës (The Earth Summit)* të mbajtur në qershor të 1992-shit. Megjithatë ndarjet në mes Veriut dhe Jugut ose në mes të vendeve të industrializuara dhe në zhvillim në këtë samit, dhanë sinjale alarmi për konflikt në të ardhmen, përtej këtij ndërgjegjësimi bashkëpunimi. Disa vende të industrializuara, në mënyrë

¹³ Çështja ekologjike u adoptua si një nga çelësat kryesorë si për nacionalistët rusë, ashtu edhe për Frontin Popullor në Republikat Sovjetike, siç i përmend Krasnovi: “A. Kovalçuku, atëherë kryetar i të sapokrijuarit Komitetit Shtetëror për Ruajtjen e Natyrës së Federatës Ruse (Goskompriroda), paralajmëroi në prill të 1989-tës se katastrofa ekologjike tashmë kishte filluar dhe mund të bëhet e pakthyeshme. Dhe atëherë nuk ka më arsye për të besuar që situata është më mirë në Republikat Sovjetike. Lëvizja e gjelbër sovjetike, është bërë tashmë një forcë e fuqishme, të cilën qeveria me shumë vështirësi mund ta injorojë.” (Krasnov, 1991:41)

të veçantë ShBA, treguan një psikologji neokolonialiste në qasjen e tyre në këtë çështje. Vendet në zhvillim duhet të sakrifikojnë nga planet e tyre për zhvillim për të mbrojtur ambientin, ndërkohë që makineritë fitimprurëse të sistemit kapitalist, nuk duhen të influencohen nga vendime të tilla.

Ky standard i dyfishtë është një kërcënim real për zhvillimin e një sigurie ambientale ndërkombëtare, për arsye të katastrofës aktuale që është një rrjedhojë e përdorimit të papërgjegjshëm të burimeve natyrore nga fuqitë kolonizuese. Në vend që të paguajnë borxhin e krijuar nga veprimet e tyre të kaluara të pandërgjegjshme, ato dëshirojnë të kufizojnë zhvillimin e ardhshëm të vendeve të tjera dhe duke bërë kështu krijojnë atje probleme të pakthyeshme sociale dhe ekonomike.

Kjo katastrofë ambientale mund të jetë një nga arsyet themelore për luftë, lidhur me faktin që lufta është një nga mjetet me të cilat arrihet shtënia në dorë e burimeve natyrore. Kërcënimi lidhur me sigurinë ontologjike të qenies njerëzore, mund të çojë drejt një konceptimi të ri të gjeopolitikave në mënyrë që të specifikojë prioritetet në mes të rajoneve gjeografike të cilat janë të mbrojtura ambientalisht dhe të pasura natyralisht. Ne duhet të mbajmë mend që kolonializmi i shekullit të XIX-të dhe dy luftërat botërore të shekullit të XX-të kanë qenë të justifikuara përmes teorive gjeopolitike, që çuan fuqitë kolonizuese perëndimore drejt shfrytëzimit të burimeve të kombeve të tjera.

Arsyeja themelore për këtë krizë ekologjike, është ndryshimi i përfytyrimit në lidhje me natyrën. Në shumë prej civilizimeve tradicionale, natyra ka qenë e imagjinuar si dhuratë e Zotit dhe si një ambient natyral për mbijetesë. Ky përfytyrim domosdoshmërisht kërkon një të kuptuar të ndërvarësisë në mes ekzistencës së natyrës dhe qe-

nieve njerëzore. Mekanizmat kapitalistë si faktorët përcaktues të eksperiencës fizike, materiale dhe sociale të njeriut në modelin modernist, kanë një status ndërmjetësues në mes njeriut dhe natyrës. Ky mekanizëm filloi të fiksonte çmimin e tregut të fuqisë punëtore dhe pjesëve ekonomisht të përdorshme të natyrës. Këta mekanizma artificialë supozohej të krijonin dominimin përfundimtar mbi natyrën për të siguruar një parajsë shekullariste mbi tokë.

Ky ndryshim rrënjësor në përfytyrimin e natyrës në civilizimet tradicionale dhe moderne mund të shihet qartë në letrën e kryetarit të indianëve të kuq të Seattle-it drejtuar autoriteteve amerikane shkruar në 1854-shin, kur iu kërkua atij që t'ua shiste tokën e popullit të vet, autoriteteve të Shteteve të Bashkuara: "Kryetari i Madh në Uashington dërgon lajm se ai dëshiron të blejë tokën tonë.(...) Si mundeni ju të bleni apo të shitni qiellin, ngrohësinë e tokës? Ideja është e çuditshme për ne. Nëse ne nuk posedojmë freskinë e ajrit dhe gurgullimën e ujit, si mundeni ju t'i blini. Çdo pjesë e kësaj toke është e shenjtë për njerëzit e mi.(...) Ne jemi pjesë e tokës, dhe ajo është pjesë jona. Lulet parfumuese janë motrat tona, dreri, kali, shqiponja madhështore, këta janë vëllezërit tanë. Kreshtat shkëmbore, lëngfrutoret në livadhe, trupi i nxehtë i kalit vocrrak dhe njeriu, të gjithë i përkasin së njëjtës familje. Kështu, kur Kryetari i Madh në Uashington dërgon lajm se dëshiron të blejë tokën tonë, ai kërkon përtej mundësive tona.(...) Ne e dimë që njeriu i bardhë nuk i kupton mënyrat tona. Një porcion tokë është e njëjtë për të si tjetra, për atë se ai është një i huaj që vjen natën dhe merr nga toka çfarëdo që dëshiron. Toka nuk është vëllai i tij, por armiku i tij, dhe kur ai ta ketë pushtuar atë, ai ikën.(...) Ai e trajton nënën e vet, tokën, vëllanë e vet, qiellin, si gjëra që blihen, plaçkiten, shiten si delet apo rruezat vezulluese. Oreksi i tij do ta gëlltisë tokën dhe do të

lërë pas vetëm një shkretëtirë.(...) Nuk ka vend në qytetet e njeriut të bardhë. S'ka vend për të dëgjuar çeljen e gjetheve në pranverë apo fëshfëritjen e krahëve të insekteve.(...) Këtë ne e dimë. Toka nuk i përket njeriut; njeriu i përket tokës. Të gjitha gjërat janë të lidhura ashtu si gjaku që lidh një familje. Të gjitha gjërat janë të lidhura.”¹⁴

Origjinat e ndryshimeve rrënjësore në qasjen e njeriut ndaj natyrës mund t'i referohen transformimit epistemologjik dhe metodologjik, i cili filloi pas Rilindjes. Përshkrimi i Bejkonit (1990:210) për synimet e Shtëpisë së Solomonit - një organizim shkencor i utopisë së tij, Atlanta e re - është një shembull interesant i kësaj imagjinate të re që supozon dominimin përfundimtar të njeriut mbi natyrën: "Fundi i bazamentit tonë është dija mbi çështjet dhe sekretet e lëvizjes së gjërave, zgjerimi i kufijve të perandorisë njerëzore, drejt kapjes së të gjitha gjërave të mundshme." Ai imagjinoi një ambient artificial në këtë shoqëri të krijuar nga shpikjet shkencore dhe imitimi :

"Ne kemi gjithashtu shtëpi prodhuese parfumi, me të cilat ne praktikojmë shijimin. Ne shumëfishojmë kundërmimet, gjë që mund të duket e çuditshme; ne imitojmë kundërmime, duke bërë që të gjitha kundërmimet të dalin nga përzierje të tjera që japin më shumë sesa ato të parat. Ne bëjmë ngjashmërisht ndryshimin e shijes, kështu që ato do të mashtrojnë çdo lloj shije të njeriut.(...) Ne kemi gjithashtu shtëpi prodhuese-motorash, ku janë përgatitur motora dhe instrumente për të gjitha llojet e lëvizjeve. Atje ne imitojmë dhe praktikojmë për të bërë lëvizjet më të shpejta që keni patur ndonjëherë, edhe më të shpejta se një pushkë juaj e shkurtër apo çfarëdo mjeti lëvizës që keni; duke i bërë ato më të lehta të manovrueshme me

¹⁴ Dokumenti historik është i ruajtur në Uashington. Një kopje e plotë mund të gjendet në Sunday Star, 7 qershor 1992.

pak forcë, me timona apo mënyra të tjera, dhe për t'i bërë ato më të forta dhe më të dhunshme se tuajat duke ua tejkaluar kishave dhe bazilikave tuaja. Ne paraqesim gjithashtu topa dhe instrumente lufte dhe makineri të të gjitha llojeve, dhe ngjashmërisht përzierje dhe kompozime të reja baruti, armë të çmendura që ndizen në ujë dhe që janë unike..." (Bakon, 1990:213).

Nëse ne krahasojmë këto dy tekste, mund të shohim realizimin e dy profecive. Shumë aspekte të utopisë së Bejkonit për Atlantën e Re, janë realizuar si karakteristika bazë të shoqërisë shkencore, psh. shtëpi prodhuese parfumi, shtëpi prodhuese motorash, fluturimi në ajër etj. Megjithatë profecia e kryetarit të indianëve të kuq të Seattle-it, gjithashtu është bërë realitet: "Oreksi (i njeriut të bardhë) i tij do të gëlltisë tokën dhe do të lërë prapa vetëm një shkretëtirë." Vrima në shtresën e ozonit që është shkaku themelor për ndryshimet klimaterike dhe shkretimin, kanë ndodhur nga shtëpitë prodhuese të parfumeve dhe të motorave të Atlantës së Re.

Vazhdimësia e origjinave filozofike të kësaj qasjeje pragmatike ndaj natyrës, mund të vështrohet në fjalitë e mëposhtme të Marksit (1967:820): "Ashtu siç egërsia duhet të luftojë me natyrën për të kënaqur dëshirat e veta, për të ruajtur dhe riprodhuar jetën, ashtu edhe njeriu i civilizuar duhet të bëjë të njëjtën në të gjitha formacionet sociale dhe me të gjitha mënyrat e mundshme të prodhimit. Me zhvillimin e tij kjo fushë e domosdoshmërisë fizike përhapet si rezultat i dëshirave të tij, por në të njëjtën kohë forcat e prodhimit të cilat kënaqin këto dëshira gjithashtu rriten. Liria në këtë fushë mundet vetëm të qëndrojë në ndërkëmbimet me natyrën, duke e sjellë atë nën kontrollin e tyre të përbashkët, në vend që të udhëhiqen nga ajo, ashtu si forcat e verbra të natyrës, e arrijnë atë me një shpenzim të pakët të energjisë dhe

në kushte më të përshtatshme dhe të denja për natyrën e tyre njerëzore...”

Dy forma ekstreme dhe kategorike të marrëdhënieve njeri-naturë janë të dukshme në këtë qasje: të bindurit ndaj forcave të verbra të natyrës ose të kontrolluarit e natyrës përmes një lufte të vazhdueshme me të. Të dyja si prirja marksiste dhe ajo liberal-kapitaliste e modelit modernist ndajnë të njëjtin vend. Harmonia me natyrën si në rastin e letrës së Kryetarit të Seattle-it dhe në shumë shembuj të tjerë të gjetura në civilizimet tradicionale, kanë qenë të injoruara nga elita politike dhe intelektuale e civilizimit perëndimor për arsye të kësaj imagjinatë të dominimit të njeriut mbi natyrën. Aksidenti bërthamor në Çernobil nuk ishte thjesht një rrjedhojë e keqadministrimit apo paaftësisë teknologjike të BRSS-së. Përkundrazi, ekzistenca e katastrofave ambientale në vende të cilat janë më të zhvilluara nga pikëpamja e aftësive të tyre organizative dhe teknologjike, provon që çështja e çekuilibrit ekologjik duhet të kërkohet në *imago mundi*-in e civilizimit perëndimor.

Për këtë problemi i çekuilibrit ekologjik si një nga dimensionet e krizës qytetërore, nuk mund të zgjidhet përmes reformave strukturore/institucionale ose retorikës zhvillimore. Është e qartë se në saje të rritjes së popullimit, qenia njerëzore nuk mund të sakrifikojë zhvillimin e teknologjisë. Megjithatë është gjithashtu e pamohueshme që mënyra ekzistuese e teknologjive dhe mënyra e të sjetllurit e njeriut modern si homologe e saj, domosdoshmërisht do të shkaktojë një degradim në ambient dhe kjo do të rezultojë me një katastrofë ambientale të paevitueshme. Një rinovim filozofik është i detyrueshëm në qasjen njerëzore ndaj natyrës. Megjithëse është civilizimi perëndimor ai i cili ka nevojë për një kritikizëm real aksiologjik dhe rinovim përmes referimit në civilizimet e tjera, ky problem

nuk duhet të supozohet si një fenomen ndërqytetërimor i civilizimit perëndimor vetëm. Për më tepër një dilemë tjetër shfaqet në këtë fazë: periferizimi i kulturave të tjera autentike me anë të dominimit monopolistik strukturor të civilizimit perëndimor.

E. Monopolizimi i kulturës njerëzore ose fundi i pluralizmit

Kriza qytetërimore e përmendur më sipër, nuk është e para dhe e vetmja krizë qytetërimore në histori. Por veçantia e kësaj krize është karakteri i saj monopolistik. Krizat e mëparshme qytetërimore u kapërcyen përmes injeksionit të vlerave të reja nga civilizimet e tjera. Atmosferat e kësaj nyjeje historike në mes dy a më shumë civilizimeve, lehtësuan zgjidhjet e këtyre krizave përmes fertilizimit ndërthurës të vlerave të reja dinamike. Sot ne nuk kemi një alternativë të tillë, sepse në kontrast me civilizimet historike, kulturat autentike nuk mund të bashkekzistojnë dhe mbijetojnë nën karakterin hegjemonizues të civilizimit modern perëndimor.

Një nga problemet themelore në epokën tonë është mbijetesa e kulturave autentike përballë këtij civilizimi perëndimor hegjemonistiko-monopolistik. Kjo sfidë perëndimore duke kufizuar kulturat autentike dhe civilizimet, të çon drejt një mënyre uniforme mendimi dhe stili jete në të gjithë botën, dhe kjo na duket të jetë një kërcënim real ndaj ndryshueshmërisë së trashëgimisë historiko-kulturore të qenies njerëzore.

Më 1930-tën A. Toinbi argumentoi që nga njëzet e gjashtë civilizime, jo më pak se gjashtëmbëdhjetë prej tyre janë tani të vdekura dhe të varrosura, përfshirë atë egjiptian, andean, sinik, minoa, sumeras, maja, indian, hitit, siriak, helenas, babilonas, meksikan, arab, jukatek, spartan dhe atë osman. Ai konkludoi që dhjetë civilizimet e mbetura – kristian i Lindjes së Afërt, islam, kristian rus, hindu, kinez i Lindjes së Largët, japonez, polinezian, eskimez dhe nomadik - janë tani në agoninë e tyre të fundit, duke qenë nën kërcënimin e të dyjave, si shfarosjes edhe asimilimit nga civilizimi perëndimor. Kjo gjendje agonie u intensifikua nga zhvillime të shpejta në teknologjinë e komunikimit. Ironikisht, për arsye të erozionit të themeleve të veta ontologjike, epistemologjike dhe aksiologjike, përtej supremacisë së vet gjigante materiale dhe teknologjike, civilizimi perëndimor, në vetvete, ndodhet në mënyrë të veçantë në një gjendje akute krize. Toinbi, megjithatë nuk ishte mjaftueshmërisht perceptiv në të identifikuarit e kësaj krize të fshehtë.

Karakterit univëral i uniformitetit të stilit të jetesës perëndimore, është duke shkatërruar të gjitha shumëllojshmëritë e kulturave autentike dhe është një pasojë përfundimtare e varësisë së kulturës dhe politikës nga ekonomia. Supozimi kryesor i mentalitetit ekonomik perëndimor, është që çdo gjë e prodhuar duhet të konsumohet dhe kjo ka krijuar një psikologji dëshirash, rezultuese në një kulturë konsumi. Pararendësi specifik ekonomik, pra pa këtë pluralizmi socio-ekonomik, i cili shkaktoi monizëm kulturor, është divorci i ekonomive normative dhe pozitive.

Nëse problemi i mbijetesës së kulturave autentike dhe civilizimeve nuk është i lidhur me një kuadër gjithpërfshirës teorik dhe praktik, njeriu do të humbë kujtesën e vet kulturore e qytetërimore, dhe mënyra e tij e jetesës do të

kontrollohet nga kompanitë shumëkombëshe që synojnë të vendosin një kulturë uniforme konsumi. Kështu, bota jonë do të bëhet një muze i madh i hapur i kulturave të vdekura dhe civilizimeve, ndërkohë që jeta jonë dhe mendimet reale do të formësohen nga një forcë ekonomike transnacionale moderne leviathanike (përbindëshe) dhe nga lidhjet telekomunikuese.

Kjo prirje monopolizuese nga ana e fuqive hegjemoniste për të kufizuar kulturat e tjera, është gjithashtu një aspekt i globalizimit të ekonomisë ndërkombëtare. Ky nocion është shumë i rëndësishëm nga perspektiva e krizave qytetërimore, sepse ajo parandalon çdo përpjekje për të injektuar vlera të reja nga civilizimet e tjera. Është e rëndësishme për ne që të ritheksojmë se, civilizimi perëndimor në përpjekjet e tij për të globalizuar dhe imponuar modelin e vet hegjemonist, efektivisht ka kufizuar kulturat e tjera. Nëse ky proces nuk ndalet, ne mund të shohim avullimin e paevitueshëm të kulturave dhe civilizimeve të tjera.

KAPITULLI III

Përpjekjet për të kapërcyer krizat

A. Riformulimi shekullarist-shkencor

Kjo është një përpjekje brendaparadigmatike për të kapërcyer krizën qytetërimore. Shumë intelektualë janë përpjekur për të analizuar dhe zgjidhur këtë krizë, duke përdorur të njëjtën paradigmë shekullariste-shkencore. Në mes shumë të tjerave, veprat *Kushtet e njeriut* (1944) dhe *Miti i Makinës* (1966) të L. Mumford-it, *Njeriu njëdimensional* (1972) i H. Marcuse-it, *Krijimi i një kundërkulture* (1971) i T. Roszak-ut, *Civilizimi i biznesit në rënie* (1976) i Heilbroner-it, vepra *E vogla është e bukur* (1973) e Schumacher-it dhe *Civilizimi në krizë* (1976) i Kamileri-t mund të përmenenden si disa përpjekje për të analizuar dhe gjetur zgjidhje të kësaj krize gjithëpërfshirëse.

Ne po e quajmë këtë prirje si përpjekje brendapragmatike, sepse ata kritikojnë pasojat e krizave qytetërimore me të njëjtën bazë filozofike paradigmaticke. Nga kjo perspektivë, ata janë reformatorë sepse lulëzuan në të njëjtën atmosferë intelektuale, e cila ishte bazuar në konceptin materialist mbi natyrën, mbi epistemologjinë antropocentrike, mbi metodologjinë pozitiviste dhe aksiologjinë shekulare. Ata megjithatë e kuptuan dhe theksuan domosdoshmërinë për një rinovim të bazës së përbashkët filozofike.

Çështja bazë e filozofisë ekzistencialiste ishte kërkimi për një ndërgjegjësim të ri individual në lidhje me ekzistencën e njeriut vetë. Ajo ishte një përgjigje ndaj interpretimit shumë sipërfaqësor të ekzistencës së njeriut dhe rrëshqiti drejt një agnosticizmi dhe pesimizmi në fazën e fundit të saj për arsye të përpjekjes për t'i interpretuar këto probleme me të njëjtat mjete epistemologjike të prirjes filozofike të cilën ata e kritikonin. Këto probleme krijuan një anim psikologjik rebelues, por nuk mundësuan të parashikonin një vetëpërceptim të ri për njeriun modern përfundimor si një prototip i një gjallërie qytetërimore. Megjithatë, kjo prirje ka qenë pranuar si një melodi intelektuale e një elite intelektuale, më shumë sesa një pasqyrim i një krize gjithëpërfshirëse. Numrat në rritje të problemeve psikologjike në shoqëritë e zhvilluara materialiste, pasqyruan dimensionet e tejskajshme të popullarizimit të çekuilibrit psiko-ontologjik në mes vizualizimeve individuale dhe sociale të vetëpërceptimit.

Ky çekuilibrim i tejskajshëm psiko-ontologjik i nxit individët të kërkojnë për një ndërgjegjësim alternativ. Tendenca në rritje drejt feminizmit, është një shembull tipik i këtyre përpjekjeve. Këto kërkime për ndërgjegjësim alternative janë simptoma të një ndjenje pasigurie dhe jolirie. Ashtu siç e përshkruan Marcuse (1972:16) në mënyrë influencuese: “një joliri demokratike, e rehatshme, e butë dhe e arsyeshme, shfaqet në civilizimet e avancuara industriale, një shenjë e progresit teknik”. Por, zgjidhja e saj për një revolucion të dhunshëm kundër kësaj jolirie të këtij civilizimi industrial shtypës, ishte pjesë e të njëjtës paradigme në kuptimin e varësisë së saj nga mekanizmat. Rënia e vetëpërceptimit socialist deklaroi pamjaftueshmërinë e këtyre zgjidhjeve të të majtëve të rinj, megjithëse ata qenë të suksesshëm në të përshkruarit e simptomave të krizave.

Epistemologjitë postmoderniste shtruan pyetjen nëse argumentet e njëzëshme të epokës moderniste qenë të lidhura me të kuptuarit e së vërtetës dhe realitetit. Riekzaminimi i burimeve epistemologjike të modernizmit u kthye në një bum kundër argumentimeve të së vërtetës brendateorike kufizuese, e cila merr përsipër një kuadër të pashmangshëm kriteri të vlerave të larta të supozimeve epistemologjike dhe aksiologjike. Formulimi i së vërtetës brendateorike si një alternativë e së vërtetës së brendshme teorike, siguron baza epistemologjike dhe aksiologjike për idetë postmoderniste të relativizmit dhe pluralizmit kulturor. Një qasje e tillë subjektiviste mund ta shpejtojë procesin e pjesëzimit dhe individualizimit të lirisë përmes imagjinatës të së vërtetës pluraliste, duke krijuar tolerancë me të tjerët në një shoqëri të përmasave të vogla, ku anëtarët e saj mund të ekuilibrojnë dhe riekilibrojnë zonat e tyre subjektiviste të lirisë. Por është pothuaj e pamundur për të krijuar një sistem sigurie globale të bazuar në një të kuptuar të tillë subjektivist të lirisë, sepse kjo do të bëjë të domosdoshme disa vlera objektive dhe neutrale për të kontrolluar dhe riekulibruar kufizimet individuale të lirisë.

Nga ana tjetër, të argumentohet që një relativizëm e tillë kulturor mund të prodhojë një pluralizëm universal në kuptimin e mbijetesës së kulturave autentike, është një çështje e diskutueshme. Numri në rritje i restoranteve kineze në kryeqytetet e vendeve perëndimore, ndikimi i veshjeve orientale në modën e Parisit, tendencat drejt meditimit budist në shoqëritë perëndimore, nuk janë tregues të një pluralizmi të vërtetë universal. Treguesi i vërtetë i pluralizmit kulturor është ai, nëse kulturat autentike janë të afta për të riprodhuar vetveten brenda një procesi dinamik të një jete reale. Kështu ato nuk duhen kuptuar si një subjekt për kohën e lirë. Një riprodhim i tillë i kulturave

autentike mund të arrihet vetëm përmes një identifikimi cilësor kulturor dhe ky proces ka qenë i viktimizuar nga universalizimi i konsumizmit sasior, i cili bën që identifikimi kulturor të varet nga niveli i konsumizmit.

Lëvizjet ekologjike pavarësisht rolit të tyre aktiv në përpjekjet riformuluese shekullaristo-shkencore për të përmirësuar lidhjet në mes njeriut dhe natyrës, janë duke u përballur me të njëjtën dilemë, sepse zgjidhja e tyre është ndërmodelore. Reagimet e tyre lokale dhe të veçanta, si protestat e Greenpeace-it, krijojnë simpati masive, por nëse këto reagime mund të jenë të afta për një riformulim të lidhjeve të reja në mes njeriut dhe natyrës, është një çështje tjetër. Një riformulim i tillë kërkon një sfidë gjithëpërfshirëse ndaj modelit konvencional perëndimor për natyrën, i cili ka evoluar përgjatë shekujsh. Aktivizmi pjesor mund ta identifikojë problemin, por nuk mund të prodhojë një imagjinatë alternative afatgjatë për natyrën, përse kohë ajo varet nga paradigma e mëparshme. Për më tepër, reagime të tilla mund të keqinterpretohen si një anarki e kufizuar nga elitat politike dhe ekonomike, të cilat përfitojnë materialisht nga shkatërrimi i natyrës.

Pra, edhe pse këto përpjekje shekullaristo-shkencore për të kapërcyer krizat qytetërimore janë thjesht të suksesshme në të përshkruarit e problemeve dhe në të treguarit për domosdoshmërinë e një transformimi qytetërimor, varësia e tyre intelektuale nga paradigma ekzistuese parandalon formimin e një sfide gjithëpërfshirëse ndaj këtij procesi. Disa nga reagimet e aktivistëve të tyre mund të paraqiten si revolucionare, por nga kjo perspektivë ato janë aktualisht përpjekje brendaparadigmatike.

Pas Luftës së Dytë Botërore u bënë përpjekje të ndryshme për të kapërcyer krizat qytetërimore dhe për të riformuluar modelin shekullaristo-shkencor. Ky diskutim i pasur dhe interesant përfshiu filozofët ekzistencialistë,

kritikët e izolimit të shoqërisë teknokratike në vitet 1960-të dhe postmodernistët në vitet 1980-të. Nëse këto përpjekje sollën ose do të sjellin një gjallëri të re qytetërimore, është një çështje tjetër. Përgjigjja e kësaj pyetjeje do të gjendet në të ardhmen e largët.

B. Një proces i ri i transformimit të kristianizmit

Një tjetër përpjekje e rëndësishme për të kapërcyer problemin e krijuar nga çekuilibrimi psiko-ontologjik, etiko-material dhe ekologjik, është një anim i ri drejt një spiritualiteti, të identifikueshëm pas dobësimit të konfidencialitetit me besimin, në atë që progresi material do të krijojë një parajsë tokësore. Shumë teologë po ashtu edhe intelektualë shekullaristë kuptuan që supozimi dyanësor i modelit modernist në lidhje me idenë e Zotit dhe natyrës, arsyes dhe shpalljes, etikës dhe sistemit social, dështoi në të plotësuarit e karakteristikave shumëdimensionale të njeriut. Izolimi i këtyre sferave krijoi një çekuilibrim në të dyja, si në individin po ashtu edhe në shoqërinë. Deklarata e Niçes për vdekjen e Zotit si një imagjinatë moderniste, filloi të riekzaminohej pas të kuptuarit që zoti i shkencës është zoti më lakmitar në historinë e civilizimit perëndimor, duke asgjësuar çdo imagjinatë alternative ose mendim në kuptimin e metafizikës, spiritualitetit ose teologjisë. Modernizmi presupozon një ikje nga të gjithë tipat e hyjnore, për të arritur në një liri përfundimtare për njeriun, por ai krijon hyjnitë dhe dogmat e veta, të cilat e rrethojnë njeriun si barriera shkencore dhe shekullariste përgjatë rrugës së lirisë.

Ky copëzim izolues në epokat moderne në mes sferave hyjnore dhe profane, rezultoi në një diferencim bilateral dhe funksional në mes të intelektualëve shekullaristë/profanë (ateologjikë ose së paku të lirë nga teologjia) dhe klerikëve pa formim shkencor. Treguesit e pamohueshëm të krizave qytetërimore të sipërpërmendur, detyruan këto dy grupe moderatorësh të civilizimeve perëndimore drejt një zbutjeje bilaterale tensioni në mes tyre e në mënyrë të veçantë pas viteve 1960-të. Kjo tendencë ka qenë e përshpejtuar gjatë dekadës së fundit. Autoritetet fetare filluan të kërkojnë për një teologji më fleksibël, ndërkohë që autoritetet shekullariste filluan të rritnin mbështetjen e tyre për aktivitete fetare në mënyrë që të kapërcenin problemet sociale dhe psikologjike që u krijuan si rrjedhojë e boshllëkut.

Kjo nënkupton, në fakt, një mision të ri për kristianizmin e cili kërkon një transformim brenda kristianizmit tradicional. Ky ka qenë roli historik i kristianizmit në nyjet qytetërimore të botës perëndimore. Formacioni intelektual dhe organizativ i katolicizmit pas një procesi transformues nga një religjion mesianik me origjinë semitike, në një përzierje gjithëpërfshirëse të sistemit besimor brenda një atmosfere të *Pax Romana*-s, siguruan një bazament shpirtëror dhe etik për legjitimitetin e tranzicionit social, ekonomik dhe politik të Perandorisë Romake drejt strukturave mesjetare feudale. Reforma protestante në epokën e hershme moderne ishte një transformimi tjetër i kristianizmit, i cili u shoqërua me ndryshime rrënjësore në strukturat sociale, politike dhe ekonomike në zhvillimin e vet drejt kapitalizmit. Disa tipare të transformimit të ri në kristianizëm janë evidente edhe sot në reformimin e kishave tradicionale të linjës kryesore, me shfaqjen e sekteve të reja të pavarura dhe me animin filozofik drejt teologjisë postmoderniste.

1. Kishat tradicionale të rrymës kryesore

Një ngjarje domethënëse pas Luftës së Dytë Botërore ishte diskutimi rreth domosdoshmërisë për ndryshime në kishat tradicionale të rrymës kryesore, në mënyrë të veçantë ato katolike, nga perspektiva teorike, metodologjike dhe organizative. Vatikani II shënoi një pikë të rëndësishme kthese në lidhje me transformimet qytetërore dhe pasojat e saj politike. Ky Koncil, që u hap më 11 tetor të 1962-shit nga Gjoni XXIII dhe u mbyll më 8 dhjetor 1965 nga Pali VI, është pranuar si veprimi reformues më i zgjeruar i bërë gjatë historisë së Kishës në kuptimin e numrit të pjesëmarrësve, po ashtu edhe në kuptimin e larmisë së çështjeve të diskutuara. Shumë çështje kontradiktore, teorike dhe bashkëkohore, të tilla si karakteristikat organizative të Kishës, shpallja, edukata fetare, sektet e tjera kristiane, marrëdhëniet me besimet e tjera, metodat dhe mjetet e komunikimit social, jeta e shenjtëruar etj. u riekzaminuan në një përpjekje për të mbuluar humnerën në mes jetës moderne dhe besimit katolik, për të zbutur tensionet në mes grupeve shekullariste dhe klerikëve, për të rritur ndikimin e Kishës në jetën e përditshme të masave dhe për të adoptuar kushte të reja politike në mënyrë të veçantë pas Revolucionit Kolonial, i cili bëri të domosdoshmë lëvizje më të shumta misionare aktive. Të gjitha këto reforma qenë të lidhura me një qëllim më të lartë themelor dhe strategjik: atë që Kisha duhet të rimarrë pozicionin e saj qendror në civilizimin dhe kulturën perëndimore.

Domosdoshmëria për një veprim të tillë gjithëpërfshirës reformues, u bë e qartë pas diskutimeve të mbajtura nga 1945-ta deri më 1960-tën në mes fraksioneve konservative dhe liberale të Kishës, të cilat u udhëhoqën nga të ashtuquajturit “klerikët-punëtorë”. Krahu konservativ

tregoi forcën e vet gjatë kësaj periudhe përmes deklaratës e “shkishërimit” të komunistëve në 1949-tën, Konkordatit Spanjoll të 1953-shit, dhe masave disiplinore që u morën kundër figurave udhëheqëse të liberalizmit, të tillë si de Lubac, Chenu dhe Danielou. Megjithatë, nevoja urgjente për reformim brenda Kishës, nuk mund të shpërfillej përpara hapjes së Konkilit të Dytë të Vatikanit: “Shumë njerëz qenë të ndërgjegjshëm për nevojën urgjente që Kisha t’i përgjigjej në mënyrë të përshtatshme një situatë që ishte në shumë këndvështrime e re dhe e cila që zhvilluar me shpejtësi gjatë dekadave të shkuara; ata panë që Kisha kishte nevojë të lëvizte nga ajo murgëri e egër, nga dyshimi për botën moderne, nga ngathtësia e lëvizjeve dhe nga ngurrimi i saj për t’u përballur me çdo dialog të hapur – karakteristika këto që kanë vulosur shumë faqe në historinë e Kishës pas represionit të modernizmit, një lëvizje që ishte efektive dhe padyshim pozitive nga një këndvështrim, por e njëanshme dhe negative nga një tjetër.” (Martina, 1988:5).

Pas Vatikanit II, liderët e liberalizmit dhe reformimit rritën rolin e tyre në brendësi të Kishës në ndikimin e kishës katolike në kulturën perëndimore dhe në politikën filloi të dukej dhe një ngritje e dukshme, në mënyrë të veçantë paralel me politikën krahasueshmërisht më dinamike gjatë pontifikatit të Papa Gjon Palit II. Gjatë tri dekadave të fundit kjo lëvizje ka rezultuar me një ndryshim të imagjinatës moderniste në lidhje me Kishën. Në çfarëdo rasti, krerët e Kishës u përpoqën të tregonin interesin e tyre në problemet moderne. Një shembull interesant i këtij spostimi drejt problemeve të botës moderne ishte theksimi i Palit VI mbi domosdoshmërinë e krijimit të një ligji ndërkombëtar pune, të aplikueshëm për të gjithë njerëzit në përgjigje të zgjidhjes marksiste. Ndryshimi rrënjësor në qëndrimet e kishës katolike përballë jokatolikëve,

është një shembull tjetër i procesit të transformimit brenda krishterimit për të sfiduar krizat qytetërore. Treguesi i parë i këtij ndryshimi rrënjësor drejt bashkekzistencës dhe pluralizmit ishte enciklika *Mater et Magistra*, botuar më 1960-tën gjatë pontifikatit të Gjonit XXIII. Kjo vepër përmend për herë të parë në historinë katolike, principin e bashkëpunimit në mes të katolikëve dhe të tjerëve, të cilët nuk ndajnë të njëjtin këndvështrim për jetën. Enciklika *Nostra Aetate* (1965) nënvizonte të njëjtën çështje, ndërsa fjalimi i Kardinal F. Këning në Kongresin Ndërkombëtar të Misionarisë (tetor 1975), i cili argumentonte se secili religjion përmban një rreze drite, u bë një tregues i mëtejshëm i kësaj tendence drejt liberalizmit dhe bashkëpunimit në kishën katolike. Ky qëndrim bile ishte shtrirë edhe drejt grupeve ateiste. Një zbutje e tillë në dogmën katolike ka thjeshtësuar dhe shpejtuar ndikimin në rritje të kishës katolike gjatë lëvizjeve masive në vendet e Evropës Lindore përgjatë dekadës së fundit, në mënyrë të veçantë në vendet gjerësisht të populluara nga katolikët, si në Poloni. Ky fenomen është parë bile edhe më i gjallë në procesin e përgjithshëm që nga shkishërimi i komunistëve në 1949-tën, deri te vizita e Carit të ateizmit botëror, Gorbaçov, në Vatikan për të takuar Papa Gjon Palin II.

Të anuarit drejt transformimit të kristianizmit mundet gjithashtu të vërehet në rrymat kryesore jo-katolike. Rendi i ditës i Asamblesë së Pestë të Përgjithshme të Koncilit Botëror të Kishave, e cila është një organizatë me rreth 285 kisha nga të gjitha anët e botës, mbajtur në Nairobi më 1975, na vuri në dijeni për çështje të rëndësishme të kësaj perspektive: çlirimi i gruas, pakënaqësia e njerëzve që kërkojnë më tepër liri politike dhe raciale, përdorimi i rritjeve të GNP-ve (RPK, rritja e prodhimit kombëtar) të qeverive të forta nacionale për të zhvilluar komplekse teknologjike dhe ushtarake, paqëndrueshmëria

e sistemit 200-vjeçar monetar botëror, shpërthimi demografik, problemi ekologjik, dhe thellimi i humnerës në mes vendeve të pasura dhe të varfra. Raporti i vitit 1975 për këtë Asamble mbi Përgjegjësinë Sociale në Epokën Teknologjike, deklaronte: “Përgjegjësia me të cilën përballlet sot njerëzimi, është që të bëhet një tranzicion i matur drejt një shoqërie globale vetëfinancuese, në të cilën shkenca dhe teknologjia do të mobilizohen të përgjithshëm me nevojat bazë fizike dhe shpirtërore të njerëzve (...) Kjo do të angazhojë një transformim rrënjësor të civilizimit, teknologji të reja, përdorime të reja teknologjike, dhe sistemet e reja globale ekonomike dhe politike.” Theksi i këtij raporti ishte që: “Kishat inkurajojnë shkencëtarët dhe teknologjitë për të zhvilluar drejtime të reja sociale të përgjegjshme për shoqëritë moderne”, po ashtu: “synimi i saj duhet të fokusohet në çështje të shkencës dhe besimit, në çështjet etike të aktiviteteve specifike shkencore dhe teknike”, këto synojnë të zbusin marrëdhëniet në mes klerikëve dhe intelektualëve shekullaristë dhe të riekulibrojnë çekuilibrimin epistemologjik dhe aksiologjik të modernizmit.

2. Sektet e reja të pavarura dhe lëvizjet religjioze

Ka një prirje në rritje drejt bashkimeve të reja religjioze, të cilat vënë theksin në rritjen shpirtërore më shumë sesa në parashkrimin teologjik. Rritja në numrin e anëtarëve të këtyre lëvizjeve të reja religjioze mund të interpretohet si një përgjigje ndaj materializmit të mërzitshëm të modernizmit. Këto lëvizje sigurojnë atmosferën shpirtërore për kënaqësi psikologjike, pa sakrifikuar të mirat e modernizmit. Një karakteristikë tjetër e rëndësishme e këtyre lëvizjeve është tipari i tyre eklektik në mes spiritualiz-

mit oriental dhe traditës kristiane. Ky eklektizëm i pati bërë këto lëvizje më tërheqëse ndaj njeriut modern, i cili u kënaq nga aventura materiale dhe ishte në kërkim të një aventure shpirtërore përtej kësaj kënaqësie materiale.

Çfarëdo që të jetë arsyeja, të anuarit drejt një lëvizje religjioze më eklektike, liberale dhe fleksibile, pasqyron dy pakënaqësitë kryesore të njeriut modern në lidhje me vendosmërinë e mërzitshme të modernizmit nga njëra anë, dhe kompleksin normativ të traditave kryesore kristiane nga ana tjetër. Afrimi i besimeve lindore në brendësi të kësaj psikologjie të të kënaqurit, lidhet me vënien e theksit mbi vetëperceptimin dhe vetëkontrollin, të cilët nuk u panë më parë si rrjedhojë e çekuilibrit psiko-ontologjik që erdhi si pasojë e krizës qytetërimore.

Interesi për këto lëvizje religjioze është një përgjigje kundër ndarjes së modelit modernist në mes trupit, mendjes dhe shpirtit. Theksi për një mënyrë jete më të shenjtë dhe të integruar, u pa si një alternativë ndaj diferencimit shekullarist në mes aksiologjisë shpirtërore dhe materiale. Ky reagim mund të vërehet në mësimet e shumë kishave të paemërtuara, evangjeliste dhe lëvizjet e Epokës së Re.

Këto anime mund të shpejtojnë procesin e transformimit të kristianizmit në shpirt, metodë dhe formë të re, në ato nyje të veçanta historike të krizave qytetërimore. Suksesi i këtyre lëvizjeve do të varet nga niveli i popullarizimit të tyre dhe aftësisë së tyre për të krijuar një dinamizëm të bazuar në këto etika të reja, të ngjashme me popullarizimin e etikave protestante pas dinamizmit puritan. Deri tani pavarësisht rritjes së gjerë të tyre në anëtarë gjatë dekadës së shkuar, lëvizje të tilla duken të jenë vetëm një strehë shpirtërore për një grup të kufizuar njerëzish nga materializmi modern.

3. Teologjia postmoderniste

Postmodernizmi si një valë kritike kundër aspekteve negative dhe dogmatike të modernizmit, përfshin shumë prirje – disa herë konfliktuale - në brendësi të vetvetes. Këto prirje, si feminizmi, homoseksualiteti, teologjia, filozofia etj., shkrihen dhe ndikojnë njëra-tjetrën në një lëmsh intelektual të kriticizmit. Nëse ato mund të lëvizin përtej kriticizmit për të formuar një model të ri me cilësi pozitive, do të jetë një nga përcaktuesit më domethënës të së ardhmes së transformimit qytetërimor.

Teologjia postmoderniste duket se po luan një rol kritik në ngushtimin e boshllëkut në mes filozofisë dhe teologjisë, shkencës dhe përsjirtshmërisë, Zotit dhe natyrës, arsyes dhe frymëzimit, përmes transformimit të krishtianizmit në një sistem teologjik më fleksibël, i bazuar në një të konceptuar të Zotit më të kufizuar dhe krahasueshmërisht më pak të pavarur. Griffin (1989:3) argumenton që: “kjo teologji postmoderniste artikulon një vizion origjinal religjioz mbi botën, ndryshe nga liberal teologjia moderne, pa mbajtur një qëndrim antishkencor, antiracional, ndryshe nga teologjia konservatore-fundamentaliste moderne”. Ky është një teizëm natyral, thekson ai, i cili është barazisht i dallueshëm nga teizmi supernatyralistik i teologjisë paramoderne dhe moderne të hershme dhe nga natyralizmi ateistik i pikëpamjes botërore moderne të vonë.

Përpyekje të tilla transformuese bëjnë të domosdoshme një riformulim të kuadrit konvencional, epistemologjik dhe eskatologjik, “Zoti mundësisht mund të mos jetë poseduesi i vetëm i fuqisë krijuese, dhe nuk mund të ndërpresë ose të kontrollojë njëanshmërisht ngjarjet në botë.” (Griffin 1989:5) ku kërkesa për të vërtetën nuk mund të bazohet në disa shpallje të supozuara në këtë ri-

formulim të ri. Ky duket të jetë një kompromis në mes Zotit të teizmit dogmatik katolik dhe Zotit absolut të shkencës dhe epokës moderne. Një përpjekje është bërë për të vizualizuar imazhin e Zotit, i cili është i ndryshëm nga imazhi i Zotit që modernizmi mohonte, por merr me vete disa nga karakteristikat kryesore të vazhdimësisë historike të imagjinatës kristiane, përmes epokave mesjetare dhe moderne. Në kuptimin ontologjik origjina e një riformulimi të tillë mund të gjehet në teorinë e Mill-it për *Hyjninë e fundme ose e kufizuar*, në *teizmin e kufizuar* të Xhejmsit dhe në sensin epistemologjik përsëri në empiricizmin radikal të Xhejmsit. Megjithatë nuk është një kërkim radikal për një model të ri, por një kompromis reformist për të arritur disa qëllime pragmatike, në mënyrë që të ri-ekuilibrojë imagjinatën individuale dhe sociale, dhe të krijojë një atmosferë shpirtërore dhe intelektuale, në të cilën grupe alternative mund të bashketojnë pa kërcënuar harmoninë sociale.

Originaliteti i këtij animi varet nga zhvillimi i një eklekticizmi të ri si pasojë e procesit të universalizimit dhe globalizimit të kulturës, më shumë sesa nga ky dyzim teologjik i së kaluarës kristiane. Ky globalizim mund të sigurojë një atmosferë eklektike të ngjashme me atë të përftuar nga *Pax Romana*, brenda të cilit u realizua transformimi katolik i kristianizmit dhe u plotësua misioni për të formuar një bazë etiko-teologjike për justifikimin e një faze të re qytetërore. Teologjia kristiane mund të provojë një transformim të ri në këtë harmoni eklektike. Por, duhet të theksohet që tendenca monopolistike e civilizimit perëndimor, që është ana e kundërt e konsumizmit, është duke parandaluar pasurimin e këtij eklektizmi në mes traditave teologjiko-psikologjike të lindjes dhe perëndimit, duke shkatërruar kanalet e procesit të riprodhimit të kulturave autentike. Nga kjo perspektivë, versioni modern i

civilizimit perëndimor është më pak tolerant në krahasim me *Pax Romana*-n. Pavarësisht zhvillimit të eklektizmit në rajonin e Paqësorit, ku imagjinata amerikane dhe e Perëndimit të Largët, shkrihen për të krijuar një bazë teologjiko-etike për kapitalizmin e ri, teologjia pasmoderniste qëndron si një vazhdimësi e traditës kristiane brenda vizualizimit amerikano-atlantik, pavarësisht përfitimeve që rrjedhin nga traditat shpirtërore të kulturave të tjera.

C. Zhvendosja e akseve qytetërimore

Një tjetër alternativë me anë të së cilës transformimi i civilizimit mund ta kapërcejë krizën, është duke zhvendosur aksin qytetërimor. Në sajë të këtij hapi, kriza tashmë nuk është një krizë qytetërimore e zgjeruar, por një krizë e një aksi specifik dhe një zhvendosje në aksin qytetërimor mundet kështu të sigurojë një atmosferë të re dhe më të përshtatshme, në të cilën mund të riekilibrojë elementët e brendshëm dinamikë të civilizimit. Para se të diskutojmë akset alternative dhe tensionin në mes tyre, është e domosdoshme të përcaktojmë çfarë kuptojmë me shprehjen aks qytetërimor.

Një çështje thelbësore në historinë e civilizimeve lidhet me burimet e dinamizmit, të cilat nxisin formimin e një civilizimi në një ambient të veçantë dhe pas saj ajo procedon me ekspansionin në rajone të tjera. Në parim ka dy mënyra për një ekspansion të tillë që të ndodhë. Mënyra e parë është duke zgjeruar influencën e një qendre qytetërimore drejt periferisë së saj me anë të supremacisë politike ose ekonomike. Mënyra e dytë është duke zhvendosur qendrën qytetërimore drejt një ambienti të ri, për-

mes migracionit dhe ndryshimeve sintezë ose dinamike. Ne i referohemi qendrës qytetërimore brenda së cilës, karakteristika bazë e një civilizimi të veçantë, është formuar dhe riprodhuar aksi qytetërimor i atij civilizimi. Aksi civilizues nuk është një ambient statik, por një atmosferë dinamike e krijuar nga tensioni që ekziston në mes forcave qendërsynuese të aksit dhe forcave centrifugale të periferisë. Një aks qytetërimor fillon të humbë rolin e vet qendror kurdo që ai bëhet një ambient statik, i cili nuk mund të sfidojë akset e reja në shfaqje e sipër.

Ka tregues intelektualë, ekonomikë dhe politikë të aksit qytetërimor. Treguesi intelektual është procesi intelektual i riprodhimit të kulturës. Ai tregon drejtimin e rrymës intelektuale si prirje bazë. Aksi qytetërimor është atmosfera intelektuale, nga e cila prirjet kryesore intelektuale lulëzojnë dhe influencojnë periferinë me anë të imponimit të mentalitetit edukues dhe institucioneve. Treguesi ekonomik është drejtimi i rrymës së lëndës së parë dhe prodhimit përfundimtar. Drejtimi i materialeve të lëndës së parë është gjithmonë nga periferia drejt aksit, ndërkohë që drejtimi i prodhimeve përfundimtare është nga aksi drejt periferisë. Nga ana tjetër, aksi qytetërimor imponon mekanizmin e tij të tregut në strukturat ekonomike periferike, dhe duke bërë kështu garanton supremacinë e vet ekonomike. Treguesi politik i aksit qytetërimor është shpërndarja e strukturës së pushtetit, e cila specifikon marrëdhëniet politike ndërkomunale dhe interkomunale. Kështu, fuqia e pushtetit në aksin qytetërimor ka prioritetin që të imponojë sistemin e sigurisë ndërkombëtare më të përshtatshëm për fundin e saj politik. Dështimi i fuqisë politike në një aks qytetërimor në drejtimin dhe kontrollimin e sistemit global është një tregues për fillimin e procesit të zhvendosjes së aksit qytetërimor. Shembulli i politikës së jashtme të Shteteve të Bashkuara pas fundit të

Luftës së Ftohtë bipolare, do të jetë një tregues kup-timplotë nga kjo perspektivë.

Aksi origjinal i civilizimit modern perëndimor ishte Evropa Perëndimore dhe shekulli i nëntëmbëdhjetë ishte maja e këtij aksi evropian. Të gjithë treguesit intelektualë, ekonomikë dhe politikë, demonstuan supremacinë dominante të forcave qendërsynuese të Evropës Perëndimore. Çerdhja e prirjeve kryesore intelektuale që në Evropë. Filozofitë e Kantit, Hegelit dhe Marksit si prirje të pastra, formësuan jo vetëm mendjen evropiane por gjithashtu tiparet kryesore intelektuale të këtij shekulli. Evolucionizmi dhe darvinizmi social padyshim u bënë supremacia e racës dhe e kulturës evropiane. Në atë kohë, universitetet gjermane po joshnin mendjet më të afta nga vende të ndryshme, përfshirë edhe Shtetet e Bashkuara. Koka të mirënjohura, si lëndë e parë e prodhimit intelektual migruan në Evropë, ndërsa prirjet filozofike dhe ideologjitë po eksportoreshin nga Evropa drejt periferisë. Treguesit ekonomikë pasqyronin të njëjtin drejtim rrjedhe. Për shembull, përqindja evropiane në Prodhimin Industrial Botëror ishte 61% (Mbretëria e Bashkuar 31.8%, Gjermania 13.2%, Franca 10.3%, Belgjika 2.9%, Italia 2.4%) në 1870, ndërsa Amerika e Veriut ishte 24.3% (SHBA 23.3%, Kanada 1.0%), Rusia ishte 3.7% dhe të gjitha vendet e tjera me 11% (përfshirë Japonia, India etj.) Karakteristika bazë e sistemin ndërkombëtar në shekullin e XIX-të, ishte e ndarë nga shpërndarja e fuqisë në Evropë, e cila ishte një tregues politik i aksit qytetërimor. Luftërat napoleonike, ekuilibrimi i sistemit të fuqisë pasnapoleonike, bashkimi i Gjermanisë dhe Italisë si elementë thelbësorë të sistemit ndërkombëtar të shekullit të XIX-të, të gjitha këto ndodhën në Evropë. Kolonializmi si një sistem ndërkombëtar garantoj supremacinë e Evropës si boshti i aksit qytetërimor.

Roli qendërsynues i Evropës si një aks qytetërimor, u përball me një sfidë në fillim të këtij shekulli. Aksi qytetërimor filloi të zhvendosej nga Evropa në Atlantik. Procesi u përshpejtua pas Luftës së Parë Botërore dhe u kompletua pas Luftës së Dytë Botërore. Institutet e edukimit amerikane zëvendësuan universitetet kontinentale evropiane në statusin e tyre, në mënyrë të veçantë pas reformës në arsimin e lartë në fund të shekullit të XIX-të.

Një ndryshim i ngjashëm ishte i dukshëm në treguesit ekonomike. Të ardhurat ekonomike të Atlantikut u rritën nga 24.3% në 1870 në 31.5% në 1900-tën, pastaj 38.1% më 1913-tën dhe 44.6% më 1929-tën, ndërkohë që të ardhurat e Evropës ranë nga 61% më 1870-tën, në 49.2% më 1900, dhe në vazhdim 42.2% më 1913-tën dhe 34% më 1929-tën. Këto zhvendosje intelektuale dhe materiale të aksit qytetërimor pasqyruan politikën ndërkombëtare në dy faza. Faza e parë ishte një prolog në mes Luftërave Botërore, kur efikasiteti i Atlantikut filloi të ndihej në politikën ndërkombëtare. Lidhja e Kombeve si organizata e parë më e madhe e vendeve me 63 anëtarë, ishte një institucion i kësaj periudhe tranzitore. Politika ekspansioniste e Hitlerit ishte një përpjekje për të ruajtur gravitetin politik të Evropës kontinentale, duke i bashkuar ato nën çadrën sovranë të Gjermanisë. Ai ishte i suksesshëm derisa fuqitë më të mëdha të Atlantikut hynë në skenë me një infrastrukturë gjigante ekonomike, logjistikisht e aftë për të përballuar një fushatë ushtarake. Kushtet e pasluftës ndikuan në pasojat politike të zhvendosjes intelektuale dhe ekonomike të aksit qytetërimor, i cili ishte një sistem ndërkombëtar i bazuar në Atlantikun. Pavarësisht pranisë së vendve evropiane, edhe emri i organizatës së sigurisë pas lufte në Perëndim, pasqyron kompletimin e kësaj zhvendosjeje : NATO (Organizata e Paktit të Atlantikut Verior).

Alternativa e këtij aksi u shfaq jo në Evropën Perëndimore, por në Evropën Lindore dhe në Azi. Bashkimi Sovjetik me një ideologji të re, strukturë ekonomike dhe fuqi ushtarake, u bë një alternativë ndaj supremacisë së aksit Atlantik. Kjo ideologji e re, siguroi një atmosferë alternative intelektuale me konceptimin e vet dhe mënyrat e veta të analizës, bazuar në një kuadër të një të vërtete ndërteorike. Kjo atmosferë alternative, joshi intelektualët të cilët i kuptuan problemet ndërkombëtare të shoqërive kapitaliste. Ky azil intelektual i ofruar nga ideologjia socialiste ndihmoi civilizimin perëndimor të riekulibrojë vetveten.

Në të njëjtën kohë ideologjia siguroi një mënyrë alternative të rritjes ekonomike me anë të planifikimit qendror dhe suksesi i saj u bë i dukshëm që nga fillimi. Duke përdorur të njëjtët tregues, prodhimi i Rusisë në Prodhimin Industrial Botëror u rrit nga 3.7% më 1870 në 4.3% dhe më 1929 në 18.5% nën regjimin sovjetik. Pasojat politike të këtij dinamizmi intelektual dhe ekonomik ishin që Bashkimi Sovjetik u bë poli i dytë i sistemit bipolar gjatë epokës së pas Luftës.

Sot ky sistem është në krizë. Para së gjithash, eksperiencia socialiste e dy dekadave të fundit ka treguar që alternativa socialiste nuk mund të jetë një alternativë e vërtetë si pasojë e mungesës së dinamizmit. Së dyti, graviteti intelektual dhe ekonomik i Atlantikut, filloi të shkundojë nga alternativa të tjera dhe më të fuqishme. Liderët e përpjekjeve reformuese në civilizimin perëndimor, besuan se kriza aktuale nuk është një krizë e zgjeruar qytetërimore, por një krizë e një aksi specifik të civilizimit perëndimor dhe ajo mund të kalohet përmes një zhvendosjeje të aksit qytetërimor.

1. Zhvendosja neo-tradicionaliste e aksit qytetërimor: Evropa/BE

Ne po e quajmë këtë përpjekje si neo-tradicionaliste, sepse ajo synon të kapërcejë këtë krizë qytetërimore përmes zhvendosjes së aksit qytetërimor në origjinën e vet burimore, në Evropë. Në fillimet e viteve '50-të, lëvizjet integruese në Evropë kishin filluar për të përfutur rezultate të kufizuara ekonomike, megjithëse qëllimi i tyre nuk pat qenë përhapur. Për shembull, simpatia në rritje drejt formulës së Gorbaçovit të një Shtëpie të Përbashkët Evropiane ishte një pasojë imagjinuese e kësaj shprese të madhe qytetërimore.

Dy faktorë të rëndësishëm duhet të nënvizohen lidhur me dukjen e kësaj shprese. Së pari, janë implikimet kulturore dhe politike të arritjeve ekonomike të EEC-së që paralelizohet me bum-in ekonomik në Gjermani, në mënyrë të veçantë pas gjysmës së dytë të viteve '70-të. Për herë të parë në këtë shekull të ardhurat e Evropës në ekonominë botërore filluan të rriten qëndrueshëm në sajë të krijimit të një tregu ekspansionist. Faktori i dytë është rishfaqja e një ndërgjegjeje evropiane, në mënyrë të veçantë pas Aktit të Helsinkit më 1975-tën. Ndërkohë që faktori i parë është më homogjen dhe dinamik, faktori i dytë është më gjithëpërfshirës dhe i përqafueshëm.

Ideja e një Evrope të Bashkuar në këtë shekull i referohet fjalimit të ministrit francez të punëve të jashtme Aristide Briand, në Lidhjen e Kombeve më 1929-tën. Sugjerimi i tij ishte që të stabilizonte një Komonuelth Evropian me shtete të pavarura dhe sovraane, bazuar në solidaritetin ekonomik dhe politik. Ideja e tij ishte e pamundur që të realizohej në atë periudhë të veçantë kohore në sajë të ekzistencës së fuqive të tjera kryesore në Evropë, si Britania, Gjermania dhe Italia, ku secila prej tyre konku-

rronte për të vendosur supremacinë e vet. Secili prej liderëve politikë të këtyre fuqive synuan të bëhen aktorët supremë politikë në sistemin ndërkombëtar. Procesi i periferizimit të Evropës pas Luftës së Dytë Botërore i shuajti këto shpresa: Gjermania dhe Italia qenë shkatërruar, Franca ishte në nevojë për ndihmë ekonomike nga ShBA, liderët joevropianë të aksit Atlantik. Britania ishte duke u përgatitur për t'u tërhequr nga kolonitë e saj, të cilat ishin burimi i supremacisë së saj në politikën ndërkombëtare. Thirrjet e Çurçillit për rikrijimin e një familjeje evropiane ishin kuptimplote brenda këtyre rrethanave specifike.

Dobësia e tyre individuale relative dhe kërkesat taktike, detyruan fuqitë individuale të unifikojnë potencialet e tyre. Kjo karakteristikë ishte e dukshme në formimin e ECSC-së (Komuniteti Evropian i Qymyrgurit dhe Çelikut) në 1950-tën, e cila u bë bërthama e EEC-së. Synimi i këtij integrimi të kufizuar ishte që të lejonte ekspansionin e tregut, po ashtu të kontrollonte industrinë e qymyrgurit dhe çelikut gjerman, e cila kishte qenë burimi dinamik i militarizmit gjerman gjatë Luftës së Dytë Botërore. Statusi i propozuar i Komunitetit Evropian, nënshtruar pjesmarrjes së gjashtë vendeve, përfshiu ide të rëndësishme për hapat e mëtejshëm drejt bashkimit të Evropës, por në atë kohë pjesët e këtij komuniteti qenë të pakompletuara drejt realizimit të këtyre synimeve në krahasim me entuziazmin e shprehur më vonë, në mënyrë të veçantë pas gjysmës së dytë të viteve 1970-të. Kishte dy arsye për këtë entuziazëm: dinamizmi në rritje i ekonomisë evropiane dhe deklarata e Aktit të Helsinkit të vitit 1975 mbi bazën politike dhe kulturore të Evropës si një unitet kontinental. Ky ndryshim në qëndrim është shumë i dukshëm në raportin e Tindemanit, i autorizuar dhe firmosur nga anëtarët e Këshillit të Evropës në janar të 1976-tës: "1- Unioni Evropian nënkupton që ne përfaqësojmë një front të

bashkuar përkundrejt botës së jashtme. Ne duhet të priremi të veprojmë në mënyrë të përbashkët në të gjitha fushat kryesore të lidhjeve tona në politikën e jashtme, sigurinë, marrëdhëniet ekonomike ose ndihmat për zhvillim (...); 2 – Unioni Evropian njih ndërvarësinë e prosperitetit ekonomik të shteteve tona dhe pranon pasojat e kësaj politike monetare dhe ekonomike të përbashkët për të menaxhuar këtë prosperitet (...) 3 – Unioni Evropian synon solidaritetin e njerëzve tanë, që ai të jetë efektiv dhe i përshtatshëm (...) 4 – Unioni Evropian bëhet i ndjeshëm në jetën e përditshme të njerëzve. Ai ndihmon në mbrojtjen e të drejtave të tyre dhe për të përmirësuar mënyrën e tyre të jetesës. 5 – Në mënyrë që të arrihen këto objektiva, Unionit Evropian i janë dhënë institucione me fuqinë e nevojshme për të përcaktuar një vizion politik të përbashkët, koherent dhe gjithëpërfshirës, efikasiteti i duhur për veprim, legjitimiteti i duhur për kontroll demokratik. 6 – Ngjashmërisht, komuniteti, objektivat, qëllimet dhe qëndrimet e të cilit ai mbrohet, bën që Unioni Evropian të ndërtohet gradualisht (Laszlo, 1977: 49).

Kjo ndjenjë e të qenët një front i bashkuar përkundrejt botës së jashtme, arriti zenitin e vet si rezultat i politikës së Gllasnostit të Gorbaçovit. Para së gjithash, u krijua një atmosferë sigurie duke minimizuar kontributin e ShBA si një fuqi atlantike ndaj sigurisë kontinentale. Kjo mund të shihet si pasojë e një procesi që H. Shmidi më 1978-tën e kishte quajtur *Sicherheitspartnerschaft* (partneritet sigurie). Së dyti, u krijuan horizonte të reja ekonomike dhe politike në vendet e Evropës Lindore, të cilat treguan lakminë për të marrë pjesë në hartën e re të Evropës. Së treti, bashkimi i Gjermanisë si një bosht ekonomik i Evropës së Bashkuar zhvendosi përqendrimin ekonomik dhe politik të pushtetit drejt Evropës Qendrore dhe larg nga Britania, e cila ishte rreshtuar si e afërt me aksin

atlantik. Së katërti, kjo krijoi një dinamizëm në Evropë ku institucionet politike tradicionale dhe moderne filluan të ndiejnë domosdoshmërinë për t'u adaptuar me kushtet e reja. Të gjithë këta faktorë të krijuar nga politika e re e jashtme e Gorbaçovit qenë përtej asaj që pritej dhe përtej planeve të liderëve të Komunitetit Evropian, që po përgatiteshin për integrimin e dymbëdhjetë anëtarëve në 1992-shin.

Kështu, integrimi i kufizuar ekonomik që zuri vend në Evropë në vitet 1950-të, u transformua në një dinamizëm të zgjeruar kulturor, politik dhe ekonomik, në mënyrë që të rifitonte rolin e fuqisë qendërsynuese të Evropës në çështjet ndërkombëtare. Ky duket si një aks qytetërimor alternativ i civilizimit perëndimor kundrejt Atlantikut. Kjo përpjekje e re për të zhvendosur aksin dhe dinamizmin prapa saj, mund të pranohet si në ndryshim për të kapërcyer krizën. Megjithatë, ajo përfaqëson një përgjigje neotradicionaliste për të rigjallëruar dinamikën bazë të aksit origjinal. Në historinë e civilizimit, tentativat neotradicionaliste ndodhin në nyjet historike, ku fuqia krijuese dhe origjinaliteti i civilizimit fillon të bjerë.

Si një përpjekje neotradicionaliste, aksi evropian nënvizon të njëjtët parametra qytetërimorë të aksit atlantik me nuanca të një formulimi të ri për të restauruar vetëperceptimin e njeriut perëndimor dhe për të riekulibruar faktorët sensitivë, të cilët u përkeqësuan pas procesit të amerikanizimit të civilizimit perëndimor në aksin atlantik. Për shembull, ndjenja e një ndërgjegjësimi në rritje e evropianizimit krijon një atmosferë të përshtatshme psikologjike dhe intelektuale për restaurimin e vetëperceptimit origjinal të *homo occidentalis* si një alternativë ndaj vetëperceptimit atlantik të WASP-it (Protestantët e Bardhë Anglo-saksonë), i cili mund të pranohet si një nën-vetëperceptim i atij origjinal të *homo occidentalis*-it. Galtung (1985:11) jep

një listë të habitshme të karakteristikave të këtij *homo occidentalis*-i: **Hapësira:** Që Perëndimi dhe në mënyrë të veçantë Evropa perëndimore dhe Amerika e Veriut, përbëjnë qendrën e botës dhe pjesa tjetër periferia, me qendrën si lëvizësin kryesor; **Koha:** Që proceset sociale janë njëdrejtimëshe, me një progres nga poshtë lart e kështu me radhë, por gjithashtu me kriza për t'u kapërcyer, mundësisht me një fund të mirë me një *Endzustand* pozitiv; **Dija:** Që bota mund të kuptohet në terma të një numri të vogël dimensionesh, përfundimisht që bota të mund të shihet si një atomizëm njëdimensional; atomizëm, deduktivizëm; **Njeriu –natyra:** Që njeriu është mbi natyrën. **Njeriu-Zoti:** Që Zoti ose disa ideologji/principe janë mbi njeriun. **Njeriu-njeriu:** Që njeriu është mbi njeriun, si individë dhe si klasa dhe kombe; që disa janë më të barabartë se të tjerët.” Ai argumenton që këto janë gjashtë *Randbedingungen* bazë, shtrëngesa nën të cilat perceptimi zë vend.

Sistemi evropian i vlerave i cili supozohet të inkudrojë bazën aksiologjike në mënyrë që të vlerësojë dhe drejtojë zhvillimin material, duhet t'u bashkangjitet këtyre *Randbedingungen* të vetëperceptimit, të cilat janë absolutisht parametra ndërmodelorë. Megjithatë ajo mund të vonojë evolucionin rrethor të procesit qytetërimor, duke ristabilizuar supremacinë qendërsynuese të Evropës në sistemin politik dhe ekonomiko-global, megjithëse nuk mund të krijojë një gjallëri të re qytetërimore në kuptimin e origjinalitetit, meqë ajo mundet vetëm të arrihet përmes sfidës ndaj parametrave bazë të civilizimit, duke filluar me një ndryshim radikal në vetëperceptim.

2. Kërkimi për një aks rinovues qytetërimor: Paqësori

Aksi Pacifik u shfaq si një forcë qendërsynuese e frikshme në rendin ndërkombtar ekonomik, në mënyrë të veçantë pas bumit ekonomik dhe arritjeve teknologjike të Japonisë. Katër Tigrat e Parë (Koreja e Jugut, Taivani, Hong-Kongu dhe Singapori) dhe Katër Tigrat e Dytë (Malajzia, Tailanda, Indonezia dhe Filipinet) në dekadat e fundit përfaqësojnë këtë fuqi. Supremacia e ekonomisë së Paqësorit në institucionet ndërkombëtare financiare dhe në tregtinë ndërkombëtare, ka udhëhequr drejt një akumulimi më të madh të rezervave valutore të huaja të botës në këtë rajon, dhe zhvillimet në industrinë e teknologjisë së lartë, kanë krijuar një qendër dinamike graviteti në ekonominë ndërkombëtare ngjashmërisht me rolin e Mesdheut në epokën paraindustriale, roli i Evropës Perëndimore gjatë revolucionit industrial dhe roli i Atlantikut gjatë fazës së globalizimit të ekonomisë. Këto të gjitha përfaqësojnë një bashkim ekonomik në nyjet historike. Për shembull, kishte vetëm një bankë japoneze në listën e dymbëdhjetë bankave më të mira një dekadë më parë, ndërkohë që më 1989-tën, bankat japoneze kapën dymbëdhjetë vendet e para dhe shtatëmbëdhjetë të njëzet e pesë bankave më të mira. Katër Tigrat e parë rritën të ardhurat e eksportit total botëror të të mirave materiale të prodhuara nga 4% në 11% në mes të 1975-sës dhe 1988-tës, ndërkohë që ata rritën fitimet e tyre të eksportit botëror të konsumit të elektronikës nga 15% në 30% në mes të 1985-sës dhe 1987-tës. (Naisbit; Aburdene, 1990:186). Kjo qendër e re e gravitetit mund të verifikohet nga pothuaj të gjithë treguesit bazë. Treguesit ekonomike provojnë që arritjet ekonomike në këto akse do të vazhdojnë në të ardhmen për këtë treg në rritje për arsye të avantazheve demografike dhe gjeografike që kanë këto vende,

po ashtu edhe nga faktorë të tjerë bazë ashtu si burimet njerëzore të vlefshme shumë të sofistikuara dhe të zhvilluara. Kjo ekziston pavarësisht të qenët në disavantazh në disa lëndë të para si nafta.

Çështja bazë dhe më e habitshme në lidhje me të ardhmen e kësaj qendre të re të gravitetit ekonomik, është nëse ky ndryshim i llahtarshëm në strukturat ekonomike, do të transformohet në një zhvendosje totale të aksit qytetërimor me anë të krijimit të një dinamizmi imagjinues, intelektual dhe politik të ngjashëm me suksesin ekonomik. Fundi i strukturës bipolare në politikën ndërkombëtare siguroi qendrat e fuqisë politike të këtyre akseve me horizonte të reja dhe mundësi, në mënyrë që të transferojë këtë sukses ekonomik drejt një roli më influencues në politikën globale. Kjo mund të arrihet në një proces evolutiv me anë të negocimit me qendra të tjera fuqie. Megjithatë aspekti kritik i kësaj zhvendosjeje të aksit qytetërimor është baza e tij imagjinuese, filozofike, religjioze dhe intelektuale dhe është pikërisht kjo që do të përcaktojë nëse këto akse të fuqishme qytetërimore janë një zgjidhje për krizat qytetërimore. Origjinaliteti i këtij aksi e bën atë rinovues, më shumë sesa një përpjekje neotradicionaliste. Nuk është suksesi i tij ekonomik, apo efektiviteti i mundshëm politik, por bazat e veta filozofiko-religjioze që duken se sigurojnë dimensione të reja ndaj mekanizmave përrëndimorë në ambientin ekonomik, ekologjik dhe politik. Ai mund të na paraqitet si një aks rinovues, sepse me anë të saj struktura kapitaliste që vendos në një linjë me kulturat tradicionale të këtyre shoqërive, pavarësisht faktit që origjinat historike të këtyre kulturave nuk ndajnë të njëjtët parametra historikë dhe qytetërimorë të akseve evropiane dhe atlantike, brenda të cilëve këto struktura kapitaliste u shfaqën dhe u zhvilluan. Çështja thelbësore është nëse kjo sintezë mund të krijojë një transformim total qytetërimor.

Arritja dhe ndryshueshmëria e parametrave historikë dhe qytetërimorë në këtë zonë, mund të sjellë horizonte të reja për të kapërcyer krizat qytetërimore, në kuptimin e përsjirtshmërisë, vetëperceptimit, kuadrit aksiologjik etj. Këto mund të kthehen në një burim dinamik të një aksi të ri qytetërimor pas procesit të transformimit bazuar në gjallërinë sintezore. Në të njëjtën kohë, kjo ndryshueshmëri mund të parandalojë zhvillimin e një bazamenti unik, harmonik dhe të qenësishëm për transformimin qytetërimor. Kjo është dilema e atmosferave sinkretike. Kultura japoneze shintoiste si një pioniere e këtij aksi, tradita ruso/sovjete në Paqësorin Verior, sfondi konfucianist/socialist i popullit kinez si faktori predominant demografik në Paqësorin Perëndimor, versioni indo-malajzian i civilizimit islam në Paqësorin Jugperëndimor, sfondi kolonial euro/kristian i Australisë në Paqësorin Jugor, kultura predominuese amerikane në Paqësorin Lindor, dhe kultura të ndryshme autenike në ishujt të këtij oqeani të pafund, krijojnë, si një shembull interesant të kësaj dileme, një atmosferë të lartë sinkretike.

Për ta sjellë si shembull këtë dilemë, le të diskutojmë çështjen e vetëperceptimit si një pasqyrim bazë të imagjinatës qytetërimore. Burimi magjik prapa dinamizmit ushtarak dhe ekonomik të Japonisë në gjysmën e parë dhe të dytë të këtij shekulli, ishte vetëperceptimi i fortë dhe i parrezistueshëm ose vetëndërgjegjësimit i popullit japonez, që buronte nga e ashtuquajtura ideologji e japonizimit dhe e mrekullisë japoneze, ishte një produkt i një procesi të fortë dinamik i mobilizimit të burimeve njerëzore. Si rezultat, pavarësisht mungesës së Japonisë për lëndën e parë bazë, ajo që në gjëndje të sfidojë burimet e pushtetit ndërkombëtar politik dhe ekonomik. Ky mobilizim i burimeve njerëzore është rezultat i një vetëperceptimi efektiv dhe gjithëpërfshirës. Historia e civilizimit sjell shumë shembuj të

kësaj marrëdhënieje esenciale në mes të dinamizmit dhe burimeve njerëzore në kuptimin e gjallërisë qytetërimore dhe vetëperceptimit. Epokat dinamike të civilizimit indian kishin filluar me anë të mobilizimit të fiseve ariane, të cilat patën një diskriminim specifik të vetëperceptimit. Vazhdimësia e civilizimit kinez përmes epokave, që gjithashtu e garantuar nga një vetëperceptim i tillë specifik. Muri i Madh ishte një mrekulli mbrojtëse, i cili dallonte tokën e njerëzve me këtë vetëperceptim specifik nga të tjerët. Formacioni dhe ekspansioni i llahtarshëm i civilizimit islam në tre kontinente nga Spanja drejt Azisë Qendrore brenda një periudhe të shkurtër kohe, nuk ishte një mrekulli e një force ushtarake, por një mrekulli e një ndërgjegjësimi ontologjik dhe revolucionar të ri, i sjellë nga një vetëperceptim universal i bazuar në besim. Fuqia e rezistencës dhe e mobilizimit të popullit çifut përmes shekujsh, që realizuar vetëm për arsye të fuqisë së vetëperceptimit të tyre. Së fundi civilizimet perëndimore arritën një hegjemoni universale vetëm pas mobilizimit të burimeve të tyre njerëzore si klerikët, biznesmenët dhe ushtarët gjatë epokës së kolonializmit. Esenca e këtij vetëperceptimi është komplet e ndryshme; fisnore, nacionale, rajonale, funksionale, religjioze etj. Qëllimi ynë nuk është të gjejmë një esencë të përbashkët për ta, por të nënvizojmë domosdoshmërinë e një vetëperceptimi të fortë në të mobilizuarit e burimeve njerëzore në mënyrë që të krijojmë një gjallëri qytetërimore.

Mrekullia e Japonisë në këtë shekull si një forcë ushtarake dhe më vonë në fushat ekonomike, u realizua për arsye të një vetëperceptimi të tillë të fortë, dhe kjo krijoi një forcë qendërsynuese në Paqësor. Megjithatë, ky është një vetëperceptim japonez, jo një vetëperceptim i Paqësorit dhe ajo duhet të lidhet direkt me kulturën japoneze dhe sfondin historik të Japonisë. Ka vetëperceptime të tjera në Paqësor,

të cilat janë alternativë dhe ngandonjëherë kundërshtarë ndaj vetëpeceptimit japonez. Problemi afatgjatë i aksit të Paqësorit është të harmonizuarit e këtyre vetëperceptimeve. Megjithatë mund të argumentohet që kishte vetëperceptime alternative dhe kundërshtarë në Evropë në kupimin e ndërgjegjësimeve gjermane, franceze, italiane ose anglo-saksone, para gjallërisë së civilizimit perëndimor pas shekullit të XVII-të. Por nuk duhet të harrohet që të gjithë këto ndajnë të njëjtin sfond të përbashkët historik, religjion, gjuhë dhe kultura të ngjashme. Ndryshueshmëria në Paqësor është shumë më e shtrirë.

Përtej sfidës së ndryshueshmërisë së aksit të Paqësorit, ekziston edhe një sfidë tjetër që vjen nga një drejtim i kundërt, i titulluar globalizimi i konsumizmit, i cili dezintegron të gjithë tipat e vetëperceptimeve autentike. Kultura autentike japoneze që një ndihmesë në institucionalizimin e strukturës kapitaliste në një tokë të huaj. Kjo ishte *samuraiizimi* i luftës ekonomike. Karakteri destruktiv i strukturës kapitaliste, gjithsesi është një kërcënim për këtë dinamizëm të kulturës autentike. Pritej që aksi i Paqësorit do të vazhdonte të provonte përballjen e këtyre drejtimeve opozitare të partikularizimit dhe globalizimit.

Shkurtimisht, Paqësori mundet që në shekujt e ardhshëm të jetë një aks potencial qytetërimor, me atmosferën e vet rinovuese dhe sinkretike, duke siguruar kështu elementët imagjinues, shpirtërorë, religjiozë, filozofikë dhe kulturorë, të nevojshëm për të sfiduar çekuilibrimet etiko-materiale, ekologjike, psiko-ontologjike, të krijuara nga krizat qytetërimore. Në sajë të vështirësisë për të harmonizuar elementët e vet, të cilët janë në një pozicion të pasigurtë për arsye të dy prirjeve opozitare: partikularizmi dhe globalizmi, është shumë herët për të argumentuar që kjo krizë do të tejkalohet në këtë aks.

KAPITULLI IV

Pasojaat politike të transformimit qytetërimor

A. Transformimi qytetërimor dhe rendi botëror

Një nga përkufizimet bazë të modelit modernist në lidhje me politikën ndërkombëtare, është që sistemi modern ndërkombëtar, si një produkt i civilizimit perëndimor, është i pari, ose së paku rendi botëror më i zhvilluar. Megjithëse kjo ide është e përputhshme me idenë e progresit historik të një drejtimi, mund të jetë e vlefshme nga perspektiva e globalizimit në kuptimin gjeografik. Është e pamundur të argumentohet që njerëzve u mungoi intelektualiteti, përsëritshmëria dhe pjekuria politike, për të formuar një rend botëror para sistemit vestfalian, që në mënyrë të supozuar krijoi themelet e sistemit evropian.

Me të vërtetë, ka një marrëdhënie reflektuese në mes rendit botëror dhe një modeli qytetërimor. Secili civilizim përcakton një rend botëror, i cili specifikon marrëdhëniet ndërkomunale dhe ndërshtetërore. Maja historike e civilizimit dominues reflektohet me anë të stabilitetit të këtij rendi botëror si mjete sigurie dhe efikasiteti të nën-sistemit ekonomik. Pushteti dominues politik i aksit qytetërimor, imponon prioritetet e veta aksiologjike dhe praktike si baza e rendit botëror ekzistues. Nga ana tjetër, në fazën e mëvonshme të emergjencës të çekuilibrit të parametrave qytetërimorë të civilizimit dominues, periudha e krizës qy-

tetërimore reflektohet në politikat ndërkombëtare si jostabilitet dhe pasiguri në rendin botëror. Kështu të gjitha transformimet qytetërimore e bëjnë të domosdoshme risisematizimin e rendit botëror në kuptimin e kuadrit të vet aksiologjik, legal dhe institucional

Për shembull, nëse ne e ndjemë imagjinatën e tyre mbi botën përreth, qendra e Mesdheut, *Pax Romana* synonte të ndërtonte një rend botëror për të ri-organizuar marrëdhëniet ndërkomunale, brenda kufijve të perandorisë. Kur ekuilibri i civilizimit romak filloi të tronditej nga një krizë gjithëpërfshirëse qytetërimore, rendi botëror u rivendos nga ky aks, u riformësua totalisht me anën e një imagjinate të Komonuelthit Kristian..

Civilizimi islam i cili lidhi Lindjen dhe Perëndimin në një kuptim intelektual, ekonomik dhe politik, ndërtoi një kuadër të ri të qenësishëm aksiologjik me imagjinatën e një rendi të ri botëror, i cili kishte mbijetuar përmes shekujsh, pavarësisht sulmeve masive nga kryqëzatat dhe mongolët. Aktivitetet ekonomike në rritje nga Kina në Evropë, nga Azia Qendrore në Afrikën e Veriut, nga Afrika Lindore në Indi dhe arkipelagu malajzian u arritën me anë të sigurisë dhe efikasitetit administrativ të këtij rendi botëror. Formimi i një atmosfere të qenësishme shpirtërore nga India në Spanjë, u krijua nga çadra e të njëjtit rend botëror. Sistemi i *milet-it* të *Pax Otomana-s* i cili ishte një sistem dominues ndërkomunal dhe ndërshtetëror në Euro-Azi dhe në Afrikën e Veriut, edhe bile gjatë periudhës së Vestfalisë, nuk ishte një formë primitive e sistemit ndërkombëtar në krahasim me Vestfainë, por pasqyrimi i një imagjinate alternative, e cila garantoj bashkëjetesën e së paku tridhjetë grupeve etnike nga origjina të ndryshme gjuhësh, besimi dhe race, përgjatë shekujve. Ky sistem u përball me një krizë gjatë shekullit të XIX-të, kur filloi të shfaqej sistemi ndërkombëtar i ba-

zuar në imagjinata nacionaliste. Kjo ishte një pasojë politike e zhvendosjes së akseve qytetërimore drejt Evropës, e cila në atë kohë po jetonte në një zonë të gjallërisë qytetërimore.

Kështu, ndryshimi në parametrat qytetërimorë në kuptimin e gjallërisë, krizat dhe transformimi, specifikuan bazat aksiologjike dhe karakteristikat institucionalo-proceduariale të rendit ekzistues botëror. E njëjta mund të jetë e dukshme në evolucionin e rendit botëror perëndimor. Ndryshimi i akseve qytetërimore u pasqyrua në politikën ndërkombëtare në dekadën e parë ose të dytë të mëvonshme.

Ka një marrëdhënie interesante të rastësishme në mes transformimit qytetërimor, rendit botëror ekonomik dhe politik, dhe luftërave të mëdha. Pasojat politike të transformimit qytetërimor në kuptimin e të riformuluarit të rendit botëror ekonomik dhe politik, u legalizuan dhe institucionalizuan pas një lufte, e cila shkatërroi strukturën ndërkombëtare të imagjinatës së vjetër. Transformimet qytetërimore në Evropë pas Rilindjes kanë qenë të orientuara prapa drejt rendit botëror evropian pas një lufte tridhjetëvjeçare, e cila e mbyti Evropën për më shumë se një shekull. Sistemi vestfalian u krijua pas këtyre luftërave si një pasojë e Kërcënimit të Vestafalisë më 1648-tën dhe ishte një përpjekje për të strukturalizuar Evropën në përputhje me forcat e reja dinamike të transformimit qytetërimor. Ajo ndërtoi sistemin komb-shtet si rend të ri botëror me një prirje në strukturat ekonomike; i ashtuquajturit kapitalizmi komercial ose merkantilizmi.

Kongresi i Vjenës më 1815-tën, i cili u zhvillua pas Luftërave Napoleonike në Evropë, riformuloi rendin botëror ekonomik dhe politik në përputhje me domosdoshmëritë e një transformimi qytetërimor të ri, që u fillua nga gjallëria intelektuale e Revolucionit Francez dhe gjallëria

ekonomike e Revolucionit Industrial Britanik. Funksioni-
mi i rendit ekonomik që ishte në përputhje me kërkesat
strukture të kapitalizmit industrial në kuptimin e prurje-
ve të lëndës së parë, dhe rregullimet e tregtisë së lirë për
tregtimin e produktit, u ndërmor nga një sistem i ri politik
në marrëdhëniet ndërkombëtare; sistemi i ekuilibrit të
pushtetit në Evropë dhe kolonializmit në marrëdhëniet
globale. Kolonializmi ishte një rend global botëror i Ev-
ropës, i cili ishte aksi dominues qytetërimor i shekullit të
XIX-të. Megjithatë ndryshimet në ekuilibrimin e pushte-
tit, të përcaktuara nga Kongresi i Vjenës më 1815 u pas-
qyruan menjëherë në rendin botëror. Ky rend botëror
ishte duke funksionuar kryesisht në përputhje me përfiti-
met britanike si shteti ekuilibruer i këtij sistemi të ekuilib-
rimit të fuqisë. Pushtimi i Francës nga pushteti ushtarak i
Gjermanisë së bashkuar, ishte një përpjekje për të ndry-
shuar shpërndarjen e pushtetit në aksin qytetërimor dhe
të riformulonte marrëdhëniet e pushtetit në kuptimin glo-
bal. Përpjekjet e Gjermanisë për të zgjeruar pushtetin e
vet kontinental drejt një fuqie globale botërore nga 1870
deri 1914-tën, ishin një përpjekje për të sinkronizuar
strukturën e shpërndarjes së pushtetit në aksin qytetëri-
mor me rolin global të shtetit-komb individual. Kjo rezul-
toi në luftën më të madhe të historisë deri në atë kohë.
Parandalimi për një përpjekje të tillë u arrit vetëm me
kontributin e fuqive politike nga jashtë aksit qytetërimor.
Fuqitë periferike të shekullit të XIX-të, si ShBA, Amerika
Latine, Australia etj. hynë në skenën e rendit botëror pas
kësaj krize, në akset qytetërimore ekzistuese, të cilat u
shfaqën si një shpërndarëse ndëraksiale fuqie ndaj shka-
llës globale.

Lufta e Parë Botërore sinjalizoi për një rend të ri bo-
tëror në përputhje me një ask të ri qytetërimor të bazuar
në Atlantik. Ky ishte një pasqyrim i natyrshëm i transfor-

mimit qytetërimor të gjallërisë intelektuale dhe ekonomike të Atlantikut të filluar në dy dekadat e fundit të shekullit të XIX-të, dhe të përshpejtuar gjatë çerekut të parë të këtij shekulli. Qendra botërore e financës u zhvendos nga Londra në Nju Jork në vitet 1920-të, ndërkohë që mënyra amerikane e të menduarit filloi të formësonte tendencat intelektuale. Hitleri u përpoq që të riformulonte rendin botëror përreth Evropës Qendrore, por ai ishte i paaftë t'i rezistonte përparimit të aksit dinamik qytetërimor, megjithëse ai arriti të shkatërronte sistemin evropian gjatë dy viteve të para të luftës. Zbarkimi i Normandisë nuk ishte vetëm një përpjekje për të çliruar Evropën, por gjithashtu hapi i parë drejt imponimit të një rendi të ri botëror me anë të një aksi të ri qytetërimor.

Lufta e Dytë Botërore shkatërroi centralizmin e sistemit evropian në marrëdhëniet ndërkombëtare, po ashtu edhe kolonializmin tradicional si një rend global botëror. Kështu, transformimi qytetërimor përreth aksit të ri qytetërimor krijoi një rend të ri botëror, brenda të cilit Evropa ishte krahasueshmërisht e periferizuar nën presionin e ShBA nga Perëndimi dhe Bashkimi Sovjetik nga Lindja. Sistemi bipolar pasqyroi konfigurimin e pushtetit të akseve alternative dinamike dhe zëvendësoi sistemin e mëparshëm të ekuilibrit të pushtetit në Evropë, ndërkohë Kombet e Bashkuara krijuan një pseudobarazi në marrëdhëniet ndërkombëtare të rendit të ri botëror, si një zëvendësuese e strukturës tepër diskriminuese të kolonializmit. Një rend i tillë politik ishte i qenësishëm me imagjinatën e re ekonomike të multinacionalizmit dhe globalizimit të mekanizmave kapitalistë dhe kulturës së konsumizmit. Hegjemonia amerikane mbi aksin atlantik bazuar mbi këtë sistem ndërkombëtar, ka qenë mbështetur nga ekonomia politike e organizatave ndërkombëtare, si Fondi Monetar Ndërkombëtar, Banka Botërore dhe GATT-i.

Sfida sovjetike nuk mund të mbijetonte si një ekonomi politike alternative në saje të dështimit të saj për të adaptuar këtë mentalitet ekonomik ndërshtetëror, i cili ka përshpejtuar globalizimin e mekanizmave dhe strukturave ekonomike.

Sot ne jemi në pragun e një procesi të ri për të riformuluar rendin botëror në kuptimin ekonomik dhe politik. Forcat ekonomike pas këtij riformulimi hynë në skenë brenda dy dekadave të fundit. Në saje të këtyre të fundit strukturat bipolare parandaluan reflektimin e këtyre zhvendosjeve mbi strukturat politike ndërkombëtare. Ekspierenca historike na tregon që pasqyrimi i një transformimi qytetërimor mbi strukturat ndërkombëtare si një rend i ri botëror, ndodh vetëm pas një lufte, e cila shkatërron parametrat e rendit të mëparshëm. Lufta e Gjirit ishte një prolog për një luftë të tillë. Ngjashmërisht zbarkimet e llahtarshme në Gji, jo vetëm që ndihmuan në çlirimin e Kuvajtit, por gjithashtu edhe në riformulimin e një *rendi të ri botëror* për të zëvendësuar strukturën bipolare, e cila dështoi në të pasqyruarit e shpërndarjes reale të pushtetit ekonomik dhe politik. Megjithatë duke e krahasuar me zbarkimin e Normandisë, i cili shënoi lindjen e një aksi qytetërimor të ri dhe dinamik, zbarkimi ushtarak në Luftën e Gjirit duket që është një riformulim mbrojtës i rendit botëror thjesht për të ruajtur *status-quo*-në nën udhëheqjen e aksit atlantik.

Kështu, Lufta e Gjirit nuk ishte thjesht një krizë rajonale në mes dy vendeve muslimane. Për më tepër, që nga fillimi i saj, ajo u provokua nga fuqitë e mëdha në mënyrë që të riformulojë rendin botëror. Për të interpretuar Luftën e Gjirit si një tregues i ndryshimeve rrënjësore në sistemin ndërkombëtar, duhet të ekzaminohen me kujdes zhvillimet politike në vitet '60 dhe '70-të, si lëvizja e integ-

rimin në Evropë, bumi ekonomik në Pacifik, dinamizmi në Botën Muslimane dhe dizintegrimi i bllokut socialist.

Shtetet e Bashkuara luajnë një rol kritik në riformulimin e rendit botëror pas Luftës së Gjirit. Nëse politikëbërësit e Shteteve të Bashkuara vazhdojnë të insistojnë në mbrojtjen e rolit qendror të aksit atlantik, më shumë sesa të pasqyrojnë fuqitë proporcionale të akteve të tjera në raport me rendin botëror përmes negociatave paqësore dhe në të vendosurit e një rendi ndërkombëtar më të barabartë dhe të drejtë në vend të pseudobarazisë së Kombeve të Bashkuara, luftëra të tjera të kufizuara ose të zgjeruara, mund të ndodhin. Pra mund të shihet që transformimi qytetërimor është një proces dinamik që imponon reflektim politik në rendin botëror.

B. Faza të mundshme të formimit të një rendi të ri botëror

Shpejtësia e ndryshimeve në marrëdhëniet ndërkombëtare pas politikës së re të jashtme të Gorbaçovit, krijoi shumë dyzime në sistemin ndërkombëtar dhe strukturat e tij të ardhshme. Pas fundit të Luftës së Ftohtë disa interpretime optimistiko-idealiste, deklaruan fundin e tensionit në marrëdhëniet ndërkombëtare. Klarku (1989:6) e quajti këtë qasje një panoramë “liberale” të marrëdhënieve ndërkombëtare, që nënkupton se “modernizmi është objektivi, ne studiojmë historinë për të kuptuar shpalosjen progresive të pamjes së brendshme brenda vetë procesit historik.” Referimet e tij nga libri i Kohn-it, i shkruar pikërisht para vendosjes së sistemit ndërkombëtar pas lufte, është një shembull iluminant i kësaj qasjeje:

“Njerëzit e lirë të Tokës janë sot në një situatë, në të cilën nuk ka mbijetesë për ta përveçse si Kombe të Bashkuara. Situata-krizë është rezultat i zhvillimit historik të dinamizmit të forcave të demokracisë, të teknologjisë industriale dhe nacionalizmit, të cilët në mbështetje reciproke dhe konflikte, kanë formësuar sfondin, jashtë të cilit kriza u zgjerua. Por në strukturën e tyre historike, zgjidhja e mundshme e krizës është e çorientuar. Demokracia, teknologjia, nacionalizmi, të gjitha orientojnë drejt harmonizimit në Kombet e Bashkuara.” (Kohn 1942). Problemi i efikasitetit dhe objektivitetit në procesin e interpretimit politik të Kombeve të Bashkuara në sistemin ndërkombëtar pas lufte, tregon se kjo prirje mund të dështojë, sepse e ardhmja optimiste e saj është bazuar në idenë e modernizmit, i cili vetë është në një krizë, si një imagjinatë e nevojshme për të justifikuar ekzistencën e strukturës së pushtetit politik. Sot ne kemi nevojë për një bazament të ri aksiologjik për sistemin kolektiv të sigurisë të Kombeve të Bashkuara, i cili është i mënjanuar nga imponimet e realitetit të bipolarizmit.

Vizioni konservator alternativ mbi futurizmin optimist të modernizmit, nënkupton që tiparet karakteristike të jetës politike ndërkombëtare, janë të njëjta tani ashtu siç ato qenë shekuj më parë, duke theksuar dimensionin e konstantes kundër dimensionit të progresit. (Clark, 1989:7). Optimizmi futuristik i Fukujamës në idenë e tij mbi *Fundin e historisë* dhe analiza e Kenedit (1988) për arsyet e lindjes dhe rënies së fuqive të mëdha, mund të prahen si dy shembuj të qartë të këtyre prirjeve, të cilat kanë një marrëdhënie dileme. Optimizmi futuristik mund të ofrojë disa vizione për kuadrin aksiologjik dhe institucional të një rendi botëror të ardhshëm, megjithëse ai mund të dështojë në të treguarit e strukturës reale të pushtetit prapa skenave. Prirja realiste konservatore, siguron një

mënyrë më të qenësishme analize, pavarësisht në të mosynuarit e prezantimit të një kuadri aksiologjik vlerash për vendosjen e një rendi të ri botëror, në saje të përkufizimit që rendi mund të mbahet vetëm, duke respektuar marrëdhëniet ndërkombëtare brenda kontekstit të qëndrueshmërisë së jetës politike ndërkombëtare.

Fazat e mundshme për formimin e një Rendi të Ri Ndërkombëtar, mund të analizohen në katër faza:

Faza 1: Ombrella monopoliste e shteteve të bashkuara

Pasoja imediate e shkatërrimit të sistemit bipolar, është roli monopolizues i Shteteve të Bashkuara në politikën ndërkombëtare. Periferizimi i politikës të dytë, u jep Shteteve të Bashkuara një arenë të lirë për manovrat e domosdoshme për të zbatuar prioritetet e veta në politikën e jashtme. Ndërhyrja direkte e ShBA në Panama dhe ndërhyrja direkte në Kolumbi dhe Nikaragua në 1989-tën, qenë treguesit e parë të kësaj faze dhe treguan tendencën e ombrellës monopolistike të Shteteve të Bashkuara për të drejtuar çështjet ndërkombëtare, duke mobilizuar fuqitë kryesore dhe sistemet e sigurisë kolektive. Vendimet e Kombeve të Bashkuara u zbatuan forcërisht dhe me efikasitet gjatë kësaj krize si rezultat i kësaj ombelle monopolistike.

Kjo ombrellë monopolizuese ka avantazhe dhe disavantazhe, e parë nga perspektiva e politikës së ShBA. Avantazhet bazë janë: 1 – aftësia për të zbatuar vendime të politikës së jashtme dhe të realizojë synime taktike dhe strategjike; 2 – drejtimi i organizatave ndërkombëtare dhe gjithëkombëtare për të justifikuar politikën kombëtare; 3 - të pasurit prioritet në procesin e riformulimit të rendit botëror; 4 - konsolidimi i aleancave të veta nën ombrellën

monopolistike; 5 - kontrolli i qendrave të mundshme alternative të pushtetit, të cilat në terma afatgjatë mund të krijojnë një zhvendosje në aksin qytetërimor. Dizavantazhet bazë janë: 1 – Tendenca drejt një rritjeje të barrës ekonomike, në saje të përdorimit të këtyre avantazheve të ombrellës monopolizuese; 2 - rritja e kundërshtive ndaj politikës së ShBA, në mënyrë të veçantë gjatë krizave rajonale, për arsye se politika e saj mund të fajësohet nga të dy palët në konflikt, të cilat mund të arrijnë në përfundimin që ShBA mund ta zgjidhin konfliktin në përfitim të tyre; 3 - mungesa e një poli kundërshtar mund të parandalojë justifikimin e disave prej politikave të saja, për arsye të ekzistencës së kërcënimit që mund të lehtësojë manipulimin e opinionit publik kombëtar dhe ndërkombëtar.

Synimet taktike të fuqive të tjera të mëdha gjatë kësaj faze mund të përmbledhen si më poshtë. Bashkimi Sovjetik u përpoq që të riorganizonte strukturat e veta të brendshme dhe të rrisë kapacitetin e vet manovrues në marrëdhëniet ndërkombëtare me anë të një imagjinate paqësore, e cila ka degraduar tepër pas pushtimit të Afganistanit. Një nga synimet bazë të ndryshimeve rrënjësore të Gorbaçovit në politikën e jashtme ishte që të sinkronizonte pushtetin ekonomik dhe përgjegjësinë ndërkombëtare të Bashkimit Sovjetik. Çështja bazë e politikëbërësve sovjetikë në këtë pikë ishte të devijonte fondet ekonomike të kursyera si pasojë e rolit të tyre në rënie, në çështjet ndërkombëtare, drejt restaurimit të ekonomisë. Në të njëjtën kohë një imazh i ri sovjetik, në Përrëndim ndihmoi në të joshurit e mbështetjeve financiare. Dilema bazë e politikës sovjetike gjatë kësaj faze, ishin konfliktet dhe jostabiliteti që ndodhën si pasojë e procesit të demokratizimit, të cilat parandaluan këto qëllime takt-

ike që të realizoheshin. Rusia, pasardhësja e traditës së politikës së jashtme sovjetike, trashëgoi këtë problem.

Gjermania si figura qendrore e aksit neo-traditionalist të Evropës, gjithashtu është përpjekur të kompletojë unifikimin e vet gjatë kësaj faze, jo vetëm në kuptimin ligjor por edhe në atë social, ekonomik dhe intelektual. Të riformulojë rendin botëror është një synim i parakohshëm për Gjermaninë, sepse në interesin e Gjermanisë ky formulim duhet bërë në terma mesatarë, dhe së fundi pas reflektimit të fuqisë ekonomike të Gjermanisë në marrëdhëniet ndërkombëtare e cila do të siguronte me tepër infrastruktura të vërteta për një *Weltpolitik*. Britania ka vazhduar të ndjekë politikën e ShBA, në një përpjekje për të përforcuar rolin e vet si një lidhje në mes të aksit Atlantik dhe atij Evropian. Franca gjithashtu synon të zhvillojë një politikë të jashtme shumëdimensionale për të përforcuar pozitën e vet në Evropë si i vetmi vend kontinental i Evropës në Këshillin e Sigurimit dhe si shtëpia e vlerave evropiane që krijuan Revolucionin Francez. Kjo politikë shumëdimensionale është e bazuar mbi një dilemë, me të cilën Franca përballlet, në mes ShBA dhe Gjermanisë. Hartuesit e politikës së jashtme franceze, kanë nevojë për fuqinë ekonomike të Gjermanisë për të konsoliduar një aks të ri të Evropës, brenda të cilit Franca do të marrë leadershipin politik, ndërsa në të njëjtën kohë, ato dëshirojnë që të ndihet ombrella e sigurisë e ShBA për të ekuilibruar fuqinë në rritje të Gjermanisë. Pozicioni i Japonisë është i ngjashëm me atë të Gjermanisë në kuptimin e një riformulimi të shtyrë të rendit botëror deri në një pasqyrim të fuqisë së vet ekonomike në marrëdhëniet ndërkombëtare. Ata janë të ndërgjegjshëm që dimensionin më të rëndësishëm dhe sensibil i marrëdhënieve ndërkombëtare është ndikimi ekonomik mbi rendin ekonomik ndërkombëtar.

Kriza e Gjirit u kthye në një lakmi për synimet taktike të fuqive të mëdha gjatë kësaj faze. ShBA manipuluan organizatat politike ndërkombëtare në mënyrë shumë efektive për të treguar rolin e tyre dominues në fazën e marrëdhënieve ndërkombëtare. Në të njëjtën kohë, ato përdorën politikën agresive të Sadamit për të justifikuar riformulimin e rendit botëror, duke u përqendruar rreth aksit atlantik, sepse ato dëshironin shpejt të krijonin këtë rend të ri botëror para çdo zhvendosjeje në akset qytetërimore. Kontrolli amerikan mbi burimet e naftës, mbi ekonominë gjermane dhe japoneze, është një mjet domethënës, me anë të të cilit ombrella monopolistike e ShBA në marrëdhëniet ndërkombëtare, është e garantuar. Nga ana tjetër, duke e shpërndarë në mënyrë efektive barrën ekonomike të kësaj krize, fuqive të tjera të mëdha, ShBA kapërcyen një disavantazh të rëndësishëm i të qenët një fuqi monopolizuese në sistemin ndërkombëtar. Ato identifikuan imazhin e Sadamit me atë të Hitlerit dhe Stalinit dhe duke bërë kështu, mobilizuan opinionin publik për synimin e të përcaktuarit të objektivave ndërkombëtarë për të kapërcyer çdo disavantazh tjetër të krijuar nga imazhi i fundit i konfliktit në sistemin bipolar.

Bashkimi Sovjetik mbështeti rezolutat e Kombeve të Bashkuara, por në të njëjtën kohë përforcoi një imazh të ri paqësor, duke u përpjekur për të hartuar një plan paqeje pikërisht para luftës në terren. Gjermania ishte më pak entuziaste rreth Luftës së Gjirit, sepse autoritetet politike në Gjermani qenë hezituese në lidhje me një rend të ri botëror, i cili mund të parandalonte pasqyrimin e vërtetë të fuqisë së Gjermanisë në sistemin ndërkombëtar. Në të njëjtën kohë Gjermania, duke qënë i vetmi vend perëndimor pa një eksperiencë kolonialiste në Lindjen e Mesme, dëshironte ta përdorte këtë imazh simpatik gjatë fazës në të cilën ajo do të përpiqej të transformonte politikën kon-

continentale në një *Weltpolitik*. Mbështja strikte e Britanisë për operacionet e ShBA ishte një kërkim për të zbuluar një rol neokolonialist në Lindjen e Mesme nën ombrellën monopolizuese të ShBA. Politika shumëdimensionale franceze ishte shumë e qartë gjatë Luftës së Gjirit. Përpjekjet e Miteranit për një zgjidhje paqësore pikërisht para luftës, ishin shumë të dyshimta bile edhe për vetë ShBA, por pas fillimit të luftës, ai u përpoq për t'i dhënë një imazh Francës si një nga anëtarët më aktivë të Fuqive Aleate, dhe kështu deshi të luante një rol të rëndësishëm në negociatat pas luftës për të specifikuar të ardhmen e rajonit.

Faza 2: Shfaqja e forcave reale në Evropë dhe Azi

Një nga karakteristikat bazë të sistemit ndërkombëtar të pasluftës, është shfaqja e bipolaritetit mbi forcat reale të cilat janë elementë të vegjël krahasuar me superfuqitë. Dimensionet ideologjike dhe praktike të bipolarizmit patën krijuar pseudofronte në të dy polet, të cilat ruajnë ndryshueshmëri historike, kulturore, politike dhe ekonomike, në mes të elementëve të secilit pol. Këto pseudofronte mund të shpjegohen me anë të paradoksit gjermano-jemenit. Jemeni i Jugut si një shtet totalitar socialist me strukturë ekonomike dhe politike fisnore u radhit me Gjermaninë Lindore, pavarësisht strukturës tërësisht të ndryshme kulturore, ekonomike dhe politike, ndërkonë që Gjermania Perëndimore dhe Jemeni i Veriut qenë radhitur në anën tjetër. Këto rreshtime qenë kundër të dyjave, si ideologjisë socialiste dhe pragmatizmit kapitalist, por qenë të diktuar nga kushte të detyrueshme të strukturës bipolare të Luftës së Ftohtë dhe qenë pranuar si një shembull i dhënë në marrëdhëniet ndërkombëtare.

Rënia e socializmit shpërbëri themelet ideologjike të strukturës bipolare dhe në këtë fazë, forcat reale në Evropë dhe Azi hynë në arenën dinamike të sistemit ndërkombëtar të bazuar në një “balancë fuqie” të pashpallur. Tërheqjet e kundërta në mes të fraksionizmit etnik dhe unitetit kombëtar, në mes nacionalizmit dhe internacionalizmit dhe në mes të separatizmit dhe integritit, në mënyrë të veçantë në Evropën Lindore dhe në republikat aziatike të Bashkimit Sovjetik, patën krijuar shumë paqartësi në marrëdhëniet ndërkombëtare. Tri zonat më të ndjeshme në Euro-Azi gjatë kësaj faze janë Gadishulli Ballkanik, Republikat e Kaukazit dhe Azia Qendrore.

Ekspansioni i tregut evropian dhe tentativat e vazhdueshme nga kongrese dhe konferenca të ndryshme për të formuar Shtëpinë Evropiane të bashkuar, prodhuan një atmosferë psikologjike tejet emocionale, që në pjesën më të madhe injoron këto paqartësi. Nuk duhet të harrohet se ngjashmërisht Lindja e Mesme, Evropa Lindore nuk shijuan paqe afatgjatë pas rënies së Perandorisë Osmane, e cila kishte vendosur një rend botëror krejt të ndryshëm bazuar në *milet*-sistemin pluralist. Ky rend u shkatërrua nga lëvizjet nacionaliste pas dominimit të sistemit të kombeve-shtet si një rend botëror alternativ. Faza politike e ballkanizimit dhe shprehja e saj e dizintegritit politik, u konceptua për arsye të prirjes për dizintegrim etnik në këtë pjesë të Evropës. Për më tepër sektarizmi tejet i segmentarizuar dhe etnicizmi në këtë rajon në fillimet e këtij shekulli u bënë *raison d'être* për një luftë botërore.

Tre identitete alternative janë duke konkurruar në Evropën Lindore sot; të ashtuquajturat identitetet historiko-etnike, identiteti territorialo-nacionalist i dhënë nga marrëveshjet e pasluftës dhe identiteti futuristo-optimist i të qenët evropian. Imazhet konfliktuale të këtyre identiteteve mund të shihen pothuaj në të gjitha vendet e rajonit,

por ish-Jugosllavia në mënyrë të veçantë paraqet një rast tipik për t'u studiuar.

Kështu, kriza në ish Jugosllavinë si njësia territoriale më e ndjeshme në lidhje me ndikimin politik të këtyre identiteteve, u bë treguesi i kësaj faze. Identitetet religjioze ortodokse, katolike dhe muslimane dhe identitetet serbe, kroate, sllovene, shqiptare, boshnjake si një kulturë reale entitetesh shkatërruan bazat e kësaj njësie politike artificiale, që qenë stabilizuar nën ombrellën e fshehtë të bipolaritetit. Pastrimi etnik në Bosnjë shënoi fundin e ëndrrës optimiste të teorisë së mbarimit të Fukujamës. Çekuilibrimet etnike dhe kriza e civilizimit perëndimor dolën në dritë në epokën e pas-Bosnjës.

Treguesi i menjëhershëm i rishfaqjes së forcave reale politike në këtë rajon, është mobilizimi politik i bazuar në identitetet historiko-etnike që mund të ndikojnë të dyja, stabilitetin e brendshëm të secilit vend dhe marrëdhëniet ndërkombëtare politike në këtë rajon. Ky tregues filloi të shfaqej në konflikte etnike në mes vendeve fqinje, si në mes Rumanisë dhe Hungarisë, Turqisë dhe Bullgarisë, Bashkimit Sovjetik dhe Rumanisë, Serbisë dhe vendeve fqinje me të, Shqipërisë dhe Greqisë, Turqisë dhe Greqisë. Deri në krizën e Bosnjës ato udhëhiqeshin nga transformimet në çështjet e brendshme të këtyre vendeve. Dilema e elitës politike të këtyre vendeve, është duke përbushur pretendimet e minoriteteve në lidhje me identitetin e tyre historiko-etnik pa shkatërruar identitetin nacional-territorial, të cilat ishin nënjësi të strukturës bipolare. Dilema ka qenë shumë më e komplikuar kur fuqitë e mëdha kishin për qëllim të përdornin këto identitete konfliktuale për përfitimet e tyre brenda strukturës së ekuilibrit të fuqisë. Situata në këtë rajon është e ngjashme me situatën gjatë fundit të shekullit të XIX-të, kur fuqitë e mëdha luftuan brenda sistemit të ekuilibrit

të pushtetit në mënyrë që të dominonin rajonin; rezultati ishte një luftë botërore.

I vetmi ndryshim themelor në mes këtyre dy periudhave është tendenca dominuese e integritit në Evropën Perëndimore dhe në këtë ka një shpresë për elitat politike të këtyre shoqërive multietnike për të eliminuar këto vështirësi nën një kategori më të lartë të internacionalizmit. Akoma kjo shpresë nuk mund të realizohet në një afat të shkurtër për shkak të vështirësive që vendet e Evropës Perëndimore hasin në zgjerimin e Komunitetit Evropian në të gjithë Evropën Lindore. Kjo ngjan se nuk do të ndodhë brenda dy ose tre dekadave të ardhshme në sajë të ndryshueshmërive strukturore, politike dhe ekonomike, të cilat mund të kërcënojnë bile edhe stabilitetin e brendshëm të Komunitetit Evropian, pavarësisht prioritetëve që disa vende si Hungaria dhe Çekosllovakia mund të kenë brenda këtij konteksti. Masakrat dhe pastrimet etnike në Bosnjë-Hercegovinë, kanë provuar që sloganet optimiste të vlerave evropiane, nuk kanë ndonjë ndikim të vërtetë për të zgjidhur një krizë, e cila buron nga forcat reale të sfondit historik.

Kështu sistemi i shteteve-kombe është duke u përballur me dy sfida të rëndësishme në Evropë që vijnë nga dy drejtime; i ashtuquajtur i internacionalizmi në Evropën Perëndimore, i cili po përpiqet të zhvendosë aksin qytetërimor drejt Evropës; dhe fraksioni neo-nacionalist në Evropën Lindore, i cili po kërcënon nacionalizmin territorial. Një proces dinamik do të specifikojë të ardhmen e Evropës. Çështja thelbësore e këtij procesi dinamik është, nëse zgjerimi i Evropës do të zgjidhë problemin e identitetit në Evropën Lindore duke krijuar një aks qytetërimor të unifikuar, apo nëse vakuumi politik dhe ekonomik në Evropën Lindore do të krijojë konflikte në mes fuqive kryesore të Evropës Perëndimore që do ta mbushin këtë

vakuum, duke bërë kështu të ndikojnë negativisht lëvizjen e integritit në Evropë. Institucionet religjioze, në mënyrë të veçantë Vatikani i cili u bë më i orientuar në çështjet e kësaj bote pas përpjekjeve transformuese për të siguruar një zgjidhje për krizat qytetërore, mund të rrisë rolin e vet në Evropë si agjent ndërmjetësues në këto tendenca konfliktuale. Insistimi i Papës për bashkimin e Evropës në fjalimet e veta, shfrytëzon çdo rast për të përforcuar imagjinatën e misionit të Kishës si çimentimi shpirtëror për unifikimin e Evropës. Fleksibilitetet diplomatike dhe ekonomike të aktorëve politikë në Evropë do të specifikojë drejtimin e këtyre tendencave

Ky fraksion neo-nacionalist si një rrjedhojë e shpërbërjes së trashëgimisë së Luftës së Ftohtë mund të krijojë konflikte domethënëse në Republikat Aziatike të ish Bashkimit Sovjetik. Kaukazi i cili është i ngjashëm me Gadi-shullin Ballkanik nga perspektiva e ndryshueshmërisë etnike, është një rajon tjetër i ndjeshëm. Situata në Azinë Qendrore është paksa më ndryshe parë nga perspektiva fraksioniste. Problemi i shoqërive në Azinë Qendrore nuk është në risajimin e identiteteve etnike, po në të formuarit e një kategorie më të lartë të identitetit. Kjo për arsye se uzbekët, kazakët, turkmenët, kirgizët të cilët ndajnë të njëjtën origjinë kulturore, fetare dhe gjuhësore dhe se këto ngjashmëri mund të ndihmojnë për të eliminuar këto nën-identitete të inkurajuara nga liderët sovjetikë, qëllimi i të cilëve ishte të segmentarizonin rajonin dhe të parandalonin një bazë të përbashkët, e cila mund të kundërshtonte kulturën revolucionare socialiste. Një demokratizim i vërtetë në këtë rajon mund të sigurojë mundësi të reja për këto komunitete për të formuar një kategori më të lartë të identitetit dhe një shoqëri më shumë të integruar.

Rishfaqja e forcave reale politike në këtë fazë, gjithashtu duket se ndikon rajonin e Paqësorit pozitivisht.

Problemet dualiste në mes vendeve në këtë rajon, të cilat qenë krijuar nga bipolarizmi strikt i sistemit ndërkombëtar të pasluftës, në mënyrë të veçantë në Indo-Kinë, mund të eleminohen në këtë fazë. Një zhvlerësim i trashigimisë së strukturës së sistemit bipolar, mund të përshpejtojë procesin e unifikimit në Kore dhe procesin e integritetit në mes Kinës, Hong-Kongut dhe Tajvanit, paralel me procesin e demokratizimit në Kinë dhe me procesin e uljes së tensionit ushtarak dhe politik në Indo-Kinë. Këto zhvillime do të ndihmonin në procesin e pasqyrimin të pushtetit ekonomik në Paqësor drejt politikës ndërkombëtare, po ashtu do të ndihmonin të zgjidhnin konfliktin ndërrajonal të pushtetit, në mënyrë të veçantë në mes Japonisë, Kinës dhe Koresë. Kështu një marrëdhënie dileme në mes të globalizmit, rajonalizmit dhe fraksionizmit neo-nacionalist në rajon, do të ekzistojë në këtë fazë ngjashmërisht me Evropën, megjithëse ajo do të jetë më pak dinamike dhe më pak e stabilizuar krahasuar me Evropën.

Faza 3: Formimi i sistemit të ekuilibrit të pushtetit

Shfaqja e forcave reale në politikën ndërkombëtare, mund të transformojë sistemin bipolar ndërkombëtar në një sistem të ekuilibrit të pushtetit, megjithëse kjo do të bëjë të domosdoshme manovra të mëtejshme diplomatike më fleksibile dhe dinamike. Sistemi bipolar ishte i bazuar në një diferencim në mes të superfuqive dhe fuqive të mëdha dhe nevojës së tyre për të vepruar në kooperim me një nga superfuqitë. Kjo domosdoshmëri ngushtoi hapësirën e manovrave diplomatike të fuqive të mëdha, po ashtu edhe të superfuqive për arsye se ato do të përcaktounin politikën e tyre në përputhje me veprimet e mundsh-

me të superfuqive të tjera. Preferencat ideologjike gjithashtu drejtuan dhe kufizuan alternativat diplomatike dhe ushtarake të aktorëve të sistemit ndërkombëtar. Formimi i një ekuilibri të ri të sistemit të pushtetit do të pasurojë alternativat bile edhe të fuqive rajonale dhe të shteteve të vogla.

Veçantia e këtij sistemi ekuilibrimi pushteti krahasuar me shembujt historikë të sistemit të ekuilibrimit të pushtetit p.sh. pas Kongresit të Vjenës më 1815–tën, është që ajo do të ndodhte paralel me përpjekjet integruese në të gjithë botën dhe ajo do të funksiononte së bashku me një mekanizëm kolektiv sigurie. Natyra diplomatike e këtij sistemi të ekuilibrimit të pushtetit do të jetë më e dukshme gjatë procesit të negociatave në organizatat shumëkombëshe dhe rajonale. Efektiviteti i këtij mekanizmi të sigurisë kolektive të Kombeve të Bashkuara gjatë periudhës së formimit të kësaj faze do specifikojë mekanizmin e kontrollit të sistemit të ekuilibrimit të pushtetit. Nëse konfigurimet e pushtetit në Kombet e Bashkuara i përshtaten zhvendosjes së shpërndarësve të vërtetë të pushtetit në sistemin e ekuilibrimit të pushtetit, sistemi kolektiv i sigurisë mund ta përforcjë rolin e vet në sistemin ndërkombëtar dhe kjo mund të krijojë një tendencë zhvendosjeje nga ekuilibrimi i pushtetit drejt një sistemi kolektiv sigurie. Përndryshe, nëse strukturat legale të rregullimeve kolektive të sigurisë, pasqyrojnë kushtet e pasluftës dhe parandalojnë zhvendosje reale të pushtetit, sistemi kolektiv i sigurisë do të ketë thjesht një rol simbolik këshillimor, ku do t'i mungojë aftësia për të drejtuar dhe riekuilibruar sistemin ndërkombëtar. Këkesat gjatë krizës së Gjirit për të rritur numrin e përhershëm të anëtarëve të Këshillit të Sigurimit, qenë pasojë e një procesi evolutiv të një pushteti të ri të balancuar. Në një konferencë të Ndërkombëtares Socialiste, menjëherë pas sulmeve ushtarake

nga ana e ShBA kundër Irakut (9 mars 1991), W. Brandt, president i kësaj organizate, theksoi domosdoshmërinë: “për një përfaqësim më të balancuar rajonal në Këshillin e Sigurimit dhe në forume të tjera.”

Karakterit dinamik i sistemit të ekuilibrit të pushtetit siguron një atmosferë të përshtatshme politike për manovra diplomatike, të cilat mund të krijojnë aleanca afatshkurtra dhe kundëraleanca, të bazuara mbi çështjen në fjalë, sesa bazuar mbi principet ideologjike. Akoma, disa prioritete të rëndësishme politike të aktorëve kryesorë në marrëdhëniet ndërkombëtare, mund të nënvizohen si ushqyese të këtyre marrëdhënieve dinamike. Prioriteti i përgjithshëm i këtyre manovrave politike është direkt i lidhur me kontrollin e aksit qytetërimor të ardhshëm. Nuk duhet të harrohet që formimi i akseve të reja qytetërimore në Evropë dhe transformimi drejt një aksi me bazë Atlantikun, ndodhën pas rënies së sistemit westfalian të ekuilibrit të fuqisë në fillimet e këtij shekulli.

Synimi kryesor i ShBA si fuqia kryesore në këtë sistem të ekuilibrit të pushtetit, është ruajtja e aksit atlantik si aksi i ri qytetërimor për të kontrolluar dhe dominuar direkt rendin botëror. Politika e ShBA mund të varret nga tri prioritete bazë në këtë fazë: 1 – konsolidimi i Aksit të Atlantikut duke përforcuar lidhjet e veta ekonomike, politike në të dyja si në Amerikën e Veriut si bërthama e këtij aksi, dhe në Amerikën e Jugut si periferia e varur e saj; 2 - manipulimi i strukturave të brendshme të akseve alternative qytetërimore, duke kontrolluar tiparet dinamike të sistemit të ekuilibrit të fuqisë, dhe duke bërë kështu, aftëson ShBA për të marrë rolin e shtetit arbitër. 3 – vendosja e mekanizmit të sigurisë dhe aleancave rajonale në rajone të tjera të botës, të cilat janë direkt të varura nga aksi atlantik.

Treguesi i synimit të parë strategjik, është i qartë në politikën e jashtme të ShBA brenda këtyre pak viteve të fundit. Formimi i NAFTA-s tregon një Amerikë të Veriut të unifikuar, e aftë për të sfiduar një Evropë të bashkuar. Ndikimi në rritje i ShBA mbi Amerikën Qendrore pas ndërhyrjeve direkte dhe indirekte në Panama dhe Nikaragua, mund të krijojë një zgjerim të këtij unifikimi drejt Jugut. Amerika Latine do të luajë një rol kritik gjatë kësaj periudhe, sepse sfondi i asaj spanjoll dhe katolik mund të krijojë një qasje drejt Evropës, me gjithë strukturën e tanishme politike që është në përgjithësi më afër Shteteve të Bashkuara.

Prioriteti i dytë strategjik i politikës së ShBA është një vazhdimësi e strukturës monopoliste të tyre në fazën e parë e cila përforcon rolin e ShBA si një shtet "arbitër". Çdo ndryshim në politikën e Shteteve të Bashkuara lidhur me marrëdhëniet e fuqive evropiane dhe Bashkimit Sovjetik pas reformave të Gorbaçovit, është një pasojë e natyrlshme e këtij fenomeni. Sot rehabilitimi i Ruisë në një forcë e cila mund të ekuilibrojë pushtetin në mes të Gjermanisë në Evropë dhe Japonisë në Paqësor, mund të jetë e preferueshme për politikën e Shteteve të Bashkuara, për arsye se një Rusi e dobët mund të krijojë vakuume të reja për zonën ekonomike gjermane të interesit në Perëndim dhe Japonisë në Lindje. Megjithatë Shtetet Bashkuara janë të gatshme për të pranuar Rusinë si anëtarin e tetë të G-7-tës. Nga ana tjetër, politikëbërësit e ShBA do të mbështesin rritjen e rolit të Britanisë në politikën ndërkombëtare në mënyrë që të zgjerojnë aksin atlantik drejt Atlantikut Lindor dhe të manipulojnë marrëdhëniet e pushtetit në Komunitetin Evropian.

Një prioritet i tretë strategjik është themelor për planet e ardhshme politike të Shteteve të Bashkuara, sepse do të ristrukturojë supremacinë monopolistike të ShBA

gjatë fazës së ekuilibrit të pushtetit. Ato rajone që prodhojnë lëndë të parë, për shembull Lindja e Mesme, do të kenë prioritet në të formuarit e mekanizmave të sigurisë rajonale, për arsye se një supremaci e tillë direkte amerikane në këto rajone do të sigurojë supremaci taktike ekonomike dhe politike mbi fuqitë e mëdha.

Novaja filozofija vneshnej politiki (Filozofia e re e politikës së jashtme) e sovjetikëve ndryshoi elementët klasikë të modelit socialist në lidhje me marrëdhëniet ndërkombëtare¹⁵. Gorbaçovi e kuptoi se kjo paradigmë e vjetër e mbështetur në ideologji, ngushtonte mundësitë e politikës së jashtme të Bashkimit Sovjetik dhe rezultonte në një përdorim joproduktiv të fondeve ekonomike për të ruajtur frontet ndërkombëtare mbi bazën e luftës ideologjike. Kjo filozofi e re e politikës së jashtme së bashku me rigjallërimin e trashëgimisë historike të Rusisë, hapën një epokë shumëdimensionale për hartuesit e

¹⁵ Kubalkova dhe Cruickshank (1980:199-201) kanë specifikuar tetë pika të kësaj paradigme: "1 - bota është kryesisht jokoaktive, duke rirforuar besimin për të krijuar mundësinë e arritjes së një të kuptuari të politikës botërore. Një të kuptuar i tillë bëhet i mundshëm vetëm kur ligjet dialektike që kontrollojnë botën, zbulohen. 2 - ka një ndërlidhje në mes dhe përmes të gjitha udollive ndërkombëtare; 3 - ka një varësi absolute të politikës së jashtme ndaj strukturave të brendshme, që çojnë drejt një mohimi të nocionit që të gjitha shtetet janë direkt të krahasueshme si aktorë "neutralë"; 4 - aktorët kryesorë nuk janë domosdoshmërisht koicidues me shtetet dhe ka një postulat në vend të trekëndshmërisë së sistemit socio-ekonomik (kapitalist, socialist dhe botës së tretë). 5 - ekziston dihotomia bazë e botës (kapitaliste dhe socialiste) dhe supozimi i paevitueshmërisë së konfliktit në mes të palëve. 6 - ky konflikt përfundimisht do të marrë formën e një diçkaje që mund të lidhet me një lojë baraz me zero me një fitimtar të paracaktuar historikisht e moralisht – sistemin socialist; 7 - ky konflikt nuk mund të zgjidhet nga individë ose shtete të caktuara por në sajë të agjendës ndërkombëtare; 8 - e gjithë kjo na çon drejt tipologjisë së marrëdhënieve ndërkombëtare që përcaktohet nga pjesëmarrësit, dhe vazhdon deri te kategorizimi i marrëdhënieve në arenën botërore, dhe tashmë jo më në bazë të përmbajtjes së tyre por mbi bazë të identitetit të aktorëve që janë pjesë e këtyre raporteve". (Livonen, J., 1990:23)

politikës së jashtme ruse. Nëse tradita e vjetër burokratike e diplomacisë sovjetike do të adoptojë këto politika të reja dhe dinamike të sistemit të ekuilibrit të pushtetit, kjo është çështja kryesore për politikën e ardhshme ruse. Liderët e rinj nacionalistë të Ruisë, synojnë të luajnë një rol ekuilbrues në mes të Evropës dhe Shteteve të Bashkuara në këtë fazë. Rezistenca demokratike e Jelcinit kundër grushteve ushtarake të shtetit, përshpejtuan politikën e Gorbaçovit të bazuar në sloganin “Shtëpia e Përbashkët Evropiane”, për të ndryshuar imazhin e Ruisë në Evropë dhe të deklarojë tiparin shumëdimensional të filozofisë së re. Boshti i sloganit për një shtëpi të përbashkët evropiane, do të vazhdojë të luajë një rol të rëndësishëm në politikën ruse në këtë fazë të ekuilibrit të pushteteve. Në të njëjtën kohë liderët rusë do të përpiqen që të mbajnë statusin e tyre si një superfuqi gjatë negociatave të tyre me Shtetet e Bashkuara, në mënyrë që të kenë të siguruar një rol në të ardhmen e Evropës. Ka një marrëdhënie interesante në mes të traditës diplomatike të Ruisë dhe Gjermanisë, në lidhje me politikat e sistemit të ekuilibrit të pushtetit. Eksperiencia historike e shekullit të XIX-të, provoi që Gjermania dhe Rusia mundet lehtësisht të formojnë një aleancë kundër një fuqie jokontinentale – Britanisë (në atë kohë gjatë fazave të hershme të ekuilibrit të pushtetit politik) në mënyrë që të tërheqin qendrën e pushtetit drejt Evropës Qendrore dhe Lindore. Aleanca gjermano-sllave më 1872-shin dhe marrëveshjet e mëvonshme në mes Gjermanisë dhe Ruisë më 1880-tën, janë shembuj të tjerë interesantë të kësaj marrëveshjeje. Synimi i Gjermanisë në atë kohë për të vendosur një aleancë të tillë ishte që të garantonte frontin lindor para se të zgjeronte sovranitetin e vet drejt pjesës përfundimtare të kontinentit dhe të parandalonte një aleancë të mundshme franko-ruse, e cila mund të krijonte një

presion mbi Gjermaninë nga të dy anët e kontinentit. Ka një paralelizëm të rëndësishëm në mes të aleancës sllavo-gjermane më 1870-tën dhe aleancës në mes të Stalinit dhe Hitlerit para Luftës së Dytë Botërore. Fuqia ushtarake gjermane ishte transformuar në një supremaci kontinentale përmes pushtimit të Francës. Synimi strategjik i Rusisë dhe i Bashkimit Sovjetik në këta dy shembuj ishte të joshte lidhjet e pushtetit drejt Evropës Qendrore dhe Lindore me anë të bashkëpunimit të tyre me fuqinë gjermane, po ashtu të përforconte supremacinë e tyre në Evropën Lindore.

Sot askush nuk pret nga fuqitë e mëdha të Evropës një militarizëm të tillë dhe aleanca që kanë lidhje me politikën ekspansioniste, megjithëse marrëdhënie të tilla janë të vlefshme si pjesë e konkurrencës ekonomike në Evropë. E njëjta lidhje në mes të Rusisë dhe Gjermanisë mund të nënvizohet nga perspektiva e zhvendosjes së pushtetit ekonomik. Rusët dhe gjermanët kanë interesa të përbashkët në një zhvendosje të aksit qytetërimor drejt Evropës. Rusët janë të ndërgjegjshëm ndaj faktit se një Shtëpi e Përbashkët Evropiane nuk mund të ndërtohet pa fuqinë ekonomike të Gjermanisë, ndërkohë që gjermanët e dinë që një *Weltpolitik* nuk mund të jetë e sukseshme përderisa ata nuk bashkëpunojnë me Rusinë për të marrë disa nga përgjegjësitë ndërkombëtare të Bashkimit Sovjetik në kurriz të Evropës së Bashkuar, të bazuar në infrastrukturën ekonomike të Gjermanisë. Bashkimi i Gjermanive ka qenë lehtësisht i arritshëm për arsye të interesit të përbashkët në mes të Bashkimit Sovjetik dhe Gjermanisë. Të bazuarit e *Ostpolitik*-ës së Gjermanisë në një frazë të famshme të tillë si *Gemeinsame Sicherheit* (siguri e përbashkët) dhe *Sicherheitspartnerschaft* (partneritet sigurie) gjatë 1970-tës në një kohë që nuk kishte tregues për një ndryshim

rrënjësor në politikat sovjetike, ishte një prolog për këtë të kuptuar të përbashkët të pavarësisë në Evropë.

Kështu një aleancë e re gjermano-sllave, duket se është e nevojshme në të joshurit e qendrës së gravitetit drejt Evropës Qendrore dhe Lindore dhe kjo do të përshpejtojë procesin e një aksi të ri qytetërimor në Evropën kontinentale. Megjithatë eksperiencia e njëjtë historike provoi që kjo alenacë mundet lehtësisht të transformohet në një gjendje konfliktesh, kur këto fuqi fillojnë të konkurrojnë për Evropën Lindore. Një shembull i këtij tipi të konfliktit u pa në fundet e viteve 1890 (p.sh. aleanca ruso-frënge më 1894 kundër Gjermanisë) dhe më 1940-tën (Sulmi i Hitlerit mbi Bashkimin Sovjetik dhe alenaca sovjetike me Britaninë dhe ShBA). Konkurrime të tilla mund të shfaqen në të ardhmen, nëse dalja e forcave reale në Evropën Lindore krijon një krizë të zgjatur në këtë rajon, sepse të dyja si Gjermania dhe Rusia, kanë lidhje historike me përbërjen etnike të kësaj zone sensible, si minoritetet gjermane në rajonin e Volgës dhe serbët në Ballkan. Karakteristikat ekonomike të një lufte bashkëkohore ekonomike në Evropë mund të fshehin një konflikt, por eksperiencat historike të të dyja vendeve do t'i detyrojnë ato të aplikojnë një politikë shumëdimensionale, e cila do të formësojë ekuilibrimin e sistemit të pushtetit.

Prioriteti strategjik i Francës në këtë fazë, është të përforcojë rolin e Komunitetit Evropian si një qendër e unifikuar pushteti, e cila do të drejtojë fuqinë ekonomike të Gjermanisë, drejt një rritjeje totale të influencës evropiane në sistemin ndërkombëtar. Franca mund ta mbështesë ekspansionin e Komunitetit Evropian në mënyrë që të parandalojë përdorimin e Evropës Lindore dhe ish Bashkimit Sovjetik, nga Gjermania vetëm. Prioritetet e Francës dhe Ruisë ndërthuren për të kundërbalancuar supremacinë ekonomike gjermane, duke zgjeruar misionin e bash-

kimit të Evropës. Franca do të vazhdojë të aplikojë politikën e saj shumëdimensionale për të balancuar fuqinë ekonomike të Gjermanisë, dominimin global të ShBA dhe elementin rus, dhe duke bërë kështu do të përforcojë rolin e vet politik në sistemin ndërkombëtar si lideri politik i aksit evropian. E ardhmja e politikës së jashtme të Britanisë do të varet direkt nga marrëdhëniet në mes Evropës dhe akseve atlantike.

Një dinamizëm i ngjashëm është i vlefshëm në aksin e Paqësorit, ku fuqia ekonomike e Japonisë, supremacia demografike kineze dhe dinamizmi ekonomik i fuqive në shfaqje e sipër si Korea, do të jenë elementë efektivë për të ardhmen politike të këtij aksi në rendin botëror. Gjithashtu duhet të nënvizohet që, nënsistemet politike në këtë rajon nuk janë të përgatitura për një reflektim të menjëhershëm të dinamizmit ekonomik të tyre drejt një integrimi politik dhe sigurie. Duket që trashëgimia e militarizmit japonez në Luftën e Dytë Botërore ka krijuar një psikologji më hezituese në këtë rajon në krahasim me marrëdhëniet në mes Gjermanisë dhe fuqive të tjera evropiane, dhe kjo ka vonuar ndonjë integrim politik të mundshëm, në të cilin pushteti ekonomik japonez të jetë forca motorike. Kështu fuqitë politike në këtë rajon kanë nevojë për një proces më të gjatë për të transformuar strukturat e tyre ekonomike në mënyrë që të farkëtojnë një aleancë politike. Japonia, Kina, Australia dhe Koreja më tepër mund të preferojnë të riformojnë politikat e tyre të jashtme në përputhje me prioritetet e tyre në politikat ndërkombëtare. Pavarësisht kësaj, fuqia ekonomike japoneze në sistemin ndërkombëtar, pa dyshim, do të ndikojë ekuilibrimin e sistemit të pushtetit drejt një zgjerimi të madh.

Faza 4: Zhvendosja e aksit qytetërimor

Faza e fundit e formimit të një rendi të ri ndërkombëtar, është formimi, ruajtja ose transformimi i një aksi qytetërimor, i cili ka vendosur një lidhje specifike në mes të *Weltanschauung*-ut të këtij aksi dhe rendit global botëror. Ky rend global botëror është gjithmonë një pasqyrim imagjinues dhe institucional i një kuadri aksiologjik të modelit qytetërimor, të bazuar mbi një *Weltanschauung* specifike. Sistemi westfalian, ishte një pasqyrim i formimit të një modeli të ri qytetërimor në botën perëndimore. Institucionalizimi i kolonializmit në shekullin e XIX-të dhe sistemi i sigurisë kolektive përreth një aksi të ri qytetërimor në Atlantik, në fillimet e këtij shekulli, qenë transformimet e këtij rendi ndërkombëtar evropian si homologë të transformimeve qytetërimore. Këto transformime globalizuan sistemin westfalian duke formuar nënsisteme të civilizimit perëndimor. Përpyjekja e radhës e Shteteve të Bashkuara për të rikuadruar rendin botëror pas shpërbërjes së bipolaritetit, ishte një tregues i ruajtjes së strukturës hegjemoniste nga një aks qytetërimor dominues, përmes reformimit të karakteristikave institucionale të sistemit ndërkombëtar.

Shfaqja e një ekuilibrimi të sistemit të pushtetit pas shpërbërjes së bipolarizmit të sistemit ndërkombëtar të pasluftës, më së shumti mund të krijojë një zhvendosje të re, transformim ose riformulim të aksit qytetërimor, por është një çështje tjetër, nëse këto ndryshime në akset qytetërimore do të zgjidhin krizën ekzistuese të modelit perëndimor.

Ashtu siç u analizua në kapitullin e dytë, njeriu sot është duke u përballur me një krizë gjithëpërfshirëse, e cila bën të domosdoshme një riekzaminim të imagjinatës së marrëdhënieve njeri-njeri, njeri-ambient natyror dhe njeri-

ambient artificial. Rendi global është një ambient artificial, i cili është formësuar nga vetë njeriu. Ribërja transformuese e këtij ambienti nuk mund të imagjinohet në mënyrë të pavarur nga imagjinatat e civilizimeve të tjera. Kriza aktuale e rendit botëror nuk është vetëm një krizë lidhur me strukturën e Kombeve të Bashkuara ose pasqyrimeve të tjera institucionale të një aksi të veçantë qytetërimor. Po ajo më tepër është një krizë e zgjeruar, homologe e së cilës është kriza në sistemin ndërkombëtar. Duke përdorur konceptin dhe klasifikimin e Galtungut (1985:14-15), ne mund të themi se ajo është një krizë e cila buron nga imagjinata e *homo occidentalis economicus axiomaticus* në lidhje me natyrën, qenien njerëzore, historinë kulturore, strukturën sociale, strukturën globale dhe filozofinë. Imagjinata e natyrës si “burim i lëndës së parë, por jo si sistemi në të drejtën e vet, me kriterin e vet të ekuilibrit, rritjes dhe zhvillimit” dhe imagjinata e qenies njerëzore si një “forcë pune dhe si konsumator, ose jo si qenie njerëzore në të drejtën e vet, me nevojat e veta bazë (prej të cilave vetëm disa janë materiale)”¹⁶, specifikuan imagjinatën

¹⁶ Galtungu (1985: 1-15) imagjinimet e tjera të *homo occidentalis economicus axiomaticus*-it i përshkruan si vijon: “3. kultura: Kultura është parametër i rëndësishëm që ndikon në zhvillimin ekonomik, që mund të ndahet në periudhën primitive, tradicionale dhe moderne; 4. Historia: përbën ndërjegjen e kohës të frymëzuar dhe të informuar nga përparësia e zhvillimit ekonomik, përndryshe analizat e sistemeve dinamike do të ishin të pamundshme. Por, në këtë rast kemi të bëjmë me vetëdije të ulët ose me pavetëdije për historinë në kuptim të shëndërrimeve, ndërprerjeve dhe ndryshimeve të themelta të formacioneve shoqërore; 5. Struktura sociale: ekziston vetëdija për ndarjen e të ardhurave, disa herë e operacionalizuar në varësi të disa parametrave të thjeshta të kurbave të ndarjes së të ardhurave. 6. Struktura globale: këtu shfaqet vetëdija për rrugët e tregëtisë, për gjeografinë ekonomike në përgjithësi, por krahas kësaj për strukturën globale politike duket një vetëdije e ulët. Nga njëra anë synohet ndarja e botës në grupe ose kombe me dimensione të ndryshme ekonomike [si RPK (rritja e prodhimit kombëtar)/për frymë/të ardhurat familjare ekonomike], e nga ana tjetër merren vendime arbitrare me qëllim të evitimit copëzimit të botës në kombe, shoqëri, popuj dhe në aktorë (aktuale ose të mundshëm). Për pasojë,

dhe formimin e rendit aktual botëror, megjithëse kjo është larg nga të garantuarit e sigurisë ontologjike dhe lirisë së qenies njerëzore në kërkimin e tij themelor përgjatë historisë.

Deklarata e mëposhtme sqaron psikologjinë imagjinuese të vetëperceptimit të kozmologjisë sociale, të cilat përcaktojnë të kuptuarit të sistemit global brenda civilizimit perëndimor: “Dy pikat e tjera në kozmologjinë sociale, njeriu mbi natyrën dhe njeriu mbi njeriun, janë shumë të ngjashme në mënyrën e të tyre të vepruarit në perceptimin e krizës. Nëse njeriu është mbi natyrën, dhe disa njerëz janë mbi disa të tjerë, atëherë është detyra e natyrës dhe e shumë njerëzve, jo për të përmendur më shumë gratë, të vuajnë – në mënyrë të veçantë kur sistemi është në krizë. Është e drejtë e njeriut ta bëjë natyrën të vuajë dhe e disa njerëzve që të bëjnë disa të tjerë të vuajnë. Në të bërit kështu ata vetëm përmbushin obligimin tashmë të rrënjosur në kozmologjinë sociale. Kështu ka qenë gjithmonë dhe kështu do të jetë. Pika e fundit jep nyjen përcaktuese. Formacioni social perëndimor nuk është si të tjerët; ai është i një lloji më të lartë. Ai duhet të mbijetojë për aq kohë sa është pozicioni përcaktues i civilizimit njerëzor (mundësisht me ndjenjën franceze, që ato luajnë një rol të ngjashëm në brendësi të civilizimit perëndimor). Kjo ka tre nënkuptime. Nuk ka arsye pse Perëndimi duhet të dalë jashtë hartës së vet shoqërore dhe botërore në mënyrë që të kuptojë se çfarë po ndodh; këto harta kanë provuar të jenë më të mirat që mund të jenë dhe gjithashtu do të shërbejnë sot dhe nesër. Së dyti, Perëndimi duke qenë qendra shkakore e botës, ajo gjithashtu është qendra shkakore e Perëndimit, si pasojë vetëm Perëndimi është

nuk shfaqet kurrfarë koncepti i strukturës politiko-ekonomike, por vetëm një tërësi kombesh dhe popujsh të klasifikuar; 7. *Homo occidentalis oeconomicus* shumë pak e ka ndër dije se është pak i informuar për çështjet si këto.”

në gjendje të mbrojë Perëndimin, duke kuptuar saktësisht vetveten, ai nuk ka nevojë të kuptojë të tjerët. Dhe së treti, ajo çfarë ka për t'u bërë duhet të bëhet, edhe nëse ajo nënkupton të shkatërruarit e forcave djallëzore. Kjo nuk është vetëm e drejta por edhe detyra e Perëndimit ndaj vetvetes dhe kështu ndaj historisë dhe njerëzimit. Perëndimi është qendra e zgjedhur, civilizimi i zgjedhur" (1985:21)

Kjo imagjinatë dhe pasojat e veta politike duhet të riekzaminohen për të tejkaluar këtë krizë të zgjeruar dhe të ngrenë një rend botëror të drejtë dhe të qëndrueshëm. Rirregullimi ligjor dhe institucional i domosdoshëm për të ruajtur aksin qytetërimor në Atlantik ose për ta zhvendosur atë në Evropë, si një transformim neotradicionalist brenda të njëjtës kornizë paradigmatiske, mund të pasqyrojë fuqinë shpërndarëse ekonomike dhe politike dhe të krijojë një siguri ndërkombëtare të imponuar nën patronazhin e këtyre akseve, por ato nuk mund të prodhojnë një gjallëri qytetërimore për të siguruar përgjigje për hulumtimin e njeriut përmes historisë në mënyrë që të përftojë liri ontologjike dhe siguri. Aksi i Paqësorit mund të sigurojë disa elemente dhe mundësi të reja për një të kuptuar të ri të sistemit botëror, por atij i mungon homogjeniteti dhe gjallëria intelektuale dhe shpirtërore për të riekzaminuar bazat modelore të rendit aktual botëror. Elementët e aksit të Paqësorit synojnë të arrijnë zhvillimin ekonomik përmes përmirësimit të burimeve njerëzore si një bazë dinamike të përmirësimeve teknologjike. Kjo preferencë strategjike mund të udhëheqë drejt një përforcimi të pozitës së aksit të Paqësorit brenda rendit ekzistues botëror, më tepër sesa të ofrojë një rend botëror alternativ bazuar mbi traditat e veta historiko-kulturore.

KAPITULLI V

Islami : Një teori alternative dhe kundërpërgjigje sistemit global

Von Grunebaum (1962:50-51) shtroi një pyetje themelore në artikullin e tij mbi qëndrueshmërinë dhe vazhdimësinë e elementeve bazë të civilizimit islam: "Kombet vijnë e shkojnë. Perandoritë ngrihen dhe bien. Por Islami qëndron dhe vazhdon të përfshijë nomadët dhe ardhacakët, ndërtuesit e civilizimeve brenda Islamit dhe ata të cilët e shkatërrojnë atë. Cilët atëherë janë faktorët që mbajnë së bashku si një *ummet* (komunitet) të vetëm, gjithë ata njerëz që në mënyrë të ndërgjegjshme ose jo, anojnë duke ruajtur individualitetin e tyre, ndërkohë që kultivojnë lidhjet me Islamin universal si prona e tyre më e çmuar shpirtërore?"

Rënia e Perandorisë Sovjetike dhe rritja e ndërgjegjes islame në tokat e ish autoritarizmit ateist sovjetik, konfirmon rëndësinë e kësaj çështjeje në lidhje me këtë fenomen. V. K. Foteev me 1985 përshkroi mbijetesën e besimit islam në republikat autonome të Çeçeno-Ingushetisë, zonë kjo që ka qenë subjekt i politikave shtypëse më të egra ateiste të epokës së Stalinit, si më poshtë: "Kleri musliman përpiqet të kontrollojë përditë jetën familjare, të kujdeset për varrezat, të organizojë gjykata khel(...) Liderët e sekteve religjioze, pasardhës të shejhëve dhe hoxhëve po përpiqen të mbajnë komunitetet e muridëve, në opozitë me ato që veprojnë ligjërisht. Ata tentojnë të ha-

pin xhami ilegale për shumë vëllazëri muridësh, si në rastin e fshatit Çeçen-Aul, Borzoy, Shelki, qytetin e Nazranit e kështu me radhë.” (Rywkin 1991:135)

Ai dënon ceremonitë masive që zhvilloheshin, në mënyrë të veçantë mbledhjen e fondeve, ritualet e kurbaneve, ceremonitë fetare dhe himnet fetare. Në një fshat tjetër (Zakan-Jurt) në të njëjtin rajon, prezenca e një komuniteti fëmijësh murid u zbulua më 1983 si pasojë e politikës së Gorbaçovit, Perestrojka. Qëndrueshmëria e identitetit dhe ndërgjegjes islame në këto forma të ndryshme, bile edhe në rajonet më të izoluara pa marrë parasysh politikat opresive që vazhduan përmes të paktën tre brezave, duhet të analizohet si një fenomen paralel i rezistencës qytetërimore, që u zhvillua në mes të masave muslimane kundër globalizimit të strukturave dhe vlerave perëndimore. Pyetje të ndryshme ngrihen në lidhje me këtë fenomen. A është ky një reflektim i një konfrontimi historik të shkaktuar nga kokëfortësia social-kulturore? Apo është thjesht një pasojë e një mënyre konservative sjelljeje? A është thjesht një rishpallje nostalgjike e një grupi vlerash të vjetra e të pastra, siç argumentom Fukujama?¹⁷ Apo është një gjallëri e përkohshme sipërfaqësore e varur nga paratë e naftës, siç insiston Paipsi (Pipes)?¹⁸ A munden

¹⁷ “Ringjallja fundamentaliste islame që doli në pah me Revolucionin Iranian të 1978-79, nuk përfaqësonte rastin e një mbijetese (të vlerave tradicionale) në kohën moderne. Ato vlera të korruptuara dhe të përdhapura, kanë pësuar thellësisht disfatë gjatë qindra viteve të shkuara. Ringjallja islame që më tepër një ripërtëritje nostalgjike e një kompleksi vlerash të vjetra, të ekzistuar në të shkuarën e largët, dhe nuk qenë as “vlera tradicionale” të diskredituara të së kaluarës së afërt, as vlerat perëndimore që kanë qenë kaq varfërisht të transplantuara në Lindjen e Mesme. Në këtë kuptim fundamentalizmi islam mbart më tepër se një përmbledhje të fashizmit evropian”. (Fukujama, 1992:236)

¹⁸ Sa për përfundimin që ringjallja islame është e bazuar në bumën e naftës, ai (përfundimi) është një mirazh. Impulset legale dhe autonomiste u përforcuan dhe u shumuan gjatë viteve 1970-të në pjesën më të madhe sepse disa regjime aktiviste muslimane patën shuma gjigante të ardhurash dhe të tjerët

teoritë e modernizmit ta shpjegojnë këtë fenomen, duke përdorur analiza strukturore-funksionale?

Analiza të bazuara në të tilla këndvështrime e tregojnë ringjalljen islame si një lëvizje rezistence dhe opozite, që ka dështuar të ngrejë një ndërlidhje të qenësishme në mes të modernizmit dhe ringjalljes islame dhe të shpjegojë motivimin psikologjik pas mënyrave të sjelljes të personalitetit të muslimanit. Dështimi i orientimit perëndimor të inteligjencies në vendet muslimane në procesin e periferizimit të vlerave të Islamit në jetën reale sociale, demonstroi karakteristikën e dukshme të konfrontimit të civilizimeve. Gjithashtu kjo nuk është një çështje konservatorizmi, siç është evidente që brenda shoqërive muslimane është elita intelektuale dhe politike e orientuar nga Perëndimi, që është grupi më konservator. Masat muslimane duan ndryshim social dhe një rinovim, më tepër sesa të ruajnë etikën dhe psikologjinë sociale ekzistuese të korruptuar. Ky këndvështrim është i vlefshëm për tipa të ndryshëm të sistemeve politike në botën muslimane. Vlefshmëria e këtij observimi mund të shikohet në qëndrimin e strukturës së elitës ekzistuese në ato shoqëri muslimane të cilat janë, deri në këto dekadat e fundit, më të shekullarizuarat, p.sh. Turqia, Tunizia dhe Algjeria. Ngjashmërisht kjo dëshirë për ndryshim mundet gjithashtu të vërehet në mbretëritë tradicionale të rajonit të Gjirit, në regjimet autoritare arabe dhe në ish republikat socialiste të Asizë Qendrore. Është interesante të vëmë në dukje që shtetet perëndimore që janë në favor të demokratizimit dhe regjimeve të hapura, në pjesë të tjera të botës po përpiqen të ruajnë *status-quo*-në ekzistuese të konservatorizmit në këto vende muslimane.

qenë në gjendje të shfrytëzonin efektet përçarëse të naftës për të luftuar për pushtet; por secila prej tyre nuk mund të zgjaste shumë.”(1983:335)

Arsyeja që qëndron pas kësaj përballjeje civilizimesh dhe suksesi i elementeve qytetërimore islame në mbijetesën kundrejt sulmeve moderniste duhet të kërkohet brenda një kuadri teorik, më shumë sesa përmes retorikave politike dhe strukturaliste.

Konflikti dhe papajtueshmëria në mes Islamit dhe civilizimeve perëndimore buron nga realiteti qenësisht i bazueshëm mbi *Weltanschauung*-e alternative më shumë sesa thjesht për arsye politiko-historike. Ndryshimet historiko-politike dhe institucionale, janë kundërpërgjigje e kësaj ndryshueshmërie me bazë imagjinative të *Weltanschauung*-ut.¹⁹

Një analizë e tillë mund të sigurojë një hap alternativ dhe kundërpërgjigje kundër paradigmës moderniste, e cila ka qenë shpallur si forca bazë për t'i dhënë fund historisë. Ne mund të demonstrojmë karakteristikat bazë të kësaj kundërpërgjigjeje përmes një analize krahasimore me parametra bazë të krizës qytetërimore në modelin modernist si rrjedhojë e civilizimit perëndimor. Kapitalizmi dhe socializmi si forma të ndryshme të të njëjtit sfond filozofik, u përpoqën të shtyjnë masat muslimane për të ndryshuar format historiko-kulturore përmes reformimeve institucionale. Megjithëkëtë identiteti shumë i fortë i përftuar nga burimet e teorisë islame vazhdoi të mbijetojë dhe të sfidojë këto forma të reja të imponuara. Kjo demonstroi përparësinë e shpirtit dhe substancës mbi format dhe strukturat sociale.

¹⁹ Një analizë krahasuese më e gjatë lidhur me impaktin të këtyre *Weltanschauung*-eve alternative mbi imagjinatën dhe teorinë politike, mund të gjenden në librin tim (1994) nën titullin *Paradigmat alternative: impakti i Weltanschauung-ut islam dhe atij perëndimore në teorinë politike*.

A. Ndërgjegja ontologjike islame si një qasje alternative ndaj sigurisë ontologjike dhe lirisë.

Përputhja e brendshme e strukturës së besimit islam dhe reflektimit të saj social janë pasoja të natyrshme të lidhjeve të ndërvarura në mes imagjinatës të së qenët (ontologjisë) dhe dijes (epistemologjisë), vlerave (aksiologjisë) dhe institucioneve (kozmozologjisë sociale). Realizimi i kësaj ndërvarësie si një substancë teorike dhe formë sociale i jep një karakter dinamik civilizimit islam. Ekzistojnë dy motive bazë psikologjike prapa personalitetit të muslimanit dhe marrëdhënies së tij me ambientin. Po ashtu ai kërkon të përcaktojë ambientin më të duhur social në sensin e institucionalizimit, i cili krijon një gjallëri civilizimi që udhëheq drejt sovranitetit dhe dominimit të civilizimit islam, ose, nëse ekziston një supremaci e një civilizimi tjetër, atëherë përpiqet të mbajë idealet teorike të besimit islam si bazat e dinamikës sociale, të cilat sigurojnë një alternativë për një strukturë fuqie dominuese. Megjithatë ai kurrë nuk preferon të legjitimojë strukturat ekzistuese në kurriz të qëndrueshmërisë teorike.

Origjina e mënyrës së tij të të sjellurit është ndërgjegja ontologjike e individit musliman, që forcon sigurinë në vetvete si pasojë e një vetëperceptimi të fortë. *Selbstverständnis*-i i personalitetit islam si një prototip civilizimi, është një kundërvënie psiko-ontologjike e një mënyrë specifike të të imagjinuarit të Zotit, njeriut dhe natyrës. Koncepti i Kur'anit dhe specifikimi i statusit ontologjik të njeriut në lidhjet e tij me Allahun si Krijuesi dhe natyrës si ambienti i ekzistencës, influencojnë të dyja, ndërgjegjen individuale si dhe institucionalizimin e marrëdhënieve njeri-njeri në jetën sociale. Kur'ani i Shenjtë qartas specifikon statusin ontologjik të njeriut në një rend hierarkik në

konceptin e Njësisë (teuhidit). Hierarkia ontologjike, ndryshueshmëria dhe sovraniteti i Allahut, kanë qenë në mënyrë të vazhdueshme theksuar nga Kur'ani brenda një kuadri monoteist tepër të koncentruar.

Megjithatë kjo vënie theksi mbi autoritetin e Krijuesit nuk të çon drejt periferizimit të qenies njerëzore, të *raison d'être* të krijimit të të gjitha qenieve.²⁰

Imagjinata revolucionare kur'anore në sensin e monoteizmit dhe të rolit ontologjik të njeriut dhe të statusit të tij mbi tokë fiton tiparet e një ndërgjegjeje të balancuar dhe të harmonizuar të qenies. Format ekstreme të imagjinatës së të qenët si panteizmi (identifikimi i sferave të të qenët me Zotin), panegoizmi (identifikimi i të gjitha qenieve me veten) dhe materializmi (identifikimi i të gjitha qenieve me format materiale të natyrës) ashtu siç është vërejtur në traditën teologjiko-psikologjike perëndimore, nuk mund të dalë në pah nën të kuptuarit kur'anor të ekuilibrit, harmonisë dhe hierarkisë së sferave të të qenët. Roli dhe statusi i qartë i qenies njerëzore ka qenë ruajtur përmes procesit të sistematizimit të paradigmës

²⁰ Fazlurrahman (1967:1) qartëson pozicionin qendror të njeriut në kuadrin kur'anor si më poshtë: "Mësimet kur'anore janë tërësisht të orientuara drejt praktikës; ato sjellin udhëzim për njeriun, interesi i Kur'anit në teologjinë e pastër spekulative është negativ. Padyshim Kur'ani përmban teologji, një sasi të caktuar kozmologjie dhe psikologjie etj. Por të gjitha këto janë veprime të orientuara dhe kanë për qëllim të mbajnë pozicionin e njeriut në linjë korrekte, të sinkronizuara drejt një synimi të vërtetë moral dhe të sjella rreth një qëllimi të caktuar. Koncepti kur'anor për Zotin është me të vërtetë krejtësisht funksional. Kjo është më se e sigurtë për të mos thënë që Kur'ani është indiferent ndaj vërtetësisë së deklaratave të tij, por për të afirmuar që vërtetësia e deklaratave –bile edhe ato rreth Zotit- është e varur dhe, në një farë kuptimi vital, ka nevojë që të testohet në suksesin e të krijuarit të një gjendje lëvizjeje në botë. Pra nuk duhet të lutojë dhe të habisë ndonjëri fakti që, megjithëse Allahu është përmendur në Kur'an më shumë se gjashtë mijë herë (përveç disa emrave të ngjashëm të tjerë të Hyjnisë, si Rrahman (mëshiruesi), Rabb (mbështetësi) të gjitha këto deklarata janë deklarata aktuale rreth njeriut si qendra e interesit në Kur'an."

islame si një traditë unike intelektuale e bazuar në themele të njëjta.²¹

Ne mund të zhvillojmë një analizë krahasimore të vetëperceptimeve islame dhe perëndimore duke përdorur kriterin e Galtung-ut. Galtung (1985:11) jep një listë të goditur të karakteristikave të *homo occidentalis*: “Hapësira: Që në perëndim dhe në mënyrë të veçantë në Evropën Perëndimore dhe Amerikën Veriore, përbën qendrën e Botës dhe qeniet e mbetura si periferike, me qendrën si lëvizësin kryesor; Koha: proceset sociale të paorientuara, me progres nga poshtë-sipër e me radhë, por me kriza për t'u kapërcyer, me një fund të mirë të mundshëm me një *Endzustand* pozitiv. Dija: Që bota të kuptohet si një numër i kufizuar dimensionesh, përfundimisht që bota të duket e pa dimension, atomizëm, deduktivizëm. Njeri-natyrë: Që njeriu është mbi natyrën. Njeri –Zot: Që Zoti në disa principe ideologjike është mbi njeriun. Njeri-njeri: Që njeriu është mbi njeriun, si individë, si klasa, si kombe, që disa janë më të barabartë se të tjerët.” Ai argumenton që këto janë gjashtë *Randbedingungen* bazë, të kushtëzuara nga perceptimi i momentit.

Themelet alternative të paradigmës islame sigurojnë disa rregullime të dimensioneve të krizës së paradigmës modernisto-perëndimore. Para së gjithash, karakteri i saj i shenjtë ofron një vetëperceptim të fortë dhe universal si

²¹ Ikbal (1988:95) specifikon tre aspekte të individualitetit dhe veçantisë së njeriut duke iu referuar vargjeve kur'anore: (i) që njeriu është i zgjedhur nga Zoti: “Mandej Zoti i vet e bëri atë të zgjedhur, ia pranoi pendimin dhe e vuri në rrugë të drejtë.” (20:122); (ii) që njeriu me të gjitha gabimet e tij është projektuar të jetë përfaqësuesi i Zotit në Tokë: “Kur Zoti yt u tha engjëjve: “Unë po krijoj në tokë një zëvendës”, ata thanë: “A do të vendosësh në të atë që bën çrregullime dhe derdhi gjaqet e ne të madhërojmë Ty me lavdërimin Tënd dhe plotësisht të adhurojmë?” Ai tha: Unë di atë që ju nuk e dini”. (2:30) “Ne ua ofruam amanetin qiejve, tokës dhe maleve, ata nuk deshën ta merrnin përsipër dhe u frikësuan prej tij, ndërsa njeriu e mori mbi vete, vërtet ai i bëri padrejtësi vetes, dhe ishte i padijshëm.”(33:72)

tipari kryesor i imagjinatës qytetërimore. Ky *Homo islamicus* mbart karakteristika alternative në krahasim me *Homo Occidentalis*-in kur atij i aplikojmë kriterin e Galtungut. Hapësira: që nuk ka një ndryshueshmëri qendër-periferi në tokë në kuptimin e një lëvizësi kryesor, sepse, “Zotit i përkasin lindja dhe perëndimi, ngado që të ktheheni është prezenca e Zotit. Zoti është Gjithëpërfshirës, i Gjithë-dijshëm’ (Kur’ani, II:115) dhe që qendra e kozmologjisë shpirtërore, është besimi i cili nuk pranon një qendër materialo-gjeografike. Koha: që proceset sociale janë të qarkullueshme, ka një lidhshmëri konstante të karakteristikave bazë të *Hakk*-ut (të Vërtetës) dhe *Batil*-it (falsitetit), kështu gjithmonë është mundësia e një *Endzustand*-i pozitiv dhe negativ që është ekzaminimi i qenies njerëzore në këtë botë. Si shtesë duhet të jetë një *Anfangzustand* pozitiv o negativ (gjendje e të qenët), ashtu si qëllimi për një *Endzustand* pozitiv (gjendje e fundit). Dijsa: që bota mund të kuptohet vetëm nëpërmjet harmonizimit të burimeve epistemologjike, të cilat nuk janë në kontradiktë me sensin përfundimtar. Njeri-naturë: Natyra është një dhuratë nga Allahu si ambienti më i përshtatshëm për mbijetesën ontologjike të njeriut. Njeri-njeri: Që njeriu është i barabartë me njeriun duke ndarë të njëjtin nivel ontologjik përpara Allahut, dhe që nuk duhet të ketë diskriminime që mund të shkatërrojnë qendrën e besimit në kozmologjinë shpirtërore. Njeri-Zot: që ka një hierarki ontologjike në mes Zotit dhe njeriut, dhe që njeriu është *halifetullah* (mëkëmbësi i Zotit në tokë).

Të dyja vetëperceptimet e forta të personalitetit si një qenie individuale dhe shoqërueshmëria dinamike dhe ndjenja e përbashkët në historinë islame buron nga vetëperceptimi. Një musliman nuk ka nevojë për ndonjë institucion ndërmjetësimi ose mekanizëm të kuptojë qenien e tij dhe të krijojë një vetëperceptim. Me të marrë këtë

vetëperceptim, ajo krijon një proces të vazhdueshëm reagimesh si një mënyrë sjelljeje sociale. Kriza në formën e institucionalizimit nuk të çon drejt një krize vetëperceptimi në një sens përfundimtar, sepse ky vetëperceptim buron nga ndjenja e të qenët sesa nga institucione o mekanizma artificialë.

Kjo nuk është e vlefshme në rastin e vetëperceptimit euro-kristian. Në saje të misterit metafizik dhe kompleksitetëve në kristianizëm, si për shembull triniteti, njeriu përendimor gjithmonë ka nevojën e një institucioni si Kisha ose një sistematizim filozofik të ngjashëm me një ideologji që të përcaktojë vetëperceptimin e tij. Për këtë arsye një krizë në këtë sistematizim ose institucionalizim e përfaqëson vetveten si një krizë e vetëperceptimit, ndërkohë që një sukses në këta mekanizma artificialë transformohet menjëherë në një vetëperceptim të lartë suprem, si për shembull të qenët *Barra e njeriut të bardhë* e Rudyard Kiplingut, e cila promovoi vetëperceptimin narcizist të institucionalizimit kolonial.

Këto forma ekstreme të krizës ose të narcizizmit suprem nuk do të kishin ndonjë qëndrueshmëri në rastin e vetëperceptimit islam. Muslimanët nuk e transformuan këtë vetëperceptim të fortë në narcizizëm gjatë periudhave të gjallërisë qytetërimore dhe sukseseve, të cilat ndodhën në historinë islame po ashtu si në shekujt e parë të Islamit kur muslimanët vendosën një rend botëror (*daru'l-islam*), jashtë një organizimi tribal socio-politik brenda një periudhe shumë të shkurtër ose gjatë epokës së artë të qeverisjes osmane në shekullin e XVI-të, kur muslimanët shtynë civilizimin përendimor në qoshe të Evropës. Ky vetëperceptim i individualitetit është arsyeja kryesore përse muslimanët, ndryshe nga jezuitët ose sektet e tjera kristiane nuk patën nevojë të krijojnë organizata misionare. Muslimanët i kanë ftuar të tjerët gjithmonë që të

pranojnë të vërtetën islame duke futur konceptin e vetë-perceptimit më shumë sesa të theksonin statusin politik, social dhe ekonomik të mënyrës së të sjellurit. Për këtë arsye ata qenë në gjendje lehtësisht që të inkurajonin të tjerët që t'i bënin të tyre elementët psikologjikë të vetë-perceptimit. Arsyeja pse boshnjakët dhe grupet sllave vazhduan të mbajnë vetë-perceptimet e tyre islame pavarësisht presionit të vazhdueshëm nga vendet e tjera sllave, ishte sepse vetë-perceptimi islam ishte në gjendje të mbijetojë aq gjatë sa edhe ekzistenca psikike dhe shpirtërore e secilit musliman të mbijetuar.

Kështu kriza e vetë-perceptimit të muslimanit nuk u bë kurrë një fenomen i vazhdueshëm. Dështimi institucional ose politik mund të krijojë një papajtueshmëri, por nuk mund të prodhojë një vetë-perceptim të një kompleksi të përhershëm inferioriteti apo një status dytësor të njeriut.

Alternativa islame përkundrejt krizës perëndimore buron nga ky vetë-perceptim i fortë si një burim i një forme alternative të humanizmit. Koncepti islam për sigurinë ontologjike dhe lirinë, është pasojë e këtij vetë-perceptimi. Liria brenda kuadrit islam nuk është fuqimisht e ndërvarur por gjendje natyrale e vetëndërgjegjes. Kështu pra nuk është thjesht një fenomen relativ i të qenët i barabartë apo superior me të tjerët, as një demonstrim i fuqisë luftuese për shfrytëzimin e forcave natyrore me mekanizma artificiale. Ajo në themel është një maturi shpirtërore me të cilën njeriu kontrollon egon e vet. Siguria ontologjike mund të arrihet vetëm nëse kjo përsheptshmëri e lirisë kthehet në një formë sociale të etikës. Besimi nuk është një dogmë e një fuqie të institucionalizuar si Kisha, sepse Kur'ani i shenjtë i adresohet çdo qenieje individuale më shumë sesa ndonjë kombi të zgjedhur ose grupi shkollarësh. Kjo mungesë e

një kombi të zgjedhur si në rastin e judaizmit apo të një personaliteti hyjnor ndërmjetës, i cili është suprimuar nga një institucion hyjnor si në rastin e krishterimit që është bazuar në principet e Krishtit, Trinisë dhe Kishës, përforcuan individualitetin dhe vetëndërgjegjësimin e secilës qenie njerëzore.

Ky individualitet dhe vetëndërgjegjësim është fokusi i sigurisë ontologjike. Është interesante të vëmë në dukje që *iman*-i (besimi), *eman*-i (siguria-paqja) dhe *emanet*-i (besueshmëria) si koncepte kyçe kur'anore të kësaj ndërgjegjeje, vijnë nga e njëjta origjinë etimologjike. Nga kjo perspektivë, *el-mu'minun* (besimtarët) siç përdoret në kuptimin e besimit²² janë personat që njohin sigurinë ontologjike dhe mbrojtjen e *el-Mu'min el-Mubejmin*, në sensin e kuptimit të sigurisë dhe paqes²³, sepse "Allahu është Miku Mbrojtës i atyre që besojnë. Ai i nxjerr ata nga errësira në dritë. Ndërsa jobesimtarët padronët e të cilëve janë zota falso, i fut ata nga drita në errësirë" (Kur'ani, 2:257).

Ky sfond semantik i ndërlidhur krijon një dimension psiko-ontologjik të të kuptuarit në sensin e *itme'enne* në Kur'anin famëlart: "Ai i cili ka besuar, zemra e të cilit prehet (*itme'enne*) në të përmendurit e Allahut. Me të vërtetë në të përmendurit e Allahut zemrat qetësohen" (Kur'ani, 13:28). Koncepti islam i lirisë si një rrugë shpëtimi është rezultat i kësaj prehjeje (*itme'enne*), e cila nuk ka nevojë për ndonjë institucion apo mekanizëm ndërmjetësues.

Kjo imagjinatë i jep domosdoshmërisht një rol precedent ndërgjegjes krahasuar me shoqërinë dhe shtetin, të cilat janë vetëm mjetet për realizimin e kësaj lirie dhe sigurie ontologjike. Një nga kampionët e këtij ndërgjegjësi-mi, një intelektual dhe politikan i epokës sonë, e për-

²² Po ashtu në suren el-Bekare (2:3-5, 283), në suren Ali Imran (3:179), në suren Teube (9:71) dhe në vende të tjera.

²³ Emrat e Allahut si Besniku, Mbrojtësi në suren Hashr (59: 23).

shkruan këtë karakteristikë si më poshtë: ”Njeriu është produkt i ambientit të tij’, ky postulat bazë i materializmi shërbeu si pika e nisjes e të gjitha teorive të mëvonshme jo njerëzore në ligj dhe në sociologji, dhe në praktikën e manipulimit të qenies njerëzore, e cila në kohët tona arriti proporcione monstruoze gjatë kohës së nazizmit dhe stalinizmit. Të gjitha teoritë e ngjashme joshëse të prioritetit të shoqërisë mbi individin, të obligimit të njeriut për t’i shërbyer shoqërisë, e kështu me radhë, përfshihen këtu po ashtu. Njeriu nuk duhet t’i shërbejë ndonjërit, ai nuk duhet të jetë mjet. Çdo gjë duhet t’i shërbejë njeriut dhe njeriu duhet t’i shërbejë Zotit vetëm. Ky është kuptimi përfundimtar i humanizmit.” (Izetbegović, 1991:39-40)

Vetëperceptimi parandalon eliminimin e kulturës islame gjatë procesit të globalizimit të modelit perëndimor modernist, sepse ai ruan ndjenjën në mesin e muslimanëve se ata kanë një mision special për të përmbushur, i cili nuk mund të kufizohet nga ndonjë element tjetër. Fukujama gjithashtu e pranon këtë fakt, kur ai thotë se “Islami përbën një ideologji sistematike dhe koherente, ngjashmërisht si liberalizmi dhe komunizmi, me kodin e tyre të moralit dhe doktrinën politike po ashtu edhe drejtësinë sociale.” Në saje të realitetit që “apeli i Islamit është fuqimisht universal. Duke mbërritur te të gjithë njerëzit si njerëz, dhe jo si anëtar të një grupi të veçantë etnik apo nacional.” (1992:45). Duhet të theksohet se ky argument kundërshton analizën e tij mbi ringjalljen islame si një rikthim nostalgjik i vlerave të vjetra.

Arsyeja pse imazhi Islamit është parë si një armik, është rezultat i një paragjykimi psikologjik në botën perëndimore. Angazhimi i muslimanëve drejt vetëperceptimit të tyre, mohoi ekspansionin kolonial të *homo occidentalis*-it. Keqkonceptimi i fundamentalizmit islam si një armik skenik, ndihmoi në kufizimin e rezistencës përmes

eliminimit të këtij vetëperceptimi, sepse sipas modelit modernist të *homo occidentalis*-it, të gjithë elementët e botës periferike jo-perëndimore duhet të pranojnë supremacinë e tij, që sigurisht, nuk mund të jetë e justifikuar në kuartrin e një pluralizmi. Një paragjykim i tillë mund të paradalojë të kuptuarin e ndërsjelltë të dy vetëperceptimeve. Pas shkundjes së modelit modernist, vetëperceptimi islam, i cili mbështeti rezistencën e masave muslimane kundër ekspansionit modernist duke përforcuar identitetet e tyre, mund të sigurojë një kundërpërgjigje për krizën qytetërimore sot.

Nuk ka dyshim që ekspansioni historik i Islamit gjatë shekujve të tij të parë ishte një mrekulli historike dhe politike. Megjithatë, mrekullia reale e sistemit të besimit islam, që formatimi i këtij vetëperceptimi dhe personaliteti individual, që u bë stimuli psiko-social për këtë gjallëri qytetërimore. Dështimi material përkundrajt versionit modern të civilizimit perëndimor i udhëhoqi disa intelektualë muslimanë që të zhvillojnë një formë të përzier identiteti në procesin e asimilimit perëndimor. Megjithatë ajo dështoi të prodhonte një vetëperceptim të ri, të aftë për të zëvendësuar atë tradicionalen islame. Pas dështimit të identitetit të imponuar, rigjallërimi islam është në zgjimin e një risajimi të këtij vetëperceptimi.²⁴

²⁴ Unë jam duke përdorur identitetin dhe vetëperceptimin si gjendje të ndryshme të ndërgjegjes. Kështu pra jam duke i diferencuar ato, duke i përdorur ato në të njëjtën fjali. Identiteti mund të shikohet si një mënyrë për njohje sociale, që ka nevojë për dy pjesë; ndërkohë që vetëperceptimi është qartë një ndërgjegjësime i individualitetit. Një identitet mund të jepet ose të imponohet nga disa autoritete dhe për rrjedhojë mund të varet në mënyrë arbitrare dhe artificiale nga faktorë të tjerë socialë dhe politikë; shteti jugosllav u dha një identitet qytetarëve të tij, të cilët qenë të varur nga struktura ekzistuese politike, por kur kjo strukturë u shkri, identitetet e tyre si një reflektim i vetëperceptimeve u rikthyen në origjinë. Kështu një vetëperceptim kërkon një identitet, ndërkohë që e kundërta nuk është gjithmonë e

Sot ndërgjegjja ontologjike dhe vetëperceptimi sigurojnë një alternativë për krizën ontologjike në Perëndim dhe kanë potencialin për të qenë bazë për një gjallëri tjetër qytetërimore. Ashtu siç do të paraqitet në kapitullin tjetër, kriza e botës muslimane buron nga çështja e realizimit të këtij vetëperceptimi më shumë si një reflektim social, ekonomik dhe politik sesa nga vetëperceptimi në vetvete.

B. Harmonizimi epistemologjik: një ekuilibër në mes burimeve absolute dhe relative të dijes

Principi bazë i epistemologjisë islame është roli harmonizues në mes burimeve të dijes, që është i qëndrueshëm me principin suprem të njëshmërisë (*teuhid*). Ka një lidhje logjike dhe imagjinuese në mes ndërgjegjes ontologjike të unitetit dhe harmonisë epistemologjike dhe balancës, duke iu referuar faktit që pavarësisht ekzistimit të burimeve të ndryshme të dijes, e gjithë dija përfundimisht e ka burimin nga Allahu, të Cilit dija absolute i përket. Një nga emrat e bukur të Allahut është *Alim* (Kur'ani, 6:59. 34:26). Kështu pra është logjikisht dhe teorikisht e pamundur të ndash kontekstin e dijes nga konteksti i të qenët,²⁵ ndryshe nga shekullarizimi i dijes në historinë intelektuale perëndimore.

vërtetë. Një identitet mund të transformohet në vetëperceptim vetëm nëse përshtatet me elementët e brendshme të personalitetit.

²⁵ Kjo mosndarje e sferave është shumë e qartë në teorinë klasike të dijes zhvilluar gjatë formimit të modelit islam. Përcaktimi i el-Bagdadit (1981:34) për *alem*-in si: "çdo gjë që ka perceptim dijeje dhe sensi" dhe përkufizimi i *ez-Zemahsheriut* për *el-alem*-in si: "përmbledhja e trupave (substancave) dhe shkaqeve për të cilat Krijuesi ka dije" janë shembuj të lidhjeve të ngjashme në mes *ilm*-it dhe *alem*-it, ndërkohë që el-Xhujeni ndërtoi një lidhje semantike

Diferencimi kategorik i traditës epistemologjike perëndimore krijoi domosdoshmërisht dy pole ekstreme. Ekstremi i parë kërkoi monopolin e së vërtetës, duke i dhënë një rol përcaktues njërit prej burimeve të dijes. Nga kjo perspektivë, absolutizmi epistemologjik i modernizmit ndan të njëjtën traditë me dogmatizmin absolut të Kishës. Periferizimi i burimeve të tjera në këtë traditë si dogmatizmi absolut, racionalizmi absolut dhe empiricizmi absolut, monopolizuan rrugën e së vërtetës dhe përforcuan diferencimet kategorike, të cilat përshpejtuan procesin e krizës epistemologjike dhe kritikizmin e brendshëm. Teoritë e përfundimit mbi bazat epistemologjike dolën si kundërvënie e këtij kategorizimi strikt të procesit të shekullarizimit të dijes. Fundi i dogmës ka qenë ndjekur me fundin e arsyes; ndërkohë që absolutizmi i idealizmit hegelian ka hapur rrugët për absolutizmin e materializmit marksist.

Karakterit absolutist i epistemologjisë perëndimore mund të na kthejë prapa në konceptin e shpalljes në kishën katolike. Karakteristika hyjnore e Krishtit dhe lidhjet e tij shpirtërore me Kishën i dhanë një status special kësaj të fundit dhe e aftësoi atë që të prodhojë dije absolute. Ky identifikim i dijes absolute me një grup të veçantë brenda shoqërisë mund të pranohet si një sfond filozofik dhe fenomenologjik i lidhjeve të varësisë në mes fuqisë dhe dijes. Funkzioni i ndërvarësisë së fuqisë së dijes u shfaq gjatë epokës së feudalizmit, ku qendrat e fuqisë të civilizimit perëndimor ndryshuan. Dy domosdoshmëri u shfaqën: (i) Për një formatim të ri filozofik dhe institucional, të aftë për të prodhuar dije në përputhje me fuqinë e re shpërndarëse; (ii) për një imagjinatë të re religjioze të

në mes *ilm*-it dhe *alem*-it, duke përcaktuar *alem*-in si: "një tregues i ndërtuar për të shfaqur ekzistencën e pronarit të *alem*-it që është Allahu". (F. Rosenthal, 1970:19).

aftë të eliminojë kontradiktat në mes të qendrave fuqisë së re të dijes dhe përshpirtshmërisë. Bashkemergjenca e Reformës dhe Rilindjes përfaqësuan këtë transformim civilizimi të sferës së dijes. Funkzioni i prodhimit të dijes absolute u zëvendësua nga qendrat e reja të fuqisë së civilizimit perëndimor. Zhvillimet koiciduese të modernizimit shkencor shekullarist dhe kapitalizmit specifikuan rolet e reja funksionuese për prodhimin dhe përdorimin e dijes absolute. Kështu, ka një lidhje të vazhdueshme në mes të katolikut religjioz dhe prirjes moderniste shkencore në sensin e institucionalizimit social të dijes absolute, e cila bën dijen absolute ndryshueshmërisht të varur nga struktura e fuqisë.

Poli tjetër ekstrem i këtij absolutizmi është relativizmi pasmodernist që mohon çdo formulim legjitim të së vërtetës. Ky pol luan një rol domethënës si një forcë negative, sepse ai paraqet dilemën e absolutizmit epistemologjik të modernizimit. Megjithatë ai nuk mund të prodhojë një epistemologji pozitive të së vërtetës, të aftë të mbajë vlerat universale të domosdoshme për transformimin global të civilizimit. Në anën tjetër, një mospërputhje logjike është e trashëguar në të insistuarit e saj në relativizëm, sepse një insistim i tillë mundet lehtësisht të krijojë një mënyrë tjetër absolutiste të të menduarit; një relativizëm absolutist është gjithashtu një tip tjetër absolutizmi.

Epistemologjia islame ofron një alternativë ndaj këtyre dy pozicioneve ekstremiste. Kjo alternativë buron nga përcaktimi i qartë dhe diferencimi i shpalljes (*vahj*) si burimi i vetëm i dijes absolute. Ndryshe nga kristianizmi, demarkacioni në Islam në mes të Kur'anit si dije e shpallur dhe personalitetit të Profetit si i vetmi mesazher i kësaj dije, parandaloi, pas vdekjes së tij, çdo tendencë për një tjetër përshpirtshmëri, të aftë të përmbushë dije absolute. Përderisa traditat e Profetit nuk qenë në gjendje të kenë të

njëjtat vlera epistemologjike me ato të shpalljes, asnjë personalitet tjetër apo institucion pas vdekjes së tij nuk mund të pretendonte për ndonjë autoritet epistemologjik ekvivalent ose vazhdues të shpalljes.

Ky bazament epistemologjik përcaktoi sferat e dijes ose gjykimit absolut dhe relativ. Stuktura racionale e ligjit si zbatim i dijes lehtësoi institucionalizimin e kësaj ndarjeje si një karakteristikë unike të modelit islam. Për më tepër objektiviteti i shpalljes parandaloi çdo tip ndërvarësie të dijes absolute mbi stukturën fuqizuese. Keqpërdorimi i dijes absolute objektive, ka qenë imagjinuar si një abuzim më shumë sesa një përdorim legjitim i fuqisë epistemologjike si ajo e përdorur nga kisha katolike gjatë periudhës feudale. Ndarja e qartë në mes *nass*-it (prova e pakundërshtueshme) dhe *ixhtibad*-it (përpyetje intensive për të ardhur tek një vendim ligji) gjithashtu demonstroi në mes dijes absolute dhe gjykimit individual relativ.

Megjithatë, në saje të harmonizimit të burimeve epistemologjike ky kufi nuk ka qenë kurrë i transformuar në një shekullarizim kategorik. Që nga periudhat e hershme të sistematizimit deri në kohërat moderne, të gjithë për-krahësit e modelit islam duke përfaqësuar shkolla të ndryshme mendimi u përpoqën të tregojnë që burimet e dijes²⁶ janë komplementare, më shumë se kategorike dhe alternative. Kapaciteti racional është i domosdoshëm për të kuptuar shpalljen, ndërkohë që gjykimi relativ i sensit dhe arsyes dhe mundësitë e keqpërdorimit mund të udhëzohen dhe kontrollohen vetëm nga shpallja. Të gjitha shkollat intelektuale muslimane pranuan këtë plotësim të bu-

²⁶ Taftazani (1950:15) i specifikon këto burime të dijes si: "ndjenja të forta, të vërteta dhe arsye", të cilat kanë rolin qendror në këtë çështje.

rimeve të dijes dhe përcaktuan qëndrueshmërinë si karakteristikë e modelit të epistemologjisë islame.²⁷

Ky plotësim dhe qëndrim gjithashtu influencuan klasifikimin e shkencave si analizë alternative të dijes po aq sa metodologjitë si mjete drejt operimit të dijes në historinë intelektuale islame. Përpyekjet e fundit që projektojnë islamizimin e dijes si një sfidë e kategorive shekullariste të modelit modernist, reflekton një dinamizëm të ri në atmosferën intelektuale islame. Është evidente që ka shumë pyetje dhe dilema në këtë proces. Kështu një kërkim alternativ është i qenësishëm në këtë dinamizëm intelektual që në vetvete është kërkesa kryesore për gjallërimin e civilizimit.

C. Udhëzimi përfundimtar dhe kontrolli i strukturë-vlerës në çështjet sociale dhe mekanizmat

Ashtu siç është analizuar në kapitullin e dytë, çekuilibrimi etiko-material si një dimension domethënës i krizës qytetërimore është një pasojë e natyrshme e ndërvarësisë së sistem-vlerës në strukturat mekaniciste artificiale. Në civilizimet perëndimore ndërvarësia buron nga ndërvarësia e dijes në institucionalizimin e fuqisë që vetë funksionon në një kuadër absolutist, sepse qendrat e fuqisë qenë në gjendje të prodhojnë dije relevante të mjaftueshme për të krijuar një sistem-vlerë të përshtatshëm për interesat e

²⁷ Ibën Tufeji përpiket të tregojë qenësishmërinë dhe plotësueshmërinë në kryeveprën e tij, *Haj ibën Jakdhan*. "Dhe kur ai kuptoi kushtet e qenies njerëzore, dhe pjesa më e madhe e tyre qenë si kafshë të egra, ai e kuptoi që e gjithë dija, drejtimi dhe suksesi i mirë, qëndron në atë se çfarë i Dërguari i Zotit u ka thënë, dhe Ligjet e zbritura, dhe nuk pati rrugë tjetër përkrah kësaj, dhe nuk mund të kishte asgjë tjetër për të shtuar..." (1905 :68)

tyre. Zhargoni shkencor si pozitivizmi, eksperimentalizmi dhe realiteti i vrojtueshëm, ndihmuan të përfaqësojnë këto vlera si të parzistueshme, si gjykime përfundimtare dhe të pamohueshme. Në këtë rast të tilla vlera bien ndesh me vlerat e idealeve të përbashkëta, ato mundën lehtësisht të jenë të justifikueshme, duke diferencuar në mes idealeve dhe realeve ose normativeve dhe pozitiveve, meqë këto me të vërtetë janë pasojat e natyrshme të një kategorizimi të tillë shekullarist në një nivel epistemologjik. Mohimi pasmodernist i kësaj qasjeje absolutiste domosdoshmërisht kalon në ekstremin tjetër, mohim zë për zë të vlefshmërisë së ndonjë vlere absolute. Një pozicion i tillë reaksionar nuk mund ta kalojë këtë dilemë aksiologjike.

Modeli islam përpiqet ta zgjidhë këtë problem përmes një lidhjeje të kryqëzuar në mes ontologjisë, epistemologjisë dhe aksiologjisë:²⁸ meqë harmonia dhe bilanci në mes burimeve të dijes, është parametri bazë i epistemologjisë islame, nuk mund të ketë një diferencim kategorik në mes idealeve dhe realeve ose normativeve dhe komplekseve pozitive aksiologjike. Një gjykim pozitiv nuk mund të ketë legjitimitet përderisa dhe deri kur të mbartë një dimension normativ dhe një gjykim normativ, nuk mund të ketë ndonjë vlefshmëri funksionale nëse nuk reflekton në mënyrat personale dhe sociale të të sjellurit.

Principet themelore të kësaj vlere-bazë aksiologjike janë si më poshtë: (a) duhet të ekzistojë një kompleks vlerash absolute përderisa ka një dije absolute objektive. (b) por, as kjo vlerë absolute dije, as reflektimi i vlerës së saj nuk mund të jenë subjekte të strukturës së fuqisë, për ar-

²⁸ Fakti që koncepti kyç bazë i sistemit të vlerave kur'anore, *el-ameli's-salih* (punë e mirë etike) përbën një unitet të pandashëm ndaj koncepteve kyçe të tjera të *iman*-it (ontologjia e besimit) dhe *ilm*-i (epistemologji-dije), provon këtë deklaratë.

sye të vlefshmërisë së tyre përtej kufizimeve të kohës dhe hapësirës. (c) asnjë nga mekanizmat artificialë dhe institucionet që janë të kufizuara në kohë dhe hapësirë nuk mund të prodhojnë vlera përfundimtare. Në fakt pikërisht e kundërta është e vërtetë. Ato mundën vetëm të marrin legjitimitet nëse u binden këtyre bazave aksiologjike. (d) Kufiri kohë-hapësirë i vlerave relative mund të ketë vetëm varësi funksionale legjitime ndaj sistemit të vlerave përfundimtare. Vlefshmëria e tyre funksionale duhet vetëm të kërkojë të përcaktojë atmosferën sociale për realizimin e normativizmit islam.

Normativizmi i sistemit të vlerave të Islamit i paraprin udhëzimit të ligjit dhe mekanizmave të strukturës sociale. Siç nënvizon Faruki: "Karakterit të pambarim dhe hyjnor të Kur'anit i qe dhënë kuptimi për të na dhënë neve vlerë më shumë sesa ekzistencë reale, etiko-religjiozitetin më shumë sesa pushtetin e të tjerëve, dhe principet e hierarkizmit të vlerave etiko-religjioze më shumë sesa një listë komplete të tyre." (1963:159).

Origjina e kësaj karakteristike themelore të modelit islam, mund të na kthejë prapa tek impakti kur'anor që qartazi përcakton kategoritë pozitive dhe negative të mënyrës së të sjellurit si kodifikimi i etikës. Koncepti kur'anor si ai i *el-hajr* (mirësia), *el-adl* (drejtësia), *el-hakk* (e vërteta dhe e drejta), *el-amelu's-salih* (veprimi i mirë), *el-birr* (të qenët i drejtë), *el-kist/iksat* (barazia), *et-takua* (devocioni), *el-hilm* (mirësjellja), *el-ma'ruf* (e ditura dhe e aprovuara), janë udhëzueset për normativizmin aksiologjik dhe etikën sociale. Kur'ani nuk komandon mekanizma të detajuara sociale në një kuptim tekstual. Megjithatë, kjo strukturë konceptuese normative, e cila është drejtpërdrejt e bashkangjitur me përgjegjësinë hyjnore dhe statusin ontologjik të qenies individuale, krijon dyfish një imagjinatë sociale dhe një aksion social si bazë legjitime

për mekanizmat. Struktura etike kur'anore merr përsipër, që sistemi i kuptueshëm i vlerave dhe një mënyrë sjelljeje e qëndrueshme në dëshirën e saj, në mënyrë të natyrshme prodhon mekanizmin më të përshtatshëm për realizimin e përgjegjësisë hyjnore.

Kur'ani i përcakton këto vlera, urdhrat dhe mënyrën e të sjellurit: "Le të jetë në mes jush një popull që thërret në të mirën (*hajr*), urdhëron nga e mira (*ma'ruf*) dhe ndalon nga e keqja (*munkër*), këta janë të begatshmit". (3:104).

Realizimi i këtyre cilësive etike i përket epokës së përgjegjësisë njerëzore. Vendosja e organizmit dhe mekanizmit me të vërtetë social është pjesë dhe parcelë e kësaj përgjegjësie. Natyrshmërisht është supozuar që qenia njerëzore është pajisur me kapacitetin që të plotësojë këto përgjegjësi. Një pasojë e natyrshme e këtij të kuptuari, që ndryshon nga eksperiencia perëndimore, është ajo që është pothuaj e pamundur të imagjinosh një forcë apo mekanizëm social përtej kontrollit të qenies njerëzore. Elementi humanist i normativizmit islam shtrihet mbi sfondin imagjinar.

Kështu pra teoritë sociale islame përqendrohen mbi dy çështje bazë: (i) përcaktimi dhe përshkrimi i sistemit social ideal si në rastin e *el-Medinetu'l-fadile* të Farabiut (1985); (ii) vendosja e modeleve sociale dhe legale të qëndrueshme me strukturat normative, si në rastin e *el-Abkamu's-sultanijje* të Maverdit (1973).

Ky tip qasjeje nuk do të thotë domosdoshmërisht një mohim përfundimtar i ekzistencës së rregullave të të sjellurit social. Kërkimi dhe vërejtja e këtyre rregullave është parakusht për një përputhje teoriko-praktike të idealeve dhe reales, ose të sferës normative dhe pozitive. Ibën Halduni u përpoq në *Mukaddime*-n e tij (1978) që të zhvillojë një kuadër të tillë kërkimi, i cili duhet të vle-

rësohet nga kjo perspektivë. Analiza e tij kurrë nuk arriti në një dilemë historike, brenda të cilit qenia njerëzore kthehet në një të varur ndryshueshmërisht nga mekanizmi socio-natyral nga rrjedha e papërmbajtshme historike. Pikërisht e kundërta. Ai u përpoq që ta paraqesë elementin njerëzor në procesin social në mënyrë përshkruese dhe e vlerësoi atë me modelin e idealit profetik (*sijase diniyye*). Për më tepër interpretimi i tij ciklik i qëllimeve historike për të demonstruar dimensionet e vlerave të ndryshimit dhe përkeqësimit social.

Ndryshimi më domethënës në mes qasjes islame dhe perëndimore shtrihet mbi justifikimin dhe legjitimitetin e mekanizmit social. Ashtu siç është treguar në kapitullin e dytë, çekuilibrimi etiko-material i krizës qytetërore sot, është fakti që qenia njerëzore humbi aftësinë e saj të drejtojë sistemin e vlerave dhe ia transferoi këtë përgjegjësi mekanizmave socialë, të cilat krijuan vlerat e tyre në mënyrë që të legjitimonin vetveten. Kjo është dilema e humanizmit perëndimor. Teoritë e mëdha të historicizmit dhe reflektimet e tyre ideologjike, minimizuan rolin dhe përgjegjësinë e secilës qenie individuale. Aparati shtetëror në rastin e regjimit socialist ose mekanizmi global i sistemit kapitalist kanë fuqinë që të imponojnë sisteme vlerash si një rrjedhojë e pashmangshme e racionalizmit dhe determinizmit historik. Të dy këto raste mund të udhëheqin drejt një abuzimi fuqie, të mbajtur nga një elitë kombëtare apo ndërkombëtare, mbi mekanizmat socialë dhe përcaktimit të tyre të rolit dhe statusit të qenieve të tjera njerëzore.

Normativizmi islam nuk merr përsipër një arenë të tillë të lirë për mekanizmat, të cilat supozohet të jenë ndryshueshmërisht të varura nga statusi ontologjik dhe përgjegjësia e qenies njerëzore. Nuk ka rrugë që këto mekanizma të jenë të justifikuara dhe të legjitimuara pa iu referuar

sistemit të vlerave të shoqërisë muslimane. Bile edhe mekanizma të vegjël praktikë legjitimohen nëse ato kërkojnë të realizojnë reflektimin social të etikës islame. Këto karakteristika specifikojnë imagjinatën socio-politike, teorinë dhe kulturën e mendjes muslimane. Të kuptuari islam të rendit botëror është një pasojë e natyrlshme e kësaj imagjinate.

D. Ekuilibri ekologjik

Ka një lidhje të ngushtë në mes ndërgjegjes ontologjike, sistemit të vlerave dhe perceptimit të natyrës e ekologjisë. Në të vërtetë, ekologjia është ambienti ekzistencial i qenies njerëzore. Kështu kjo lidhje perceptuese është shumë e qartë. Psikologjia e pronësisë e njeriut perëndimor dhe kundërvënia e tij socio-mekaniciste, është shkaku kryesor i krizës bashkëkohore ekologjike. Kjo psikologji pronësie është e vazhdueshme me vetëperceptimin qytetërimor të njeriut perëndimor. Shefi i Seattle-it në mënyrë të goditur ilustron psikologjinë e tij të të pasurit: "Një gjë ne dimë, që njeriu i bardhë mundet një ditë të zbulojë – Zoti ynë është i njëjti Zot. Ju mund të mendoni tani se ju e posedoni Atë si dëshironi të posedoni tokën tuaj; por ju nuk mundeni. Ai është Zoti i njeriut, dhe mëshira e Tij është e barabartë për njeriun e kuq dhe të bardhë."

Kjo psikologji e pronësisë e udhëhoqi njeriun perëndimor të imagjinojë që natyra është thjesht një faktor prodhimi dhe një pronë materiale me një vlerë specifike tregu. Përdorimi i saj u bë çështje të drejte pronësie, subjekt i mekanizmave ekonomikë. Tani kur kuptohet që këta mekanizma artificialë kanë krijuar një katastrofë ekologji-

ke, po bëhen tentativa për të gjetur zgjidhje të atilla që janë në gjendje të vazhdojnë të mbështeten në mekanizma të rinj për të kontrolluar këtë çekuilibrim ekologjik, por meqë është një çështje vendimmarrjeje në duar të pronarëve, vendet e zhvilluara vazhdojnë të lejojnë që mekanizmi shkatërrues të punojë. Ata refuzojnë të diskutojnë sfondin filozofik të katastrofës ekologjike, sepse kjo do të çojë domosdoshmërisht drejt një diskutimi lidhur me themelet e civilizimit perëndimor.

Alternativa islame e përfshin këtë element themelor. Ndërgjegjja ontologjike islame nuk pranon ndonjë qasje psikologjike apo mekanizëm pronësie përsa i përket natyrës. I gjithë universi është një dhuratë hyjnore qenies një-rëzore për mbijetesën ontologjike, po ashtu edhe një manifestim i qartë i *ajatullah* (shenja të Zotit). Kur një musliman me këtë ndërgjegje ontologjike vështron universin, ai shikon këto shenja dhe jo si një material bruto që duhet të shfrytëzohet. Një modernist mund ta interpretojë këtë qasje si një imagjinatë paraindustriale fetare, por nuk duhet të harrohet se një përpjekje ndërmodelore e kushtëzuar nga kufizimet e imponuara nga modeli ekzistues përgjegjës për këtë katastrofë, nuk mund ta zgjidhë këtë çështje thelbësore.

Qasja kur'anore përfshin të dyja, një respekt metafizik për natyrën, dhe një përdorim global demokratik të kësaj dhurate. Imagjinatat metafizike dhe psikike të ndërthurura janë në këtë të kuptuar të ajetit si një lidhje mikrokozme dhe makrokozme në mes Allahut, njeriut dhe natyrës. “Ne do t’u bëjmë atyre të mundshme që të shohin argumentet Tona në horizonte dhe në vetet e tyre deri që t’u bëhet e qartë se ai (Kur’ani) është i vërtetë. A nuk mjafton që Zoti yt është dëshmitar për çdo gjë” (Kur’ani, 41:53) Harmonia dhe ekuilibri aktual në univers siç është

vendosur nga Allahu²⁹ për qenien njerëzore, duhet të mbahet në atë formë si karakteristika thelbësore e krijimit. Ky thelb dhe qasja metafizike drejt universit, ka udhëzuar shumë dijetarë ta pranojnë atë (universin) si një formë tjetër të shpalljes hyjnore dhe si një shenjë dhe provë e Krijuesit.³⁰

Kështu lidhja në mes njeriut dhe natyrës nuk mund të jetë një lidhje në mes poseduesit dhe të poseduarës. S'ka dyshim se qëllimi i krijimit të natyrës është për mbijetesën e njeriut: "(Zoti im) i cili e bëri tokën djep për të mirën tuaj, hapi rrugë nëpër të, lëshoi shi prej së larti e kjo mundësoi që të mbijnë bimë të llojeve të ndryshme. Hani ju dhe kullotni kafshët tuaja. Vërtet, në të gjitha këto ka argumente për ata që kanë mendje të shëndoshë." (Kur'ani, 20:53-54) Meqë kjo është dhuratë nga Allahu për të gjithë qenien njerëzore pa ndonjë kufizim kohe dhe hapësire, një imagjinatë e tillë nxjerr një themel të justifikuar për zhvillimin e vlerave dhe politikave globale në mënyrë që të mbrojnë ambientin nga formacionet artificiale moderniste të shteteve-kombe.

Kjo e drejtë përdorimi është absolutisht e ndryshme nga e drejta për pronësi e mekanizmit kapitalist. Kjo nënkupton një liri absolute të poseduesit mbi të poseduarën për të arritur përdorimin më efikas material të natyrës sepse: "Mos u martoni me idhujtare derisa ato të besojnë

²⁹ "...Dhe çdo gjë me Të është e matur" (Kur'ani, 13:8)

³⁰ S. H. Nasr shpjegon këtë fenomen si më poshtë: "Në Islam lidhja e pandashme në mes njeriut dhe natyrës, dhe po ashtu në mes shkencës, natyrës dhe religjionit, është për t'u gjetur në vetë Kur'anin, Librin hyjnor që është Logoja ose Fjala e Zotit. Si i tillë ai i ka të dyja, burimin e shpalljes, që është baza e religjionit dhe shpalljen makrokozme që është universi. Ai i ka të dyja, Kur'anin e regjistruar (*el-Kur'annu't-teduini*) dhe Kur'anin e Krijimit (*el-Kur'annu't-takuini*), që përmban idetë e arketipit për të gjitha gjërat. Ja përse termi i përdorur për të dhënë kuptimin e vargjeve të ajeteve kur'anore gjithashtu nënkupton ngjarje të lidhura me brendësinë shpirtërore të njeriut dhe fenomene në botën e natyrës." (1986:94-5)

(Zotin). Një robëreshë besimtare është më e vlefshme se një idhujtare edhe nëse ajo ju mahnit. Mos u martoni as me idhujtarë derisa ata të besojnë. Një rob besimtar është më i vlefshëm se idhujtari edhe nëse ai ju mahnit. Ato ju ftojnë për në zjarr e Allahu me mëshirën e vet ju fton për në xhennet, për në shpëtim dhe u sqaron njerëzve argumentet e veta ashtu që të përkujtojnë.”(Kur’ani, 2:211)

Për më tepër kuadri kur’anor i bazuar në ekuilibrin kozmologjik dhe harmoninë, ua bashkangjit këtë imagjinatë të universit premisave metafizike të ndërgjegjes ontologjike për të eliminuar ndonjë abuzim përdorimi. Konkluzioni i Nasrit (1986:136) është shumë kuptimplotë parë nga kjo perspektivë: ”Në fund çfarë mund të themi me plot siguri është ajo që nuk mund të ketë paqe të mundshme në mes njerëzve përderisa të mos ketë paqe dhe harmoni me natyrën. Dhe për të pasur paqe dhe harmoni me natyrën, individi duhet të jetë në harmoni dhe ekuilibër me Hyjnoren dhe përfundimisht me Burimin dhe Origjinën e të gjitha gjërave. Ai që është në paqe me Zotin është gjithashtu në paqe me Krijuesin e tij, me të dyja me natyrën dhe njeriun.’

Bazat metafizike kanë qenë të mbështetura nga urdhëresat morale të burimeve islame. Ligji islam nuk justifikon ndonjë dëmtim të qëllimshëm në natyrë bile edhe gjatë luftës. Transmetimi i Taberit për këshillën e kalifit Ebu Bekr drejtuar ushtarëve muslimanë para se të nisehin për në luftë, jep një shembull shumë interesant të ndjeshmërisë islame: ”O njerëz. Vini re, po ju jap dhjetë këshilla, dhe mësojini ato prej meje. Mos u bëni të pabesë, mos veproni jo besnikërisht, mos neglizhoni. Mos masakroni, mos vrisni fëmijë të vegjël, pleq ose gra. Mos prisni kurorat e palmave as mos i digjni ato. Mos prisni pemët frutore. Mos therni dele, lopë ose deve vetëm se për ushqim. Ju do të kaloni pranë njerëzve që e çojnë jetën në de-

votshmëri në manastire. Lëri ata dhe të devotshmit e tyre pa prekur. Ju do të ndesheni me njerëz që do t'ju ofrojnë pjatancë të mëdha me tipa të ndryshëm ushqimesh, nëse ju hani ndonjë nga ato, përmendeni emrin e Zotit përpara... (Versioni anglisht nga Williams, 1971:262)

E. Autenticiteti dhe pluralizmi kulturor

Ka dy aspekte të kësaj karakteristike të modelit qytetërimor islam. Së pari, është imagjinata muslimane mbi shoqërinë dhe historinë që i pajis ata me motivimin psikologjik dhe social, për të ruajtur autenticitetin e këtyre karakteristikave qytetërimore. Kjo ndodh pavarësisht metodave supresive të versionit modern të civilizimit monopolist perëndimor, që synon drejt eliminimit të kulturave autentike në mënyrë që të arrijë globalizimin përfundimtar, duke kënaqur kështu mekanizmat ekonomikë. Së dyti, praktikat historike të civilizimit islam kur ai ishte civilizimi sovran mbi mjaft kultura të tjera autentike.

Aspekti i parë lidhur me çështjen pse dhe nëpërmjet çfarë imagjinate muslimanët qenë në gjendje të mbajnë shpresën për rivendosjen e parametrave qytetërimorë të Islamit, pavarësisht nga larja e trurit e egër që pësuan nga propaganda për vlefshmërinë e parezistueshme të elementeve të kulturës globale perëndimore. Kjo tregon për dinamizmin e rezistencës qytetërimore në mes të masave muslimane. Shumë shkencëtarë dhe politikanë socialë kanë një tendencë ta paraqesin Islamit si një element të pakompromentueshëm përkundrajt konsensusit të përgjithshëm të komunitetit global. Konkluzioni i mëposhtëm i Fukujamës është një shembull i mirë e kësaj qasjeje: "Por,

tani jashtë botës islame, duket se ka një konsensus të përgjithshëm që pranon kërkesën për një demokraci liberale që të jetë forma më racionale e qeverisjes, që është shteti, i cili realizon më së shumti, si dëshirën racionale ashtu edhe njohjen racionale”. (Fukujama 1992:211-12)

Është një dilemë interesante që një analizë e tillë u bë një nga qasjet teorike më popullore që u përdor për të interpretuar transformimet e dekadave të fundit dhe kjo në një zonë ku pluralizmi ka qenë prezantuar si një nga vlerat bazë humane të kulturës globale dhe kur kampionët e liberaldemokracisë patën mbështetur elitat autoritative, regjimet politike në botën muslimane kundra kërkesave demokratike të masave muslimane, si për shembull, në rastin e Algjerisë. Nëse pluralizmi është një vlerë e vërtetë dhe e qenësishme e konsensusit global, pasoja e natyrligje të këtij konsensusi duhet të jetë respekti për parametrat e mbijetuar qytetërimorë të Islamit. Mbijetesa e autenticitetit të civilizimit islam, duhet vetëm të lavdërohet në një atmosferë reale pluraliste. Megjithatë traditat përrëndimore përmbajnë një pluralizëm ndërkulturor, i cili vetëm njih paraqitje të ndryshme të të njëjtit civilizim suprem. Karakteri monopolist i imagjinatës përrëndimore, i cili u analizua në kapitullin e dytë, nuk mund të kuptojë pse muslimanët preferojnë të mbajnë elementët autentikë të sfondit të tyre qytetërimor në kurriz të mirëqenies materiale të modernizmit.

Shtytja politike e maskuar pas kësaj analize që të çon tek standardet e dyfishta në kurriz të objektivës, injoron substancën teorike të kuptueshme të kësaj çështjeje. Më tepër ato sigurojnë shkaqe për justifikimin e veprimeve politike të forcave udhëheqëse të sistemit ndërkombëtar. Që në momentin që fundamentalizmi islam është një element i pakompromentueshëm dhe i rrezikshëm kundër globalizimit të parametrave të civilizimit suprem, atëherë

ky duhet të shtypet kudo, edhe nëse kjo shtypje dhunon të drejtat themelore të njeriut dhe parandalon formimin e një procesi demokratik që mendohet të jetë forma përfundimtare e racionalitetit njerëzor. Këto standarde të dyfishta me qasjet e tyre në rastin e Rumanisë dhe Algjerisë në kuptimin e kërkesave të masave për ndryshimin e një regjimi totalitar të korruptuar dhe në rastet e Kuvajtit dhe Bosnjës në kuptimin e ruajtjes së të drejtave të njeriut dhe të etikave të marrëdhënieve ndërkombëtare, kanë qenë të mbuluara nga paragjykimet nga këto analiza shkencore, që përfundojnë me një justifikim pragmatik të kësaj shtytjeje politike: Pluralizmi është i arritshëm dhe i tolerueshëm vetëm nëse ai i shërben monopolit të civilizimit suprem, i cili kërkon të shkatërrojë dhe periferizojë kulturat autentike dhe civilizimet. Ky konkluzion është i qëndrueshëm me analizën e Galtungut të njeriut perëndimor (*homo occidentalis*) (1985:11) që thotë se: “Perëndimi dhe në mënyrë të veçantë Evropa Perëndimore dhe Amerika e Veriut përbëjnë qendrën e botës, pjesa që mbetet është periferi, me qendrën si lëvizësin kryesor”.

Ky kurth i parasupozuar në metodologjitë e këtyre analizave të çon drejt një barriere imagjinare, konceptuale dhe teorike për zhvillimin e një objektivi, një kuadri të qëndrueshëm dhe substancial, me anë të të cilit të kuptohen bazat psikologjike, teorike dhe historike të mbijetesës së parametrave qytetërimorë islamë. Ky fenomen mund të analizohet vetëm nëpërmjet ndryshimeve thelbësore në mes imagjinatës islame dhe perëndimore të historisë dhe kohës. Ndryshueshmëritë në mes këtyre imagjinatave të kohës nga *homo occidentalis* dhe *homo islamicus* mund të jenë një pikë ankorimi kuptimplote për të zhvilluar një analizë karahasuese.

Imagjinata perëndimore mbi kohën është e bazuar në çorientimin e rrjedhës historike dhe nënkupton një progres nga poshtë lart, duke përfunduar me një *Endzustand* pozitiv. Për këtë ajo domosdoshmërisht kërkon atë që racionaliteti përfundimtar i progresit njerëzor është realizuar nga strukturat ekzistuese qytetërimore, sepse këto janë format më të larta të progresit historik duke iu referuar faktit që koha ekzistuese është grada e fundit e çorientimit të historisë. Pasoja logjike e një konkluzioni të tillë është që të gjitha format e tjera të civilizimeve autentike dhe tradicionale duhet të zhduken, se ato përfaqësojnë nivelin më të ulët të racionale të etapave të mëparshme historike. Kështu nga kjo perspektivë nuk ka *Lebensraum* në univers dhe në histori për kulturat autentike. Një imagjinatë e tillë nuk mund të tolerojë bashkekzistencën e kulturave të ndryshme dhe formave sociale, pavarësisht të qenët parakusht për një pluralizëm real dhe substancial.

Përkundër kësaj imagjinate, imagjinata islame e historisë dhe e kohës është bazuar në qarkullueshmërinë dhe thekson këmbënguljen dhe qëndrueshmërinë e vlerave pozitive dhe e mënyrave të të sjellurit për të përfunduar një progres substancial në kuptimin e një zhvillimi të balancuar të shpirtit dhe formës në praktikë. Kjo kërkon një *Anfangszustand* pozitiv dhe qëllimin për një *Endzustand* pozitiv.

Nëse ndonjë fenomen historik nuk puqet me këto vlera të qëndrueshme, atëherë nuk mund të pretendojë për supremaci thjesht sepse ajo ndodh në fazat e fundit të kohës. Ai mund të pretendojë për superioritet material, por jo legjitimitetin e domosdoshëm për një supremaci reale dhe substanciale.

Kjo imagjinatë është sfondi psikologjik dhe teorik i legjitimitetit të supremacisë perëndimore dhe arsyeja që qëndron prapa domosdoshmërisë për të ruajtur autenticitetin e vlerave e parametrave qytetërimorë nga perspekti-

va islame. Ajo nxjerr në pah dy probleme. Së pari, civilizimi perëndimor që ka mungesë legjitimiteti vlerash dhe varet thjesht nga superioriteti material, nuk mund të jetë forma më e mirë dhe përfundimtare e civilizimit njerëzor. Së dyti, bota muslimane e cila humbi statusin si forca përcaktuese qytetërimore mundet përsëri të rifitojë këtë status mbështur në qarkullueshmërinë e kohës; kjo kërkon më tepër një rinovim të parametrave dhe vlerave qytetërimore islame sesa një tërheqje të tyre në favor të adaptimit të parametrave perëndimorë.

Ky sfond imagjinar dhe teorik mund të kthehet prapa tek përshkrimi kur'anor i ngjarjeve historike. Kur'ani na referon për ngritjen dhe rënien e shoqërive dhe civilizimeve pa dhënë një kuadër real kohor. Ai nxjerr përfundimin që si ngritja dhe rënia e këtyre civilizimeve, po ashtu edhe legjitimiteti i tyre janë thjesht subjekte që ekzistojnë në një fazë të caktuar kohore. Për më tepër, ato janë subjekte të realizimit të vlerave të përhjetshme në format e tyre sociale, në të sjellurit dhe strukturat. Historitë e kombeve Ad, Themud etj., shpjegojnë që rënia e këtyre shoqërive vjen nga degradimi i etikave sociale më shumë sesa nga fundi i superioritetit racional apo material. Malik Binnebi e fillon kapitullin e tij Fenomenet Ciklike me një varg kur'anor për të treguar origjinat kur'anore të kësaj imagjinate në histori: "Ne i alternojmë ditët e suksesit dhe i ndërrojmë ato në mes njerëzve..."(3:140)

Dy përfundime janë të dukshme nga kjo qasje kur'anore ndaj historisë, e cila përforcon psikologjinë e personalitetit të muslimanit dhe e inkurajon atë që të mbajë parametrat qytetërimore të Islamit: (i) supremacia reale është subjekti i strukturë-vlerës dhe shpirtit,³¹ për kë-

³¹ Malik Binnebi i përshkruan këto lidhje në mes sistem-vlerës dhe ndryshimeve qytetërimore si më poshtë: "Një njeri mundet të kuptojë vlerën që një sociolog i madh (që ishte) Muhamedi ia bashkangjiti virtyteve morale

të pavarësisht moszhvillimit material, muslimanët kanë potencialet e vlerave për të qenë superiorë ndaj njerëzve perëndimorë; (ii) nuk ka ngritje dhe rënie të përgjithmonshme në histori, kështu që muslimanët mund të rifitojnë statusin e të qenët civilizimi përcaktues nëse ata me të vërtetë e zbatojnë strukturë-vlerën e tyre si një formë sociale dhe ekonomike.

Kjo imagjinatë e historisë gjithashtu qartëson aspektin e dytë të mbijetesës së autenticitetit dhe pluralizmit kulturor, të quajtur praktika historike e civilizimit islam, kur ai ishte civilizimi sovran mbi shumë kultura të tjera autentike. Kjo praktikë historike në kontrast me karakterin monopolizues të civilizimit perëndimor, siguron një infrastrukturë të pasur teorike dhe praktike për një qasje alternative. Historia qytetërimore islame qëndron në shembujt e mirënjohur të kulturës religjioze pluraliste që japin *Lebensraum* dhe atmosferën e domosdoshme sociale për mbijetesën e kulturave dhe civilizimeve autentike. Kjo që e mundur në saje të kontrollit direkt të ushtruar nga strukturat normative të shoqërisë mbi mekanizmat ekonomikë.

Një krahasim historik mund të japë shembuj mbi ndryshueshmërinë në mes tradisës islame dhe perëndimore. Muslimanët morën Evropën Lindore nga forcat kristiane në shekullin e XV-të e XVI-të dhe lëshuan Spanjën në duar të forcave kristiane pothuajse në të njëjtin shekull. Kulturat

si forca thelbësore e civilizimit. Por në këtë kohë dekadence, shkalla e vlerave është e rezervuar, dhe mendjehetësitat shfaqen si gjëra të mëdha. Dhe kur një përmbysje e tillë arrihet, ndërtesa sociale duke mos qenë në gjendje të mbahet vetëm se në patericat e teknologjisë, shkencës dhe arsyes, do rrëzohet, sepse vetëm shpirti i lejon njerëzimit të lartësohet. Kur shpirti nuk përmbush detyrimet, ajo atëherë është rënia dhe dekadencia, për arsye se forca ngritëse e saj nuk mundet por vetëm të jetë në rënie, duke u tërhequr poshtë nga një forcë e parezistueshme” (Bennabi, 1991:10).

autentike tribale, religjioze dhe kombëtare vazhduan të mbijetojnë si forca reale historike përmes pesë shekujve që Evropa Lindore që nën qeverisjen e muslimanëve, ndërkohë që trashëgimia islame në Spanjë u shkatërrua psikologjikisht nga kristianët në më pak se gjysmë shekulli të qeverisjes së tyre. Trashëgimia e pasur kulturore qytetërimore islame në Ballkan u shkatërrua nga kristianët dhe forcat moderniste perëndimore brenda një periudhe shumë të shkurtër, pastrimi etnik në Bosnjë që ngjarja e fundit e këtij procesi destruktiv. Marksistët dhe kristianët ndoqën të njëjtën politikë destruktive, sepse ata ndanin të njëjtën imagjinatë historike të bazuar në supremacinë e formave civilizuese perëndimore.

Në Amerikë pushtuesit perëndimorë zgjodhën që të periferizojnë dhe anulojnë kulturat dhe civilizimet indiane në të mirë të mekanizmave të tyre politikë dhe ekonomikë; ndërkohë që pothuaj në të njëjtën periudhë historike Islami përhapej në Azinë Juglindore përmes një procesi integrimi me kulturat autentike. Forcat kristiano-perëndimore hynë në Afrikë me një fytyrë dhe karakter kolonial, ndërkohë që Islami përhapej në Afrikë me mjete paqësore dhe lehtësisht e mirëpriti traditën religjioze indigjene të Afrikës.

Këta shembuj nuk janë fakte historike aksidentale. Ata më tepër përfaqësojnë dy alternativa të të kuptuarit të pluralizmit: pluralizmi ndërqytetërimor perëndimor i bazuar mbi mekanizma socialë e ekonomikë, dhe pluralizmi ndërqytetërimor islam, bazuar në supremacinë e vlerave dhe sistemet legjitime mbi mekanizmat ekonomikë dhe politikë. Respekti që ata u akorduan komuniteteve të tjera fetare me të cilat bënë marrëveshje, është një obligim fetar për muslimanët, sepse ajo që praktika e Profetit. Marrëveshja e tij me njerëzit e Nexhranit u bë një nga mënyrat më autentike të të sjellurit për muslimanët gjatë shekujve: "Ata (populli i Nexhranit) do të kenë mbrojtjen e Zotit dhe

garancinë e Muhamedit, të Dërguarit të Zotit, që atyre do t'u sigurohet jeta, prona, tokat, dinjiteti, të pranishmit dhe jo të pranishmit, ndërtesat e tyre dhe kishat e tyre. Asnjë prift ose murg nuk do të nxirret nga famullia apo manastiri, dhe asnjë predikues nuk do të detyrohet të braktisë jetën e tij predikuese. E gjithë ajo çka u përket, e vogël apo e madhe do të qëndrojë e tyre. Asnjë mundim apo përlulje nuk do të imponohet mbi ta, po ashtu ata nuk do të keqtrajtohen për gjakmarrjet para-islamike. Ata nuk do të thirren për shërbime ushtarake, po ashtu nuk do të paguajnë një të dhjetën dhe tokat e tyre nuk do të përshkohen nga ushtria jonë. Ata të cilët do të kërkojnë drejtësi, do ta gjejnë atë, nuk do të ketë shtypës dhe të shtypur në Nexhran.(...) (Shejbani 1966:279). Ata të cilët besojnë se njerëzimi ka arritur një nivel të racionalitetit përfundimtar dhe liri në formën e modernizmit, duhet ta rikonsiderojnë këtë gjykim, pasi të krahasojnë këto principe të deklaruara në shekullin e shtatë, me aparteidin, me lëvizjet neo-nacionaliste dhe pastrimet etnike në fund të shekullit XX-të

KAPITULLI VI

Kriza intelektuale dhe strukturore e ummetit: a është e mundur të zhvillohet një aks i ri qytetërimor?

Arsyeja bazë për tensionin psiko-social dhe politik në mes të shoqërive muslimane në veçanti dhe të ummetit në përgjithësi, është mospërputhja në mes vetëperceptimit të fortë të muslimanëve, të cilët ofrojnë një teori alternative, dhe situatës reale të shoqërive muslimane brenda fuqisë shpërndarëse të sistemit ekzistues ekonomik dhe politik ndërkombëtar, në të cilin ata nuk kanë ndonjë rol përcaktues. Paaftësia praktike për të transformuar teorinë e tyre në një aks alternativ qytetërimor, është reflektimi i një krize qytetërimore të kuptueshme, që po gjen vend në botën muslimane. Kjo krizë qytetërimore është shumë e ndryshme në krahasim me krizat historike të cilat rezultuan me një rrëshqitje nga aksi qytetërimor i ummetit musliman nga një rajon në tjetrin, për shembull, rrëshqitja nga aksi prej Damaskut në Bagdat, nga Bagdati në Kajro dhe Stamboll etj. Ose të gjallërisë qytetërimore në Spanjë, në Indi dhe në aksin otoman. Të gjitha këto kriza qenë të kufizuara në kuptimin e të qenët kriza ndërqytetërimore, të cilat mund të rirregulloheshin me të njëjtin model qytetërimor përmes konsolidimit të strukturave politiko-ekonomike me anë të një qendre të re dinamike fuqie.

Megjithatë, kriza moderne me të cilën u përball ummeti, ishte dhe është një krizë më e kuptueshme ndërqytetërimore, për arsye të një superioriteti material sipërfaqësor të një civilizimi tjetër. Për më tepër, në saje të karakterit të kuptueshëm të kësaj sfide qytetërimore, kjo krizë nuk mundej të kalohej thjesht duke rirregulluar elementët e modelit historiko-qytetërimor. Si pasojë të kësaj vështirësie, lëvizjet neo-tradicionale qenë të paafta për të arritur sukses në përpjekjet e tyre për të rigjallëruar elementet e civilizimit. Për shembull, edhe pse sulmet e mongolëve, të cilët shkatërruan pothuaj të gjitha qendrat bazë të qytetërimore të botës muslimane, u kapërcyen nga një gjallëri e re qytetërimore, në saje të faktit se ato qenë vetëm sfida ushtarake. Megjithatë kur fuqitë koloniale hynë në botën muslimane me të gjithë parametrat e tyre intelektualë, ushtarakë dhe ekonomikë të civilizimit të tyre, dhe u përpoqën të impononin një kundër vetëperceptim mbi muslimanët, kjo gjendje e re ishte inferiore dhe pasoja e hutimit të të qenët të kolonizuar, rezultoi që bota muslimane të marrë një vetëperceptim më superior si një imagjinatë teorike dhe historike.

Superioriteti moral i civilizimit perëndimor solli dy përgjigje në botën muslimane pas dështimit të përpjekjeve të neo-traditionalistëve për të rigjallëruar civilizimin islam, duke rirregulluar modelin historik. Një përpjekje u përpoq të tregonte përputhshmërinë në mes burimeve esenciale e mësimëve islame dhe shkencës perëndimore, e cila u bë baza infrastrukturore e supremacisë materiale. Kjo prirej reformiste mbarti një dimension purifikues, sepse ajo synoi t'ua mveshë këto probleme direkt mësimëve themelore. Kjo sipërmarrje pas kësaj qasjeje konsistoi në atë që barriera e cila krijoi një mospërputhje në mes civilizimit superior material dhe Islamit, të jetë rezultat i një zbatimi

historik më shumë sesa mësimet origjinale. Një përgjigje tjetër synoi të krijonte një transformim të tërësishëm qytetërimor përmes perëndimizimit revolucionar. Ky orientim drejt perëndimizimit dhe modernizimit të tërësishëm, nxori që barrierat në mes jetës moderne dhe shoqërive muslimane nuk qe vetëm pasojë e zbatimit historik, por ishte një rezultat i mësimëve islame në vetvete.

A. Kriza intelektuale

Kjo krizë është kryesisht një krizë e prototipit intelektual nga elita udhëheqëse, të cilët drejtuan dhe i dhanë formë evolucionit kulturor në botën muslimane përmes një strukture unike edukative. Transformimi i imponuar qytetërimor që zuri vend në botën muslimane pas procesit të perëndimizimit, synoi të formonte një elitë të re intelektualësh përmes vendosjes së një rirregullimi institucional, i cili do të drejtojë dhe justifikojë këtë transformim qytetërimor. Por pas politikave të zbatuara në shekullin e fundit, është e pamundur për të pretenduar që ky rol i elitës së re ka qenë legjitimuar nga perspektiva e masave muslimane, në të kundërt, është krijuar një polarizim në mes kulturës elitë dhe kulturës masive, që vetë tenton për të gjetur kanale të reja për procesin e socializimit.

Në mënyrë që të sqarohet ky transformim intelektual dhe pasojat socio-kulturore e socio-politike, është e domosdoshme të jepet një kuadër i shkurtër teorik.

Ai është një transformim intelektual, brenda të cilit inteligjencia e orientuar nga perëndimi, kontrolloi kanalet e riprodhimit socio-kulturor dhe socializimit, duke perife-

rizar *ulema*-në (dijetarët), elitën kulturore të *ummet*-it. Në teorinë islame ulemaja është trashëgimtare e Profetit dhe udhëheq shoqërinë muslimane. Ky mision i veçantë i *ulema*-së si udhëzuese e masave muslimane, e bën të domosdoshme modelin specifik epistemologjik dhe aksiologjik të bazuar në përfundimin kryesor që ekziston, një përputhshmëri e përshtatshme dhe përfundimtare në mesburimeve epistemologjike. Kështu një rinovim i paradigmes mund të krijohet vetëm nga *ulema*-ja, e cila është e dijshe me diturinë hyjnore dhe është në gjendje që të riinterpretojë atë me anë të një metode brendaparadigmatike. Megjithatë pozicioni politik i ulemasë ka ndryshuar gjithmonë në përputhje me rrethanat e ndryshme, dy karakteristika qëndrojnë lidhur me të; pavarësisht mosformimit të një klase klerike të institucionalizuar, dhe rolit të tyre në shoqëri gjatë periudhës klasike, e cila legjitimoi statusin e tyre socio-kulturor nga perspektiva e masave muslimane, ka qenë gjithmonë i qartë. Megjithëse klasifikime të tjera mund të inkuadrohen; ky rol i qartë i *ulema*-së ka dy dimensione: transmetimi i dijes së harmonizuar dhe justifikimi. Roli i transmetimit siguroi vazhdimësinë e trashëgimisë së marrë nga Profeti dhe *ulema*-ja paraardhëse. Roli i justifikimit dhe legjitimitetit është një pasojë e natyrshme dhe logjike e misionit të tyre si udhëzues për të përcaktuar procesin përfundimtar të vlefshmërisë dhe refuzimit të ndonjë elementi të ri, që ngrihet gjatë përballjes me civilizimet e tjera ose ambientet socio-kulturore. Ky proces i vlefshmërisë pasuron thithjen kulturore në trashëgiminë islame, ndërkohë që procesi i refuzimit parandalon hyrjen e elementëve të rrezikshëm, të cilët mund të kërcënojnë strukturën e besimit dhe transmetimin e dijes së shpallur.

Procesi i justifikimit funksionoi në mënyrë efektive gjatë sfidave të civilizimeve të tjera në histori, për arsye të

karakterit dominant dhe dinamik të civilizimit islam. Muslimanët nuk hezituan të thithin elemente të civilizimeve para-islame, të cilat qenë në pajtueshmëri me parametrat e civilizimit islam. *Alim*-i, tradita e cila nuk duhet të reduktohet vetëm tek juristët skolastë siç qe bërë nga Watt-i (1970:210), luajti një rol domethënës pastrimi dhe ri-ekuilibrimi gjatë këtij procesi

Ky rol justifikimi nuk mund të plotësohet gjatë sfidave qytetërimore të epokës moderne, siç ndodhi kur bota muslimane mbajti një pozicion mbrojtës përkundër rritjes dhe përhapjes së civilizimit perëndimor. Një elitë e re intelektuale është e nevojshme për të justifikuar dhe drejtuar transformimin qytetërimor të botës muslimane. Fatkeqësisht elita e re intelektuale e cila mori përsipër këtë rol justifikimi, e ashtuquajtura inteligjencia e orientuar nga Perëndimi, nuk pati ndonjë burim historiko-kulturor në civilizimin musliman. Dalja e kësaj elite të re në shtetin osman siguron zgjidhje domethënëse në lidhje me krizën aktuale të ummetit.

Në fillim të shekullit të XIX-të përballja me civilizimin perëndimor u ndërmor nga dy grupe në botën muslimane, *ilmijje* (ulemaja) dhe *kalemijje* (burokratët). Pjesëtarët e *ilmijjes* qenë të paaftë për një misionm kaq gjithëpërfshirës, për shkak të inercisë së mbrujtur në to nga sistemi i *medreseve*, që bllokuan prodhimtarinë dhe krijuan një degradim të këtij grupi. Kështu që burokratët e mbushën vakuumin dhe roli i tyre centrist në aktivitetet kulturore, lejoi futjen e elementëve të rinj qytetërimorë, të cilët krijuan një transformim institucional në jetën ekonomike, ligjore dhe politike të vendit të tyre.

Ky evolucion i prirjeve intelektuale në botën muslimane ishte absolutisht i ndryshëm nga eksperiencia perëndimore, ku tradita intelektuale ka një burim epistemologjiko-aksiologjik në trashëgiminë historiko-kulturore dhe

është e lidhur me strukturën socio-ekonomike të civilizimit perëndimor. Pirja moderne intelektuale e pranishme në shoqëritë perëndimore është një reflektim i një transformimi qytetërimor, krijuar nga revolucioni industrial dhe po ashtu ka lidhje me klasën në rritje të borgjezisë. Në shoqëritë muslimane inteligjencia e re e orientuar nga Perëndimi nuk ishte një reflektim i një transformimi qytetërimor, por një përpjekje për ta krijuar atë përmes një institucionalizimi të imponuar. Për më tepër, inteligjencia nuk pati ndonjë lidhje me strukturën e klasës socio-ekonomike, për arsye të një mungesë të një shtresëzimi të tillë në shoqërinë muslimane. Qasja pragmatike dhe e centralizuar e traditës burokratike, parandaloi një interpretim të sofistikuar gjithëpërfshirës të sfidës qytetërimore, duke e reduktuar problemin në aspektin e tij ushtarak dhe politik. Për arsye të kësaj origjine burokratike inteligjencia e identifikoi vetveten me shtetin dhe kjo krijoi një traditë shtypëse, në të cilën inteligjencia ishte bazuar në një strategji vertikale të transformimit të civilizimit në një drejtim piramidial për një kahje perëndimore totale.

Pra, inteligjencia me kahje perëndimore prezantoi një vetëperceptim të ri të shoqërive muslimane, të bazuar mbi një mision substanciar për të transformuar masat. Ky vetëperceptim dhe metoda hierarkike e elitës së re, krijoi një tension imagjinar në mes *ulema*-së si liderët intelektualë tradicionalë dhe intelektualëve të rinj, po ashtu edhe në mes elitës dhe masave. Ky rivalitet në mes *ulemasë* dhe intelektualëve vazhdoi pothuajse përgjatë shekullit të XIX-të, dhe procesi i periferizimit, mënjanimi të *ulemasë* u kompletua në të vërtetë në gjysmën e dytë të shekullit XX, si rezultat i një dominimi absolut dhe monopolit të inteligjencies me kahje perëndimore.

Elita intelektuale dhe homologët e saj politiko-ushtarakë, pretenduan të realizonin tre objektiva: krijimi i një

tradite të re kulturore kombëtare në përputhje me traditën perëndimore, arritja e zhvillimit ekonomik dhe restaurimi i fuqisë politiko-ushtarake, në mënyrë që në një situatë më të mirë të bënin pjesë në hierarkinë e shteteve. Drejt këtij qëllimi, dhe për të justifikuar statusin e tyre monopolizues në jetën ekonomike, sociale dhe politike, u krijuan ideologji zyrtare. Anëtarët e kësaj elite intelektuale në shoqëri të ndryshme muslimane u përpoqën për të krijuar një kulturë kombëtare bazuar në një vetëperceptim të ri të nacionalizmit, i cili buronte nga një teori e re e historisë, e cila lidhte kombet moderne me trashëgiminë para-islame, duke qenë në përputhje me sfondin historik perëndimor. Argumentet e partizanëve të Turqisë moderne që indo-evropianët dhe turqit kanë të njëjtën origjinë, dhe tentativat në Egjipt për të rigjallëruar epokën e artë egjiptiane të faraonit, janë dy shembuj të kësaj teorie të re të historisë dhe kulturës, ndërkohë që tentativa e Sadamit për të rivendosur civilizimin babilonas, mund të pranohet si versioni i fundit i këtyre përpjekjeve. Qëllimi kryesor në gjithë këtë ishte që të krijohet një vizion i një varësie qytetëri-more mbi territoret nacionale dhe të shkatërrojnë imagjinatën e *halifat*-it si një institucion, që simbolizonte unitetin e ummetit dhe specifikonte origjinën e vet kulturore brenda modelit islam.

Sot, në fund të këtij shekulli, kjo prirje intelektuale është duke u përballur me një krizë të zgjatur. Së pari asnjë nga objektivat bazë të specifikuara në fillimin e këtij shekulli, nuk u arrit. Ata qenë të paaftë për të krijuar një kulturë kombëtare të pavarur nga sfondi islam, pavarësisht monopolizimit që u bënë gjithë kanaleve të socializimit dhe kulturës. Ata bile nuk qenë në gjendje të formojnë një sintezë kulturore për të cilën masat do të kishin simpati. Ata nuk arritën ndonjë zhvillim të vërtetë ekonomik. Disa përmirësime ekonomike mund të përmenden në

disa vende, por masat nuk qenë të kënaqura me këto përmirësime, sepse ato reflektonin një zhvillim relativ më shumë sesa një të vërtetë, dhe sepse ato, në lidhje me zhvillimin ekonomik, nuk ndryshuan klasifikimin e këtyre vendeve në hierarkinë e shteteve. Kështu, këto përpjekje modernizuese, që poshtëruan trashëgiminë islame si buri mi i moszhvillimit, nuk qenë në gjendje të kënaqnin masat, të cilat filluan të krahasojnë pozicionin e tyre me shtete të tjera si Japonia, ku një mrekulli e vërtetë në zhvillimin ekonomik u krijua, pavarësisht faktit që filluan të modernizonin strukturat e tyre, pas përpjekjeve modernizuese në botën muslimane. Pas dështimit të modernizimit, elita intelektualo-burokratike, u pa të bëhej më shtypëse, në mënyrë që të ruante statusin e e saj monopolizues, ndërkohë që masat po kërkonin për mjete të tjera, më në përputhshmëri me vetëperceptimin teorik të trashëgimisë islame. Kjo krijoi një motivim psikologjik, për t'u çliruar nga statusi i të qenët inferior dhe përshpejtoi tensionin dhe polarizimin në disa shoqëri muslimane, duke kërcënuar edhe stabilitetin e tyre politik.

Një krizë tjetër e rëndësishme e elitës intelektuale moderniste, është dilema lidhur me marrjen përsipër të një progresi jolinear historik me civilizimin perëndimor, duke qenë faza e fundit e këtij zhvillimi. Kjo detyrë justifikoi rolin e tyre në transformimin rrënjësor të shoqërisë drejt kahjes perëndimore, pavarësisht krizave qytetërore në shoqëritë perëndimore, duke shkundur imagjinatën moderniste dhe rolin misionar të elitës intelektuale të bazuar mbi këtë imagjinatë.

Kështu pra, problemi kyç i strukturës kulturore të *ummet*-it është i lidhur me prototipin e klasës intelektuale pioniere. *Ulema*-ja ka qenë e mënjanuar në shumë vende muslimane, ndërkohë që inteligjencia me kahje perëndimore ka filluar të humbë pozicionin e saj centrist. Megji-

thatë, një transformim i ri intelektual është në proces në botën muslimane, dhe ky transformim intelektual merr një drejtim të kundërt me transformimin intelektual të shekullit të XIX-të. Ky është restaurimi dhe riprezantimi i mendimit islam nga një ineteligjencie e re, e orientuar, e udhëhequr nga një brez i ri i muslimanëve të shkolluar. Liderët e grupeve islame në shumë vende muslimane janë inxhinierë profesionistë, shkencëtarë socialë ose doktorë. Paqëndrueshmëria lidhur me prototipin e lidershit intelektual ka krijuar një kaos intelektual, i cili ka një aspekt shumë dinamik brenda vetes. Gjithashtu ky aspekt dinamik mund të krijojë një epokë rinovimi, por nuk duhet të harrohet që kriza do të vazhdojë deri në formimin e një prototipi të ri liderशिpi intelektual në përputhje me imagjinatën qytetërimore të shoqërive muslimane dhe i aftë për të sfiduar transformimin qytetërimor.

Kjo mungesë e një liderशिpi intelektual të qëndrueshëm, ishte një nga treguesit e Luftës së Gjirit në lidhje me krizën në botën muslimane. Nuk kishte lidhje racionale në mes të shkollarëve akademikë dhe vendimmarrësve politikë gjatë krizës. Kjo mungesë e një kanali të institucionalizuar në mes të institucioneve intelektuale dhe vendimmarrësve politikë është një nga problemet themelore të botës muslimane. Sot ekziston një kanal me një drejtim të imponuar nga autoritetet politike, të qenët e këtij kanali është arsyeja përmes së cilës shkollarët justifikojnë politikat e vendimmarrësve. Ky kanal funksionon vetëm pas emergjencës së krizave dhe për këtë nuk ka ndonjë influencë gjatë procesit. Mungesa e oportuniteteve për politika alternative që të ofrohen dhe të diskutohen gjatë krizave, krijon një bllokim të manovrave politike, duke provokuar kështu kokëfortësi politike. Një formacion i tillë intelektual i pavarur i pajisur me një kanal të vërtetë institucional me vendimmarrësit politikë, do të kishte para-

ndaluar shkatërrimin e të dyjave, të Irakut dhe Kuvajtit. Në mënyrë ironike institucionet intelektuale të shoqërive perëndimore patën kanalet e duhura për të mbërritur deri tek vendimmarrësit dhe këto kanale prodhuan politikat e tyre alternative.

Një tregues i dytë i rëndësishëm i Luftës së Gjirit në lidhje me këtë krizë intelektuale, ishte mungesa e një opinionit publik influencues, me anë të të cilit të këshilloheshin autoritetet. Kishte një opinion publik influent në ShBA, megjithatë publiku ishte larg nga ndonjë kërcënim real destruktiv. Kjo nuk ndodhi, sepse në mes të palëve në konflikt në botën muslimane dhe opinionit publik që u zhvillua në Irak pas luftës, kryesisht ishte në formën e rebelimit i cili u bë më shumë destruktiv sesa konstruktiv. Një anë tjetër e këtij dështimi ishte mungesa e një sistemi informativ të pavarur, i cili do të krijonte mundësi për të diskutuar mbi këtë çështje. Masat muslimane u bënë të varura nga agjencitë informative ndërkombetare, si CNN-i, të cilat qenë në gjendje të manipulonin mendjet dhe veprimet e muslimanëve.

B. Kriza ekonomike: procesi i integritit në sistemin global ekonomik.

Kriza ekonomike e *ummet*-it është direkt e lidhur me papërputhshmërinë në mes të strukturës së tregut të globalizuar kapitalist dhe sfondit ekonomik të *ummet*-it. Shoqëritë muslimane, në përgjithësi, nuk kanë eksperiencë feudale në historinë e civilizimit të tyre, për këtë shkak kanë mungesa të disa forcave ekonomike dhe institucione-

ve, të cilat krijuan akumulimin kapitalist në Evropën Perëndimore dhe motivuan revolucionin industrial, marketingun e teknologjisë dhe kompletimin e strukturës së tregut. Kur forcat koloniale perëndimore eksportuan prodhimet e tyre dhe strukturat e tregut në shoqëritë muslimane, ata eliminuan institucionet ekonomike të strukturës tradicionale të tregut, duke u bazuar në një aksiologji normative, e cila synonte të kontrollonte të gjithë mekanizmat strukturorë, pavarësisht mungesës së justifikimit të presupozimit aksiologjik të strukturës së tregut, e cila nuk mund të justifikohet me karakterin modelor të të kuptuarit islam.

Ne tani përballemi me një dimension tjetër të reflektimit të vetëperceptimit në këtë proces të transferimit të strukturës së tregut kapitalist në shoqëritë muslimane. Në kuptimin e etikave të prodhimit dhe konsumit, struktura e tregut kapitalist mundet vetëm të jetë e qenësishme me një vetidentitet specifik të borgjezisë si prototipi njerëzor. Një klasë e tillë borgjezie si një prototip i etikës njerëzore nuk do mundej të shfaqej në sfondin e civilizimit islam, sepse kjo klasë merr përsipër një etikë pozitiviste në ekonomi, e cila e bën të domosdoshëm mënjanimin e normativizmit në mekanizmat e tregut. Kjo atëherë është dilema themelore e përpjekjeve për kahje perëndimore. Zhvillimi ekonomik i shoqërive kapitaliste që krijuar nga një klasë ekonomike, e cila mungon në shoqëritë muslimane. Për këtë arsye elita burokratike në shoqëritë muslimane tentoi të krijonte një prototip dhe një klasë ekonomike të borgjezisë muslimane. Kjo politikë ekonomike e *Mil'li Iktisad*-it në periudhën e fundit osmane, dhe organizime të ngjashme në Egjipt dhe në shoqëritë e tjera muslimane, synuan të krijojnë një klasë të tillë të aftë, që të jetë pioniere e zhvillimit ekonomik. Meqë shprehja e borgjezisë muslimane nuk që e qëndrueshme brenda vetes, këto

përpyjekje nuk formuan strukturë reale tregu, por në vend të saj krijuan një pseudo-kapitalizëm të drejtuar nga një pseudo-borgjezi, e cila pavarësisht statusit më të lartë në kulturën e konsumit, nuk mund të kishte produktivitet dhe krijueshmëri në lidhjet prodhuese. Pavarësisht shkatërrimit të bazave etike të strukturës tradicionale të tregut, ato nuk qenë në gjendje që të zhvillojnë etika pozitive në lidhjet e tyre ekonomike. Për shumë prej tyre, të qenët një anëtar i një klase më të lartë ekonomike, nënkuptonte të adoptoje një stil jetese konsumi.

Dy çështje kritike dalin në lidhje me këtë krizë ekonomike: A është e mundur të krijohet një transformim total i mentalitetit perëndimor, burimi i mekanizmit të tregut kapitalist, në shoqëritë muslimane të cilat patën sfond absolutisht të ndryshëm historik? A është e mundur të ngrihet një strukturë alternative tregu në përputhje me parametrat qytetërimorë të modelit të etikës islame me anë të një riformulimi të ligjit islam?

Çështja e parë ishte dilema e lëvizjeve pro-perëndimore, të cilat dështuan të krijojnë një kusht të tillë themelor për një zhvillim të vërtetë ekonomik, ashtu siç u bë në Japoni. Çështja e dytë kritike është dilema e lëvizjeve islame. Kjo dilemë është duke u bërë më kritike, paralel me tendencën në rritje drejt procesit të globalizimit. Deri më tani shoqëritë muslimane nuk arritën të menaxhojnë zhvillimin e një strukture alternative tregu, në përputhje me parametrat qytetërimorë të modelit etik islam, përveç disa përpjekjeve islamizuese të disa institucioneve ekonomike, të cilat funksionojnë brenda së njëjtës strukturë kapitaliste tregu.

Siç analizuam në kapitullin e tretë dhe të katërt të studimit tonë, është e pamundur të krijohet një aks alternativ qytetërimor pa formuar një qendër ekonomike centriste, së bashku me mekanizmat e saj të tregut. Në fakt

vendet muslimane posedojnë në mënyrë strategjike materialet e rëndësishme të papërpunuara, të domosdoshme për një zhvillim afatgjatë ekonomik, por strukturimi politik i neo-kolonializmit, i cili krijon jo-stabilitet të vazhdueshëm politik në shoqëritë muslimane, frenon integrimin e këtyre forcave konkurruese ekonomike. Për sa kohë që potencialet ekonomike të vendeve muslimane nuk janë të ndërthurura në mes këtyre vendeve, pavarësisht nga mekanizmi global ekonomik, supremacia dhe shfrytëzimi i fuqive neo-kolonialiste, janë të garantuara. Ky pastabilitet politik dhe kjo varësi nga mekanizmat globalë ekonomikë, jo vetëm që parandalon formimin e një strukture alternative tregu, por po ashtu parandalon shpërndarjen produktive dhe transaksionet e burimeve materiale dhe njerëzore në botën muslimane.

Pasqyrimi kryesor i kësaj krize ekonomike në botën muslimane është ai, që çdo element i botës muslimane përpigjet të integrohet me sistemin ekonomik global në mënyrë të pavarur, më shumë sesa të formojnë një treg të integruar, i cili mund të ketë avantazhe domethënëse krahasuese. Ky fenomen parandalon krijimin e një strukture alternative tregu dhe garanton zgjatjen e përshtatshmërisë ekonomiko-politike të neo-kolonialistëve në botën muslimane. Së paku integrime rajonale duhet të arrihen në botën muslimane si një shkallë paraprake e një integrimi ekonomik dhe kjo mundet gjithashtu të garantojë një stabilitet politik rajonal në botën muslimane, duke siguruar një shpërndarje më të drejtë të të ardhurave. Përndryshe kjo krizë ekonomike nuk do të kapërcehet dhe stili individual i jetës i muslimanit do të vazhdojë të jetë i sajuar nga forcat shumkombëshe të mekanizmit global ekonomik.

Lufta në mes Irakut dhe Iranit dhe Lufta e Gjirit treguan për paaftësinë e ummetit për të formuar një strukturë të tillë alternative tregu dhe blloku ekonomik.

Kjo është mungesë e racionalitetit ekonomik. Në të dyja luftërat një bashkëpunim ekonomik gjithëpërfshirës në mes palëve do të kishte krijuar shumë përfitime për to, sesa çdo fitore e njërës palë mbi tjetrën. Të ardhurat e naftës u kanë siguruar avantazhe të pabesueshme vendeve muslimane në dy dekadat e fundit, por, fatkeqësisht, vendimmarrësit qenë të paaftë ta transformojnë këtë në një bum produktiv ekonomik. Këto avantazhe u keqpërdorën për përhapjen e një etike konsumatore ekonomike dhe një gare destruktive armatimi.

Të dy këto keqpërdorime ndihmuan në mbijetesën e strukturës ekonomike neo-kolonialiste në tokat muslimane, duke mbështetur kompanitë shumkombëshe për të furnizuar me mjete të tilla luksoze dhe me armë. Politikantët në Perëndim filluan të diskutonin impaktin pozitiv të rindërtimit të Kuvajtit në ekonomitë e tyre, bile edhe gjatë shkatërrimit të Kuvajtit. Meqë të dyja, si Kuvajti dhe Iraku do të ndërtoheshin nga kompanitë rivale, kjo do të ndihmonte në procesin e varësisë ekonomike të tokave muslimane. Një përdorim i drejtë dhe efikas i burimeve ekonomike të tokave muslimane mund të ndihmojë të krijojë një aks alternativ qytetërimor, përkrah akseve Atlantike, Evropiane dhe të Paqësorit.

C. Kriza politike: problemi i ligjshmërisë politike dhe uniteti i ummetit

Kriza themelore politike në botën muslimane, është problem legjitimiteti politik gjatë vendosjes së autoritetit politik. Ky problem ka dy dimensione të rëndësishme, i pari është i lidhur me papërputhshmëritë të cilat u shfa-

qën gjatë procesit të transformimit qytetërimor dhe i dyti në impaktin e trashëgimisë kolonialiste.

Sot legjitimiteti politik në shumë vende muslimane e ka pasur burimin nga mënyrat urdhëruese dhe procedurale të ligjshmërisë. Pozicioni centrist i rrugës karizmatike të lidërshtpit si simboli i *raison d'être* të shtetit dhe rëndësia e krenimit gjatë procesit të legjitimitetit, janë dy treguesit për përqendrimin në mjetet procedurale, të dyja këto me mungesë të një kompleksi vlerash të bazuara mbi themele epistemologjiko-aksiologjike të kulturës politike. Këto karakteristika janë pasoja të natyrshme të transformimit qytetërimor, i cili shkatërroi të gjitha llojet e vlerave të përbashkëta. Elita me kahje perëndimore besonte se institucionet e imponuara politike perëndimore do të mund të krijonin vlerat e tyre, por kjo nuk ndodhi dhe një zhvlerësim i kulturës politike parandaloi shfaqjen e vlerave të përbashkëta. Tërësia e vlerave e elitës politike udhëheqëse ka qenë e ndryshme nga vlerat e masave dhe kjo ka krijuar një boshllëk në lidhje me pjesëmarrjen dhe mobilizimin politik. Vlerat politike të imponuara nga diktatorë burokratikë, nga ndërhyrjet ushtarake dhe nga mbretëri tradicionale, janë mohuar nga populli pas fundit të supremacisë së tyre, për arsye të mungesës së bazave të përbashkëta epistemologjiko-aksiologjike.

Dimensioni i dytë i problemit të legjitimitetit është trashëgimia kolonialiste, e cila krijoi njësi territoriale shtetesh, por parandaloi pavarësinë dhe formimin e natyrshëm të kulturës politike në ato shoqëri, të cilat nuk patën një traditë të vërtetë shtetformuese në histori. Sot shumë vende në Lindjen e Mesme nuk posedojnë kushtet paraprake të vërteta dhe të natyrshme për t'u bërë një njësi politike legjitime dhe e qëndrueshme në kuptimin e territoreve natyrale gjeografike, një sfond i përbashkët historik si një entitet politik; një tërësi e përbashkët

karakteristikash gjuhësore, fetare dhe origjine etnike në mënyrë që t'i dallojnë ato nga vendet fqinje. Më tepër ata pasqyruan sferat e influencës të fuqive kolonizuese dhe ndarjen e burimeve ekonomike dhe njerëzore në shoqëritë muslimane, të cilat garantuan varësinë e këtyre vendeve individuale ndaj mekanizmave globalë ekonomike neo-kolonialistë.

Dy pasoja domethënëse dolën nga këto njësi artificiale. Së pari, mungesa e një tradite shteti dhe dobësia për të institucionalizuar kulturën politike, ka prodhuar konflikte të elitës në pushtet, si e vetmja rrugë për të vendosur autoritetin politik që është rezultat i të qenët tendenca totalitare-burokratike. Në të njëjtën kohë, domosdoshmëria për të formuar një nacionalizëm territorial, i cili mund të legjitimonte shtetin ekzistues dhe lidërshtetin e tij, i ka udhëhequr elitat politike në qendër, që të formojnë ideologji zyrtare që imponojnë një tërësi vlerash politike mbi masat me synimin për të krijuar një komb të unifikuar, duke kontrolluar çdo përpjekje për opozitë.

Së dyti, janë identitetet konfliktuale brenda së njëjtës njësi politike, që kanë prodhuar një krizë të zgjeruar identiteti përmes botës islame. Identiteti tribal, identiteti etnik, identiteti territorialo-nacionalist, identiteti pan-nacionalist dhe identiteti fetar janë tipat e ndryshëm të kategorive të identitetit, të cilat filluan të bëhen të efektshme pas përqafimit të përcaktimit të identitetit të paraprirë nga ombrella osmane e fundit të halifatit. Fuqitë kolonizuese i përdorën këto identitete të ndryshme për të ngritur një *sistem kontrolllo-balanço* në këtë rajon. Disa shtete dolën direkt me një kapërcim të menjëhershëm nga një organizim fisnor në një organizim shtetëror, brenda të cilit një familje përfshinte të gjitha privilegjet e të qenët në qendër të strukturës politike. Në pseudo-territoret e tjera të përcaktuara u bë standard dogmatizmi ideologjik dhe lidërshtipi

karizmatik, që e identifikoi vetveten me shtetin në mënyrë që të mbushë boshllëkun e një imagjinate anonime shteti. Ndikimi i këtyre identiteve rivale është i dukshëm në mënyrë të veçantë në politikat e tanishme arabe. Identitetet rivale të krijuara nga administratat ruse dhe sovjetike në Azinë Qendrore, mund të krijojnë trazira të ngjashme politike në këtë rajon, nëse ky pjesëtim i njësive politike vazhdon gjatë procesit të pavarësisë së republikave aziatike nga Bashkimi Sovjetik.

Ky formacion artificial politik në botën muslimane si një rrjedhojë e trashëgimisë koloniale është i bazuar në dy tipa të regjimeve politike me dy rrugë të legjitimitetit politik: mbretëritë tradicionale dhe sistemet burokratike diktatoriale. Qëllimet bazë të legjitimitetit politik në këto regjime janë sipas tradicionalizmit simboliko-procedural dhe dogmatizmit urdhërues-ideologjik të modernizmit dhe nuk janë treguesit realë të një legjitimiteti të një politike stabël, bazuar në një tërësi të përbashkët vlerash epistemologjiko-aksiologjike.

Nga ana tjetër, kjo trashëgimi kolonialiste ka formuar një ekuilibër rajonal të sistemit të pushtetit të ndjeshëm nga çdo ndryshim pushteti. Mbretëritë tradicionale po përpiqen të përdorin konfliktin në mes strukturave të tyre ushtarako-burokratike për të ruajtur *status-quo*-në e tyre, ndërsa liderët e këtyre regjimeve ushtarako-burokratike, të tërheqin fuqi ekonomike të mbretërive tradicionale për të përforcuar rolin e tyre në politikat rajonale. Nëse ndonjë fuqi tenton të bëjë ndonjë ndryshim në *status-quo*, një kundëraleancë mundet lehtësisht të formohet si një tregues i qartë i ekuilibrit të sistemit të pushtetit. Kjo strukturë lehtësoi ndërhyrjen e fuqive të mëdha në botën muslimane, duke manipuluar strukturën e pushtetit. Kriza e Gjirit u bë një pasqyrim interesant i këtij ekuilibri të sistemit të pushtetit, bazuar nën një imponin të tillë sistemi legjitimi-

teti. Siria, Egjipti dhe Arabia Saudite, të cilat kanë preferenca të ndryshme dhe konfliktuale ndërkombëtare, lehtësisht formuan një kundëraleancë për të parandaluar kërcënimin e një pushteti ushtarak nga Sadami, i cili kishte synimin të shkatërronte këtë ekuilibër. Fuqitë e mëdha nën udhëheqjen e ShBA manipuluan këtë strukturë për të rirregulluar ekuilibrin në mes fuqive kryesore në rajon dhe të riformojnë *status-quo*-në në përputhje me domosdoshmëritë e rendit të ri botëror.

Kjo luhetje në mes mbretërive tradicionale dhe eliteve ushtarako-burokratike si dy rrugë të ligjshmërisë politike në politikën arabe, nuk mund të garantojnë një stabilitet politik afatgjatë në rajon, në mënyrë të veçantë pas transformimeve qytetërimore të cilat i kanë detyruar regjimet burokratike të ndajnë pushtetin politik me masat. Kërkesa në rritje për pjesëmarrje politike, kudo në botë, do të ndikojë mbi këtë strukturë. Në fakt ajo filloi të tregojë rezultatet e saj në aplikimet paraeliminatore demokratike në Jordani dhe Algjeri, pikërisht para krizës së Gjirit. Kjo është dilema e fuqive të mëdha, në mënyrë të veçantë ShBA, në Lindjen e Mesme. Ata janë skeptikë për procesin e demokratizimit në Lindjen e Mesme, megjithëse ata e mbështetën këtë lëvizje masash në Evropën Lindore, sepse dyshojnë që një proces i tillë mund të shpejtojë të ashtuquajturin fundamentalizëm islamik. Megjithatë ata shfrytëzuan politikën e Sadamit për të rivendosur mënyrat tradicionale të legjitimitetit politik në botën muslimane.

Në qoftë se shkojmë përtej fluksit të politikës së ditës, mund të shohim se krizat politike në botën muslimane, mund të kapërcehen vetëm me vendosjen e themeleve teorike dhe praktike, të cilat janë të qëndrueshme dhe legjitimojnë, duke buruar nga eksperiencia historiko-kulturore e shoqërive muslimane. Kjo mund të realizohet duke

e shtrirë pjesëmarrjen politike dhe kështu do të shpejtojë procesin e legjitimitetit. Strukturat ekzistuese politike duhet të rishikojnë metodat e veta të legjitimitetit në këtë epokë të re të transformimit qytetërimor, përndryshe ndalimi i pjesëmarrjes së masave mund të krijojë trazira politike të zgjata dhe konfrontime të përgjakura në mes të masave dhe elitës. Tensioni politik në botën muslimane ka nevojë që të zbutet nga një të kuptuar gjithpërfshirës për nevojën e bashkëpunimit, në mënyrë që të arrihet rindërtimi afatgjatë.

Një tjetër parakusht domethënës për një botë muslimane të stabilizuar është një mekanizëm i brendshëm sigurie për të zgjidhur problemet politike, të cilat mund të dalin në mes vendeve anëtare. Kjo mund të arrihet me anë të një riformulimi dhe rigjallërimi të Organizatës së Konferencës Islame. Të gjitha organizatat ndërkombëtare duhet të fillojë të riekzaminojnë rolin e tyre në politikën ndërkombëtare, pas ndryshimeve rrënjësore në sistemin ndërkombëtar. Pushtimi i Kuvajtit nga forcat irakene ndërkohë që Organizata e Konferencës Islame mbledhej në Kajro, provoi paaftësinë e Konferencës Islame për të krijuar një atmosferë sigurie në mes shteteve anëtare. Në të njëjtën kohë ai tregoi mungesën e një mekanizmi diplomatik paqësor, të aftë për të zgjidhur kriza politike brenda organizatës. E vetmja mënyrë për të krijuar një mekanizëm të tillë është të formulohet një akt i ngjashëm me Aktin e Helsinkit në Evropë, i cili mund të synojë për bashkekzistencën dhe kooperimin në mes shteteve anëtare. Të gjitha pretendimet territoriale duhet të qëndrojnë të ngrira dhe territoret aktuale të garantohen nga vendet anëtare. Ideja e unitetit të botës muslimane duhet të mendohet përtej këtyre territoreve më shumë sesa thjesht aneksimi i një shteti nga një tjetër, që mund të krijojë vetëm kaos. Eksperienca e Luftës së Gjirit provoi që një ka-

os i tillë mund vetëm të krijojë mundësi të reja për ndërhyrje ushtarake të fuqive të mëdha për të shkatërruar dhe pastaj për të rindërtuar tokat muslimane me burimet njerëzore dhe materiale të muslimanëve.

KAPITULLI VII

Rendi i ri botëror si një sistem global dhe islami

A. Rendi i ri botëror: Justifikimi dhe retorika e një krize

Kriza e zgjatur qytetërimore është reflektuar në arenën politike si një krizë e sistemit ndërkombëtar nga dy perspektiva: Një krizë e sistemit të shtetit-komb si njësi politike dhe një krizë e rendit ndërkombëtar si sistem botëror. Njësia politike e modelit modernist ishte shteti-komb si autoritet suprem politik, si integritet specifik territorial. Fenomeni i formimit të shtetit-komb si një entitet politik u realizua përmes një procesi të gjatë që nga fillimet e shekullit të XII-të dhe u paralelizua me zhvillimet në strukturat sociale dhe ekonomike. Megjithatë bazat filozofike të shtetit-komb u sistematizuan nga Hegeli. Deklarata e tij e famshme gjermanisht që është: *"Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der staat ist"* ishte një shprehje gjithëpërfshirëse, e aftë për të treguar thelbin substanciar të shtetit si një formë abstrakte. Hegeli siguroi një shpirt dhe një thelb substanciar për formën e mekanizmit socio-politik. Në këtë teori të Hegelit mbi shtetin ka më tepër gjithëpërfshirje sesa te *Leviathan-i* i Hobsit.

Hobsi u përpoq që të justifikonte forcën supreme të shtetit përmes një interpretimi natyralist, ndëkohë që teo-

ria e Hegelit e pajisi shtetin me një substancë metafizike: "Shteti është aktualiteti i idesë etike. Mendja etike në cilësinë e dëshirës substanciale, e manifeston dhe ia shfaq vetvetes, duke ditur dhe duke menduar vetë, duke përmbushur çfarë di dhe ashtu si di. Shteti ekziston fillimisht në zakone, pastaj në vetëndërgjegjen individuale, dijen dhe aktivitetin, ndërkohë që vetëndërgjegjja qëndron në virtyte, në ndjenjat e veta për shtetin dhe e gjen veten të shteti, si thelbi, fundi dhe produkt i aktivitetit të vet, të lirisë substanciale... (...) Shteti është absolutisht racional në atë masë sa aktualiteti i dëshirës substanciale, e cila posedohet veçanërisht në vetëndërgjegjen, atëherë kur ndërgjegjësimi të jetë ngritur në ndërgjegjësimin e universalitetit të saj. Ky unitet substancial, është absolutisht i palëvizshëm edhe në vetvete, në të cilën liria vjen në të drejtën e saj supreme. Nga ana tjetër, ky fund final ka të drejtën supreme kundër individit, detyra supreme e të cilit është të jetë anëtar i shtetit." (1990:83-84)

Ky pozicion suprem i shtetit si abstrakt, si një institucion i parzistueshëm substancial, në filozofinë hegeliane ishte i qenësishëm me ngritjen e modelit modernist në shekullin XIX-të. Ai ishte po ashtu homolog i idesë së progresit dhe pasqyrimit historik. Ai u bë një zëvendësues për një manifestim tjetër hyjnor mbi tokë, që është Kisha: "Epoka e Iluminizmit dëshmoi në mes të klasave, rritjen e skepticizmit rreth kristianizmit – i shenjtëruar siç ishte -, të shtetit shekullarist, në mënyrë të veçantë të shtetit nacional". (Hayes, 1960:45). Formimi i ideologjive zyrtare të afta për të përcaktuar substancën e këtij institucioni abstrakt, krijoi aparatin më shtypës politik në historinë e një-rëzimit. Ideologjitë nacionaliste dhe socialiste nën udhëheqjen e profecive historike, u bënë tmerrri i qenieve individuale, të cilat qenë të paafta të identifikojnë vetat e tyre me këtë shpirt substancial të shtetit.

Shteti si institucioni suprem i shenjtëruar i modelit modernist, përcaktoi identitete të reja, role dhe misione për qenien individuale. As natyra dhe as atmosfera sociale nuk pranojnë ekzistencën e vakuumit. Aparati shtetëror u bë i ndërlikuar dhe kjo u intensifikua përgjatë epokës moderne, që qëndron me ndërlikimin e mekanizmave të tjerë socialë, politikë dhe ekonomikë. Kështu filozofia hegeliane, e cila e konsideron shtetin si rruga përfundimtare për të arritur lirinë dhe vetëndergjegjësimin, u transformua në një filozofi të skllavëruar dhe të izoluar. Natyrisht filozofia hegeliane nuk është e vetmja bazë filozofike përgjegjëse për këtë transformim në lidhje me individin dhe institucionalizimet socio-politike. Megjithatë ajo siguroi frymëzim për regjimet totalitare. Marksistët e riformuluan metodologjinë dialektike në mënyrë që të inkuadronin një ideologji revolucionare, ndërkohë që fashizmi e transformoi këtë filozofi të shtetit në një ideologji nacionaliste, u bazua në këtë përkufizim shteti si e vetmja fuqi supreme pushteti dhe krijimi vlerash. Megjithatë, ky problem është më tepër një dilemë qytetërore gjithëpërfshirëse.

Nga kjo perspektivë Fukujama është në një pozicion dileme. Ai është duke u përpjekur për të provuar fundin e historisë, duke treguar dobësinë e shteteve të fuqishme dhe ai është duke e bërë këtë, brenda një kuadri hegelian. E vetmja mënyrë për të shmangur këtë dilemë është duke diferencuar shoqërinë civile dhe shtetin, e kjo është akoma një formë tjetër papajtueshmërie brenda sistemit hegelian sepse: "Sakrificat në kurriz të individualitetit të shtetit, është lidhja substanciale në mes shtetit dhe të gjithë anëtarëve të tij, për pasojë është një detyrë universale. (Hegel, 1992:111). Është e vështirë të ribashkohet këtë imazh sakrifice për shtetin si treguesi i shtetit suprem të Hegelit, me interpretimin e Fukujamës të racionalizmit

hegelian, që e demonstroi vetveten në dobësimin e shtetit si një tip simboli evangjelist të fundit të historisë.

Për këtë ai është duke shenjtëruar një tjetër element, si forcë vendimtare për të mbaruar historinë: racionalitetin e shkencës moderne si një mekanizëm drejtues: "Zbulimet e metodave shkencore krijuan një ndarje themelore, jociklike të kohës historike në periudha para dhe pas, dhe me t'u zbuluar, shpalosja progresive dhe e vazhdueshme e shkencës natyrore moderne, ka siguruar një mekanizëm drejtues për të shpjeguar shumë aspekte të zhvillimit të mëvonshëm historik." (1992:73)

Ai tregon për dobësinë e shtetit – një element hegelian i modelit modernist - si një tregues për fundin e historisë përmes caktimit të një caku hyjnor, i cili është një aspekt tjetër i të njëjtit model. Ai nuk dëshiron të shikojë ndërlidhjen e këtyre elementeve të përbashkëta të modelit modernist. Kriza në sistemin-shtet nuk mund të izolohet nga kuadri i përgjithshëm i modernizmit. Shpallja e këtij fenomeni si fundi i historisë në mënyrë që të shmangin këtë papajtueshmëri, është një përdorim të dhënash i thjeshtë dhe pragmatik.

Rënia e regjimeve socialiste ka provuar fundin e kësaj imagjinate të shtetit më shumë sesa fundin e historisë. Masat në Evropën Lindore, nuk u rebeluan vetëm kundër dështimit të ekonomisë socialiste, por gjithashtu edhe kundër karakterit shtypës të kësaj skllavërie moderne. Megjithatë deri tani ato nuk qenë në gjendje të mbushin vakuumin me një alternativë më të mirë. Shpresa e tyre ishte ai integrim me Komunitetin Evropian, i cili mund të arrinte lirinë nga despotizmi burokratik i mërzitshëm i sistemit të shteteve socialiste. Në fakt pikërisht e kundërta ndodhi: segmentet etno-centrike zëvendësuan shtetet-kombe territoriale.

Sot sistemi i shteteve-kombe është duke u përballur me një krizë gjithëpërfshirëse nga dy drejtime: globalizmi dhe lokalizmi etno-centrik. Evropa është duke i provuar këto dy fenomene në të njëjtën kohë. Evropa Perëndimore është duke u përpjekur të zgjidhë problemin duke kapërcyer nga koncepti i shtetit-komb, tek një njësi më e madhe e qenësishme me globalizimin, ndërsa Evropa Lindore u përpëlit në një kaos të një brutaliteti etno-centrik. Të dyja shtetet federale dhe unitare janë duke u përballur me sfida të pambarim. Diversiteti etno-fetar në Ballkan dhe në Kaukaz i bën këto dy rajone zona më të rrezikshme të konfliktit përgjatë kësaj epoke kaotike.

Këto ndryshime rrënjësore dhe këto kriza në sistemet shtete-kombe, nuk janë thjesht kriza lokale të regjimeve passovjetike. Më tepër ato janë pasqyrim i krizës qytetërimore të modelit modernist. Tendencat neo-nacionaliste në Evropën Perëndimore dhe në Amerikën e Veriut, japin sinjale për krizën e vlerave të kësaj epoke. Megjithëkëtë, kriza që ndodh në sistemet shtete-kombe nuk duhet të kuptohet si një krizë strukturore. Ajo është më tepër një krizë orientimi vlerash dhe nuk mund të shmanget me formulime strukturore. Kush mund të argumentojë që pastrimi etnik dhe gjenocidi antinjerëzor në Bosnjë, do të parandalohet nga sistemime më të mira strukturore? Vlera e sistemit të shteteve-kombe nuk mund të mbijetojë këtë kaos. Nga ana tjetër, fytyra e vërtetë dhe universaliteti i “vlerave globale evropiane” u pa, kur këto vlera u kërkuan për popullin musliman.

Kjo krizë e brendshme e sistemit të shtetit-komb ka të bëjë me të gjithë sistemin ndërkombëtar të bazuar në këtë imgjinatë të individualitetit të secilit shtet-komb: ”Individualiteti është ndërgjegjësimi i ekzistencës së njeriut si njësi në ndryshueshmëri të thellë nga të tjerët. Ajo

këtu e manifeston vetveten në shtetin si lidhje me shtetet e tjera secila prej tyre në mënyrë të pavarur vis-à-vis me të tjerët.” (Hegel, 1990b:110). Çaktimi i individualitetit të shtetit në sistemin hegelian siguron një justifikim filozofik për luftë: ”Në vijim nëse shtetet nuk bien dakort dhe dëshirat e tyre të veçanta nuk mund të harmonizohen, çështja mund të zgjidhet vetëm me luftë. Një shtet përmes subjekteve të tij, ka lidhje të gjëra dhe interesante të shumanëshme; dhe këto mundet të dëmtohen me dëshirë dhe në mënyrë të konsiderueshme; por kjo mbetet e papërcaktueshme se cili prej këtyre dëmtimeve duhet të etiketohet si prishje specifike marrëveshjeje, ose si një dëmtim nderi dhe autonomie shteti. Arsyeja e kësaj është se shteti mund ta konsiderojë pafundësinë dhe nderin e vet si piketë në secilën prej çështjeve të veta, megjithatë, ai është më i prirur drejt ndjeshmërisë për të dëmtuar individualitetin e tij gjithmonë e më të fortë, i shtyrë zi rezultat i një paqeje të gjatë në vetvete për të kërkuar dhe krijuar një sferë aktiviteti jashtë vetes”. (Hegel, 1990b:113) Në fakt sistemi i luftës hegelian i shteteve-kombe ka një anë pozitive, sepse i aftëson qytetarët me një ndërgjegjësim të lartë të lidhjeve që i bashkon ata.

Hegeli dyshon nëse e drejta ndërkombëtare dhe planet e ndryshme bashkohore për bashkime paqësore, munden ndonjëherë të arrijnë statusin e aktualitetit, për shkak të besimit të tij që shteti nuk mundet dhe nuk duhet të dorëzojë individualitetin e vet: ”Sugjerimi themelor i së drejtës ndërkombëtare (e drejta universale që duhet të jetë absolutisht e vlefshme në mes shteteve, e dalluar nga përmbajtje të veçanta të marrëveshjeve pozitive), është që marrëveshjet, baza e obligimeve në mes shteteve, duhen të mbahen. Por që në momentin që sovraniteti i një shteti është parimi kryesor në lidhjet e tij me të tjerët, atëherë shtetet janë në shkallë të një gjendjeje natyrshmërie në

lidhje me njëri-tjetrin. Të drejtat e tyre janë të aktualizuara vetëm në dëshirat e veçanta të tyre dhe jo në ato universale me fuqi konstitucionale mbi ta. Kjo klauzolë universale e së drejtës ndërkombëtare, megjithatë nuk shkon përtej një mundësie, dhe çfarë me të vërtetë ndodh është që marrëdhëniet ndërkombëtare në përputhshmëri me marrëveshjet, alternohen me ndryshueshmërinë e këtyre lidhjeve.” (1990b:113).

Tri pyetje ngrihen në lidhje me këtë të kuptuar të marrëdhënieve ndërkombëtare dhe krizave të saj. Së pari, a është e mundshme të arrish një kuadër ideal vlerash, me anë të të cilit të garantohet paqja, çlirimi dhe liria bazuar në themelet moderniste filozofike të sistemit ndërkombëtar hegelian? Përgjigja përfundimisht është jo, sepse Hegeli propozoi që tensioni i pashmangshëm në mes të shteteve është i domosdoshëm për të ruajtur individualitetin dhe nderin e tyre. Atëherë cili është propozimi i Fukujamës referuar sistemit filozofik të Hegelit si përfaqësim i një vlefshmërie përfundimtare universale të vlerave liberale si kampione lirie? Gjithashtu ai është metodologjikisht i pakujdesshëm në leximet e tij seleksionuese të Hegelit, ose ai dëshiron të sigurojë një themel legjitim filozofik, për ta bërë të paaftë atë për të mbajtur sistemin ekzistues ndërkombëtar që buron nga sistemi shtetit-komb të Hegelit në një formë të re, dhe duke bërë kështu, ai dëshiron të mbulojë krizat dhe dështimet e modelit modernist për të vendosur një rend të drejtë botëror. Ky duket se është sfondi filozofik i Rendit të Ri Botëror.

Së dyti, Hegeli do të kishte pasur të drejtë – dhe natyrisht është më i besueshëm se Fukujama - në analizën e tij mbi rolin e ligjeve ndërkombëtare dhe organizatave, nëse ai kishte për qëllim të përshkruante situatën ekzistuese. Praktikrat e sistemit të sigurisë kolektive si institucionalizimi më i sukseshëm i ligjit ndërkombëtar, provojnë

që analiza e tij nuk ka lidhje me zhvillimin e një sistemi vlere universale për etikën e sistemit ndërkombëtar. Standardet e dyfishta të dukshme të rolit të Kombeve të Bashkuara në Luftën e Gjirit dhe gjatë krizës së Bosnjës, treguan faktin që e vetmja forcë në politikën ndërkombëtare, janë dëshirat specifike të fuqive të mëdha. Kombet e Bashkuara nuk mundën të zbatonin ndonjë politikë përforcuese të qenësishme gjatë epokës së Luftës së Ftohtë, për arsye të çarjes që ekzistonte në mes ShBA dhe BRSS-së. Që atëherë ekziston një monopol në marrëdhëniet ndërkombëtare. Në epokën pas Luftës së Ftohtë, Kombet e Bashkuara u bënë diçka e ngjashme me një institucion të brendshëm të politikës së jashtme të ShBA, i aftë të legjitimojë dëshirat specifike të saj. Kështu e drejta ndërkombëtare dhe organizatat e saj, janë thjesht pasqyrime të fuqisë strukturore reale në mes shteteve individuale, siç i përshkroi Hegeli një shekull më parë.

Aspekti i tretë ndjek këtë deklaratë: Cila është tendenca e sistemit ndërkombëtar? A e pasqyron ajo pohimin e Fukujamës mbi universalitetin e principeve liberale dhe demokratike? Duket se pikërisht e kundërta është e vërtetë. Sistemi ndërkombëtar është një pasqyrim i strukturës oligarkike të epokës së Luftës së Ftohtë, e cila u akordoi misionet të veçanta pesë anëtarëve të përhershëm të Këshillit të Sigurimit për të vendosur po ashtu edhe votën për çështjet më thelbësore të marrëdhënieve ndërkombëtare. Nëse teoria e Fukujamës mbi universalitetin e vlerave demokratike do të ishte e drejtë, do kishte një tendencë për një strukturë më demokratike në marrëdhënie ndërkombëtare, dhe kjo prirje do ishte nisur dhe udhëzuar nga Kombet e Bashkuara dhe vendet e tjera demokratike. Tendanca në këto tre vitet e shkuara ka qenë përsëri pikërisht e kundërta. Struktura oligarkike e sistemit botëror perëndimor u transformua në një monopol. Sot çdo

vendim për ndonjë çështje domethënëse ndërkombëtare, është subjekt i prioriteteve strategjike të elitës pushtetare amerikane. Misioni special i organizatave ndërkombëtare, u bë justifikimi i këtij vendimi. Formimi i G-7-tës në ekonominë politike ndërkombëtare, gjithashtu provoi këtë tendencë drejt një sistemi botëror oligarkik dhe monopolizues.

Për këtë Hegeli kishte të drejtë në analizën e tij përshkruese; por Fukujama e ka gabim në keqpërdorimin e sistemit hegelian për qëllimet pragmatike politike të kësaj elite pushteti jodemokratike, duke i pajisur ata me justifikimin për mbijetesën e Rendit të Vjetër me një veshje të re të quajtur Rendi i Ri Botëror. Megjithatë është e vështirë të mbulosh krizën e vlerave të sistemit ekzistues ndërkombëtar përmes veprimeve të tilla zbutëse intelektuale dhe politike.

B. Rendi i ri botëror dhe bota muslimane: Sfondi i një përballjeje

Ka ekzistuar një tendencë në vitet e fundit në qendrat politike dhe intelektuale për të keqpërfaqësuar shoqëritë muslimane si elementë të papajtueshëm me rendin ndërkombëtar. Çështja e Selman Rushdiut dhe diskutimet lidhur me kodin e veshjes muslimane në Francë dhe Britani kanë provokuar paragjykime historike kundra Islamit. Masmmedia u përdor gjërësisht për të përforcuar këtë imagjinatë. Së fundi, në krizën e Gjirit, megjithëse fronti tjetër u mbështet gjithashtu nga shumë shtete me popullsi muslimane, Sadami u paraqit si simboli i kërcënimit në rritje të fundamentalizmit islam.

Kjo imagjinatë pasqyron një përpjekje për të krijuar një armik skenar për qëllime politike. Sociologu francez E. Morin i referohet krizës së shekullarizmit perëndimor, në intervistën e tij në “Liberation”, në lidhje me diskutimet për kërcënimin islam, dhe argumentoi se disa persona që duan ta mbulojnë krizën në Perëndim, e bëjnë këtë duke u përpjekur të provokojnë një imagjinatë të një armiku historik. Në të vërtetë një armik skenik mund të shuajë konfliktet e brendshme dhe krizat. Ekzistenca e një armiku mund të ndihmojë të krijojë një unitet të ri dhe gjallëri të re. Identifikimi i Sadamit me Hitlerin dhe Stalinin gjatë krizës së Gjirit, ishte shumë interesant kur ne mendojmë për pasojat imagjinuese dhe psikologjike të këtij identifikimi. Bota perëndimore nën udhëheqjen e ShBA ishte kampioni i lirisë dhe demokracisë kundër nazizmit në vitet 1930-40, po ashtu edhe kundra dogmatizmit socialist gjatë Luftës së Ftohtë.

Ekzistenca e një armiku ideologjik dhe politik është një mënyrë justifikimi për politikën e jashtme. Wallerstein e nënvizon këtë fenomen si një karakteristikë të vazhdimësisë së politikës së jashtme të ShBA: “Ne të gjithë e hamendësojmë shumë të gëzuar që ka një shmangie në politikën e ShBA ndaj Bashkimit Sovjetik, nga udisjet e Rusveltit deri tek armiqtë e Luftës së Ftohtë të Trumanit dhe pasuesve të tij. Unë nuk jam dakord. Mua më duket se politika e ShBA është e njëjtë, pavarësisht ndryshimeve në retorikë. ShBA donin një Bashkim Sovjetik stalinist me një miniperandori, e cila qëndroi në mënyrë të veçantë brenda kufijve të 1945-48. Stalinizmi i shërbeu ShBA si justifikim ideologjik dhe çimentim për hegjemoninë e tij në sistemin botëror. Stalinizmi ishte një influencë e moderuar dhe jo acaruese mbi forcat anti-sistem në mbarë botën. Stalinizmi garantoj rend në një të tretën e botës, dhe BRSS mori tatëpjetën që nga vdekja e Stalinit. Kjo

dëshmon sikletin që fenomeni Gorbaçov u shkaktoi ShBA.” (1990: 46)

Pas fundit të Luftës së Ftohtë, një front i ri armiqësor filloi të shfaqej paralel me këtë paragjykim imagjinar. Në shumë harta hipotetike, të publikuara në gazeta të lidhura me strukturat politike, është nënvizuar që i vetmi kërcënim kundër vlerave globale të civilizimit perëndimor dhe një Evropë e bashkuar do vijë nga fundamentalizmi islam. Analiza e Fukujamës gjithashtu e përmbush këtë mision për deklarimin e një kërcënimi të ri: “Islami me të vërtetë ka mundur demokracinë liberale në shumë pjesë të botës islame, duke u bërë kështu një kërcënim i madh për praktikën liberale edhe në ato vende ku nuk ka arritur pushtet politik direkt. Fundi i Luftës së Ftohtë në Evropë, u ndoq menjëherë nga një sfidë që iu bë Perëndimit nga Iraku, në të cilin Islami ishte faktori argumentues.”³²

Një prezantim i tillë i botës muslimane si një armik potencial, justifikoi tre aksione kundër masave muslimane. Së pari, justifikoi shtypjen politike të masave muslimane, të zbatuar nga elita politike e korruptuar me kahje perëndimore. Nën influencën e një larjeje truri të tillë psiko-

³² Ai duket se ka harruar që po i njëjti Irak dhe lideri i tij mbështetej ushtarakisht nga fuqitë perëndimore liberal-demokratike kundër Iranit si simboli i kërcënimit të asaj periudhe. Megjithatë ai e pranoi në shënimet në fund të tekstit të tij, që “Megjithëse Iraku është një vend islamik, partia Ba’ath e Sadam Husejnit është thjesht një organizatë arabe nacionaliste shekullariste. Përpyekjet e tij për ta mbështjellë veten me mantelin e Islamit pas pushtimit nga ana e tij e Kuvajtit, ishin hipokrite në dritën e përpyekjeve të tij të mëparshme për ta portretizuar vetveten si një mbrojtës i vlerave shekullariste kundër një Irani fanatik islamik gjatë luftës së tij me atë vend.”(1992:347). Natyrisht që ai nuk e përcaktoi çfarë nënkuptohet me një vend islamik, për rrjedhojë nuk shpjegon sesi një vend islamik mund të ekzistojë nën një parti shekullariste. Unë mendoj se ai turbullon idenë e popullit musliman me atë të një vendi islamik dhe kjo është e pafalshme për një shkencëtar politik. Shprehja *populli musliman* tregon besimin e një grupi njerëzish, ndërkohë që termi *vend islamik* nënkupton një sistem islamik socio-politik.

logjike, dhunimi i vlerave të njeriut dhe veprime totalitare antidemokratike të regjimit ushtarak algjerian, as që janë diskutuar: duket se ka dy sisteme të ndryshme vlerash për dy botë të ndryshme.

Së dyti, shtypja e bezdisshme mbi minoritetet muslimane është toleruar, thjesht si çështje e brendshme e atyre vendeve. Komunitetet muslimane në Kashmir, Gjeorgji, Kosovë etj. janë të përjashtuar nga të shijuarit e universalitetit të vlerave demokratike pas kësaj atmosfere paragjy-kuese. Ky qëndrim shtrihet deri në një nivel të caktuar, kur brigantët serbë pasi vranë fëmijët dhe gratë muslimane, sikur dy milionë muslimanë boshnjakë të kishin push-tuar të gjithë Evropën, qenë në gjendje të argumentonin se janë duke përmbushur një mision historik duke mbrojtur Evropën nga fundamentalizmi islam.

Së treti, disa koalicione ndërkombëtare qenë formuar kundër një kërcënimi eventual islam. Një senator i ShBA dhe anëtar i partisë Republikane të Bushit, Lerry Pressler, insistoi të thoshte në vizitën e tij në Indi në fillimet e 1992, se një konfederatë islame me armë bërthamore prej jo më pak se nëntë shtetesh mund të shfaqet në Azinë Qendrore dhe të Jugut, për të kërcënuar Indinë dhe stabilitetin botëror. Analizat strategjike akoma janë duke provuar të argumentojnë, që rripi i shteteve muslimane i shtrirë nga Turqia, Irani, Afganistani dhe Pakistani, për-mes pesë republikave ish-sovjetike, mund të kthehen nga fundamentalizmi. Është interesante që i njëjti brez isla-mik u inkurajua nga ShBA gjatë Luftes së Ftohtë si një ga-ranci për interesat strategjike amerikane, kundër ekspan-sionit të BRSS-së. Paralel me këtë fenomen, Serbia është duke kërkuar për një bashkëpunim të mëtejshëm nga Greqia në Ballkan, ndërkohë që Armenia është duke u përpjekjur të provokojë ndjenjat fetare të fuqive të mëdha të krishtera, në mënyrë që të marrë mbështetje kundër

Azerbajxhanit. Izraeli është duke i dhënë mbështetje Indisë, kundër lëvizjeve masive në Kashmir dhe Penxhab, ndërkohë që ka shenja të dukshme të ngjashmërisë në mes të taktikave serbe në Bosnjë dhe politikave shtypëse të Izraelit në Palestinë. Pra, paragjykimi gjithëpërfshirës kundër botës muslimane është i mbështetur nga koncepti i thjeshtëzuar i fundamentalizmit, i cili mbulon një fundamentalizëm të qartë anti-musliman duke provokuar vende fqinje të botës muslimane nga Maroku në Indonezi, nga Bosnja në Azinë Qendrore.

Këto janë sfondet historike, teorike dhe imagjinare për një paragjykim të tillë. Para së gjithash, civilizimi islam ishte i vetmi civilizim që pati një të kaluar superiore mbi civilizimet perëndimore. Në fakt një nga arsyet prapa kërkimeve gjeografike perëndimore, për rrugë të reja tregtare në shekujt XV-XVI, ishte supremacia muslimane në Evropën Lindore dhe në Mesdhe. Civilizimet e tjera dhe kulturat autentike të cilat kanë vuajtur nga globalizmi perëndimor sot, nuk kanë patur një supremaci të tillë në të kaluarën. Kështu, kombet muslimane qenë armiqtë frontalë në historinë perëndimore. Së dyti, shoqëritë muslimane i rezistuan ekspansionit kolonial të shekujve XIX-XX, ndërkohë që shumë shoqëri të tjera me lehtësi pranuan supremacinë perëndimore. Së treti. Sot, masat muslimane janë duke u përpjekur të riprodhojnë kulturën dhe parametrat e tyre qytetërimore, në një epokë të globalizmit dhe monopolizimit të kulturës. Kjo është arsyeja themelore pse muslimanët paraqiten si një element i papajtueshëm i rendit ndërkombëtar.

Në fakt masat muslimane janë duke u ndjerë të pasigurta në lidhje me funksionimin e sistemit ndërkombëtar, për arsye të standardeve të dyfishta në çështjet ndërkombëtare. Politika ekspansioniste e Izraelit ka qenë toleruar nga sistemi ndërkombëtar. *Intifada* u quajt një aktivitet te-

rrorist, ndërkohë që rebelimi masiv në Evropën Lindore, u deklarua si fitore e lirisë. Nuk pati ndonjë përgjigje serioze kundër ndërhyrjes ushtarake të Bashkimit Sovjetik në Azerbajxhan në janar të 1990, ku qindra azeras u vranë, ndërkohë që fuqitë perëndimore reagues kundër ndërhyrjes sovjetike në Republikat Balltike. Organizatat ndërkombëtare që janë shumë të ndjeshme ndaj të drejtave të minoriteteve të vogla në vendet muslimane, nuk u përgjigjen kundër vuajtjeve të minoriteteve muslimane në Indi, në ish-Jugosllavi, Bullgari, Kashmir, Birmani etj. Fuqitë atomike në disa vende muslimane si Pakistani dhe Kazakistan, janë shpallur si rrezik ndaj shteteve të tjera, ndërkohë që armë të tilla qenë pranuar si çështje të brendshme të shteteve të tjera si Izraeli dhe India. Muslimanët të cilët përbëjnë rreth 25% të popullsisë botërore, nuk kanë një anëtar të përhershëm në Këshillin e Sigurimit, dhe të gjitha apelimet nga bota muslimane votohen nga një nga anëtarët e përhershëm. Masat muslimane kanë humbur besueshmërinë në sistemin ndërkombëtar si një zgjidhës problemesh neutral, pas eksperiencës së dekadave të fundit. Një nga arsytet themelore për reagimin e masave muslimane për funksionimin e sistemit ndërkombëtar është kjo ndjenjë pasigurie.

C. Një rend dite i ri politik në botën muslimane: një rend alternativ botëror

Ky periferizim, shmangie, në sistemin ndërkombëtar dhe pasqyrimet e veta konfrontuese në mes Rendit të Ri Botëror dhe masave muslimane, domosdoshmërisht do të ndikojë në rendin e ditës së politikës së muslimanëve. Ky

mënjanim dhe paragjykim është duke influencuar imagjinatën politike të secilit musliman, duke përfshirë edhe elitën më shekullariste. Grupet muslimane në regjimet ish socialiste, të cilat qenë të bindur që principet e barazisë të ideologjisë socialiste do të eliminonin paragjykimet fetare dhe nacionale, provuan shtypjen e egër të ish socialistëve, si masakrat e serbit Milosheviq në Bosnjë dhe Shevernadze – demokrati i madh i ish Bashkimit Sovjetik - me politikat e tij agresive në Abhazi dhe Osetinë Jugore. Nga ana tjetër, grupet muslimane që qenë kampione të vlerave liberale perëndimore në botën muslimane, janë të tronditura nga standardet e dyfishta të promovuara në emër të liberalizmit, demokracisë dhe lirisë. Kur brutaliteti dhe pastrimi etnik po zhvilloheshin në Bosnjë, autoritetet politike të Shteteve të Bashkuara, u përpoqën të bënin presion mbi Turqinë – një aleat i përhershëm i fuqive perëndimore që nga Lufta e Ftohtë e më vonë – në lidhje me Qipron edhe pse s’kishte pasur vrasje politike atje përgjatë 18-të viteve të shkuara që nga ndërhyrja turke. Një paqëndrueshmëri e tillë do të krijojë domosdoshmërisht pozicion dileme në mes elitës shekullariste turke, të cilët u përpoqën të bindnin qendrat e pushtetit perëndimor që ato kishin dorëzuar të gjitha përgjegjësitë ndërkombëtare të halifatit osman. Forcat ajrore të fuqive aleate të cilat fluturuan në qiellin e Irakut Jugor për një sulm tjetër destruktiv, ndërsa në të njëjtën kohë përpiqeshin të pengonin çdo veprim real, derisa pastrimi etnik në Bosnjë të ishte kompletuar, duke firmosur kështu eliminimin absolut të Islamit në Evropë. Ngjashmërisht me elitën politike turke, një standard i dyfishtë i këtillë do të detyronte regjimet arabe pro-perëndimore, të rikonsideronin statusin e tyre në marrëdhëniet ndërkombëtare.

Gjatë ecurisë së këtyre zhvillimeve, domosdoshmërisht do të ndikohen preferencat psikologjike dhe politike dhe ndjenja e identitetit të masave muslimane, po ashtu edhe elitës muslimane. Kriza në sistemin shtet-komb dhe keqpërdorimi i saj nga fuqitë perëndimore për të segmentuar vendet muslimane në copa të vogla, do të krijojë një ndërgjegje të re në Botën Muslimane. Kështu, mund të pritet një ndryshim në rendin e ditës politik të botës muslimane. Zhvillimet dhe transformimet në teorinë politike dhe në praktikën e botës muslimane në këtë shekull, mund të na pajisin me të dhëna domethënëse për të projektuar karakteristikat e rendit të ditës politik të shekullit të XXI-të.

Procesi i ndryshimeve politike në këtë shekull ka influencuar thellësisht teorinë dhe praktikën e politikës islame. Pas politikave pro-perëndimore të cilat krijuan një boshllëk në mes teorisë dhe praktikës, koncepti tradicional dhe institucionet u transformuan. Megjithatë, një analizë krahasuese e teorisë dhe praktikës politike në mes të çerekshekullit të parë dhe të fundit të këtij shekulli tregoi dinamizmin rinovues të civilizimit islam.

Ne mund të analizojmë sistemin qeverisës të botës muslimane në shekullin e XX-të në katër etapa, që i përkasin pothuaj një çerek shekulli. (1) çereku i parë deri në fund të halifatit, 1924, që ishte një vazhdimësi e epokës së fundit të shekullit XIX në kuptimin e teorisë dhe praktikës politike. (2) periudha nga fundi i halifatit deri në Revolucionin Kolonial pas Luftës së Dytë Botërore. (3) periudha nga Revolucioni Kolonial deri në fund të shtatëdhjetave, (4) periudha e fundit që ishte e specifikuar nga një epokë e re e vetëperceptimit paralel me ngjarjet kryesore si *xhibadi* në Afganistan, revolucioni në Iran, *intifada* në Palestinë dhe rënien e socializmit. Secila prej këtyre

etapave shënon një lidhje të ndryshme me sistemin ekzistues ndërkombëtar dhe qendrave dominuese të pushtetit.

Etapa 1: Karakteristika bazë e sistemit ndërkombëtar në këtë etapë të parë ishte kolonializmi. Ekzistonin dy praktika të ndryshme politike në këtë epokë. Brenda gjeografisë politike të shtetit osman, qendra e politikës islame lidhur me halifatin, ishte nën sulmin e fuqive koloniale, ndërkohë që vendet e tjera muslimane qenë në procesin e kolonizimit. Abdulhamidi ishte i vetëdijshëm për këto lidhje të ngushta në mes këtyre kushteve politike. Ai kuptoi se mbijetesa e shtetit otoman ishte e mundshme vetëm duke lidhur këto dy praktika kundër sistemit ndërkombëtar të formuar nga kolonializmi. Institucioni i halifatit luajti një rol qendror në këto lidhje, e cila ishte shpresa e vetme për integrimin politik për shoqërinë dhe për mobilizimin politik, të masave muslimane kundër fuqive kolonizuese. Kështu pra, fuqitë kolonizuese, në mënyrë të veçantë Perandoria Britanike, synuan në shkatërrimin e halifatit, simbolin e një rendi alternativ botëror.

Praktika ndërkombëtare përcaktoi parametrat bazë të politikës islame në periudhën e parë. Uniteti islam ishte i vetmi mekanizëm për një përdorim efikas të këtyre marrëdhënieve, ku institucionet politike dhe kulturore të këtij mekanizmi mbijetuan pavarësisht strategjive me kahje përrëndimore të imponuara pas *Tanzimat-it*.³³ Eliminimi i kësaj kulture politike dhe institucioneve nuk ishte në programin politik të botës muslimane. Në të kundërtën, mbijetesa e tyre efikase me mbështetjen e institucioneve të reja ishin çështjet bazë të politikës islame. Madje liderët

³³ Pjesa hyrëse e deklaratës së *Tanzimat-it*, pasqyron këtë karakteristike. Qëllimi i kësaj politike të re që përshkruar në këtë pjesë si një rirforcimin i rendit islam dhe *shariat-it*, që ishte forca themelore prapa sukseseve historike të shtetit osman.

pro-perëndimorë të *Ittihad Terakki* (Bashkim dhe Përparim) ishin shumë të ndërgjegjshëm për këtë fenomen.

Forcimi i strukturës administrative dhe politike përmes reformave pragmatike dhe burokratike ishte pika e parë në procesin e ndryshimit social dhe teorisë politike. Megjithatë reformat politike strukturore burokratike dhe retorika teorike islame qenë dy aspekte domethënëse të politikës islame, që rezultoi në qasjen eklektike në lidhje me teorinë politike dhe praktikën. Abdulhamidi II u përpoq të sintetizonte këto dy aspekte, që synonin në risintetizimin e idesë së unitetit islam me anë të reformave të sistemit edukativ, në mënyrë që të arrihet një brez i ri i pajisur me shkencën perëndimore.

Përpykja pajtuese është e vlefshme tek të flaktët e teorisë politike islame të kësaj periudhe. P.sh. zona e influencës afgane nga ideja e unitetit islam deri tek tendencat nacionaliste në botën muslimane, përpykjet e Hajruddin Tunusi-t për të krijuar reforma burokratike brenda kuadrit të institucioneve tradicionale, opozita islame e Mehmet Akifit dhe Said Nursiut për të krijuar një praktikë politike më pjesëmarrëse, përpykjet islame të Said Halim Pashës që ishte kryeministri i qeverisë së *Ittihad Terakki*, janë shembuj të ndryshëm të këtyre përpykjeve eklektike dhe pajtuese për të gjetur një zgjidhje për mbijetesën e një rendi të ri alternativ islam, kundër sistemit ndërkombëtar kolonizues.

Pavarësisht të gjitha vështirësive, teoria e një qeverisje islame ishte më e qartë krahasuar me periudhat e mëpasshme për arsye të një prapavije të përbashkët konceptuale teorike dhe institucionale në kulturën socio-politike, bazuar në *daru'l-islam*, *xhibad*, *hilafet*, *shura*, *bej'ah* etj. Ajo ishte lidhja kryesore në mes elitës politike dhe masave muslimane. Mobilizimi i masave muslimane për luftëra të gjëra nga 1911 deri më 1923 në të gjitha rajonet

e shtetit osman mundën të arriheshin përmes kësaj lidhjeje socio-kulturore dhe socio-politike.

Etapa 2: Kjo periudhë që filloi me shfuqizimin e Halifatit më 1924 dhe vazhdoi deri në Revolucionin Kolonialist pas Luftës së Dytë Botërore, ishte një epokë brenda së cilës masat muslimane përjetuan ndryshimet më radikale përgjatë historisë së civilizimit islam. Ishte periudha historike më kritike në kuptimin e identitetit islam dhe socializimin e institucioneve islame. Pothuaj të gjitha konceptet dhe institucionet tradicionale qenë kufizuar nga praktika politike e elitës pro-perëndimore.

Karakteristika bazë e marrëdhënieve ndërkombëtare gjatë kësaj periudhe përcaktohej nga dy fenomene domethënëse: Zëvendësimi i feve nga sistematizimi i ideologjive si forma të reja të sistemeve religjioze, dhe nga maja e strukturës politike kolonizuese në kuptimin e institucionalizimit dhe justifikimit ndërkombëtar. Fuqitë kolonizuese perëndimore kontrollonin pothuaj të gjitha vendet joperëndimore përmes monopolizimit të sistemit ndërkombëtar dhe të vendosjes së bazave psikologjike dhe ideologjike të mentalitetit kolonizues. Përveç tre vendeve të njohura ndërkombëtarisht si Turqia, Irani dhe Afganistani, e gjithë bota muslimane ishte nën administrimin kolonial gjatë kësaj periudhe. Në mes të këtyre tre vendeve, Irani dhe Afganistani kishin struktura gjysmëkoloniale, ndërkohë që elita e re politike në Turqi po përpiqej të bëhej pjesë e botës perëndimore përmes mohimit të identitetit të tyre historik dhe së shkuarës.

Fundi i halifatit ishte i lidhur me strukturën e brendshme të sistemit botëror në atë periudhë. Halifati si një institucion politik vazhdoi të mbijetonte përgjatë historisë islame deri në këtë periudhë, pavarësisht disa etapave krize, për shembull pas sulmeve mongole në shekullin e XIII-të. Fundi i halifatit në këtë periudhë shfaqti dy

kufizime të ndërlidhura të administrimit islam në çështjet politike; së pari në sistemin ndërkombëtar dhe së dyti në botën muslimane. Fundi i halifatit ishte fundi i Rendit Botëror Islam si një alternativë ndaj kolonializmit perëndimor. Ai gjithashtu formonte një kuptim të dyfishtë në konceptin e *daru'l-islam*-it si një rend botëror alternativ.³⁴ Kjo ishte humbja e qendrës më domethënëse të rezistencës kundër kolonializmit si një sistem ndërkombëtar shtypës dhe kundër modernizmit si një institucion ideologjik, teorik rival.

Kështu për herë të parë në historinë e vet bota muslimane u kthye në një element periferik të Politikës Botërore. Ky periferizim krijoi një tension psiko-social në botën muslimane për arsye të mospërputhjes në mes të vetëperceptimit të fortë teorik dhe statusit të dobët ndërkombëtar. Kjo ishte e vërtetë në mënyrë të veçantë për shoqërinë turke si qendra e fundit e halifatit.

Aspekti tjetër i këtij kufizimi ishte struktura e brendshme e shoqërive muslimane. Roli i Islamit në politikë dhe në jetën e përditshme ishte i reduktuar gjatë kësaj periudhe. Pozicioni qendror i institucioneve islame, që zëvendësuar nga institucione të reja të vendosura nga elita kolonizuese dhe shekullare. Transformimi rrënjësor në sistemin edukativ gjatë kësaj epoke kolonizuese u bë instrument për përqendrimin e një elite ndërmjetëse në mes qendrave kolonizuese dhe shoqërive të kolonizuara, në mënyrë të veçantë gjatë epokës së neo-kolonializmit të etapës së tretë, dhe kjo garantoi vazhdimësinë e konfrontimit kolonial. Reduktimi i Islamit në Turqi, e cila nuk kishte një qeverisje koloniale, ishte më i shtrirë sesa në shoqëritë e kolonizuara. Elita politike e cila braktisi të gjitha përgjegjësitë historike, të drejtat dhe lidhjet e Turqisë

³⁴ Natyrisht kuptimi legal i këtij termi vazhdoi të mbijetonte.

me botën muslimane, formoi një despotizëm intelektual për të kontrolluar të gjitha kanalet shoqërore e kulturore në favor të një kahje totale perëndimore. Ata synuan të eliminonin të gjitha konfliktet në mes kulturës turke dhe civilizimit perëndimor, duke krijuar një kulturë të re, një identitet të ri politik, një sistem të ri edukativ dhe një interpretim të ri të historisë. Ky ishte një projekt ambicioz dhe utopik për të arritur një transformim të tërësishëm qytetërimor, që injoronte kulturën reale, dhe forcat historike, sociale dhe politike në shoqëri. Eksperiencia turke në këtë shekull provoi që një refuzim i një civilizimi të imponuar, adaptimi dhe transformimi i drejtuar nga imponimi i një elite politike në qendër, nuk mund të jetë i suksesshëm.

Kjo praktikë ka influencuar karakteristikat teorike të politikës islame në këtë periudhë dhe kjo mund të analizohet nga perspektiva e dy aspekteve. Aspekti i parë ishte emergjenca e përpjekjeve për të interpretuar fundin e halifatit dhe strukturimin e ri politik. Prioritet kryesorë të kësaj çështjeje mund të tregohen në tre qasje të projektuara në tre personalitete domethënëse. (i) Mohimi i mesazhit politik të Islamit, që ishte shtylla themelore e institucionit të halifatit. Simboli i kësaj qasjeje ishte *Usulu'l-hukm-i* i Ali Abdu'r-Razik-ut, që synoi të eliminonte kontradiktën përmes mohimit të teorisë historike dhe praktikës së halifatit si një institucion politik. (ii) Përpjekjet që synonin të reformonin institucionet politike. Shembulli më i mirë i këtij rasti ishte libri i Reshid Ridasë *el-Hilafe*, i cili jep një sintezë të elementeve tradicionale dhe moderne, duke synuar për të ristrukturuar institucionin e halifatit. (iii) Vlerësimi i administrimit islam brenda një kuadri filozofiko-teorik, i cili thekson rinovimin në principe. Riinterpretimi i Ikbal-it mbi rolin e *ixhmas*-së (konsensusit) për të vendosur Shpirtin Republikan në kryeveprën e tij

Rindërtimi i mendimit musliman është shembulli më i mirë i kësaj qasjeje.

Aspekti i dytë është boshllëku i lidhjes organike midis shtetit dhe funksioneve sociale islame, e cila ishte një praktikë historike. Domosdoshmëria urgjente e grupeve sociale islame për të mbushur këtë vakuum shteti në aktivitetet islame është ana sipërfaqësore e këtij aspekti. Për herë të parë në histori, masat muslimane u përballën me problemin e përmbushjes së përgjegjësive islame pa mbështetjen e shtetit. Në shumë vende ato duheshin të përmbushnin detyrime islame pavarësisht fuqisë politike të shtetit, i cili krijonte një përplasje socio-politike. Ata morën përsipër përgjegjësinë e *xhibadit* kundër fuqive kolonizuese, një rol i cili supozohej të kryhej nga autoritetet politike të halifatit. Ata gjithashtu u kthyen në qendra të opozitës islame kundër përpjekjeve shekullariste për të kufizuar Islamin në jetën e përditshme të muslimanëve. *Ihvanu'l-muslimin* në Egjipt, *Xbemaatu'l-islami* në Pakistan dhe lëvizja *Risale-i nur* në Turqi u bënë aktive gjatë kësaj periudhe. Këto lëvizje synuan të vendosnin kanale të reja dhe alternative në jetën sociale të muslimanit.

Çështja bazë politike e kësaj periudhe ishte si të formosh një kuadër teorik dhe konceptual pas mënjanimit të koncepteve dhe institucioneve tradicionale dhe kështu të kapërcehet problemi i kufizimit në praktikën politike. Pas fundit të halifatit, masat muslimane patën konfrontim direkt kundër forcave kolonizuese. Kjo përplasje në mes sistemit dominues ndërkombëtar dhe masave muslimane, ishte një luftë e pashpresë për elitën shekullariste, të cilët ndoqën një politikë të rehatshme në marrëdhëniet e tyre me shefat kolonizues. Ata dhe padronët e tyre kolonizatorë, arritën në përfundimin se kjo ishte agonia e fundit e civilizimit islam, përkundër forcave të përzisueshme të modernizimit dhe kolonializmit. Megjithatë këto lëvizje

masive forcuan identitetin islam dhe vetëperceptimin e fortë në mes të masave muslimane dhe qenë shtysa kryesore psikologjike për ringjalljen e shpirtit islam në etapat e mëvonshme.

Etapa 3: Karakteristika bazë e kësaj periudhe pas revolucionit kolonial ishte formimi i shteteve-kombe muslimane. Ditari teorik dhe praktik i botës muslimane u ndryshua në konformitet me këto zhvillime dhe si një reagim kundër strategjive socio-politike, që u zhvilluan gjatë procesit të formimit të strukturës së autoritetit politik në shtetet-kombe të reja.

Çështja e parë ishte lidhur me elitën politike, meqë ata do të udhëhiqnin këtë tranzicion nga strukturat kolonialiste tek struktura shtet-komb. Ky mision i tranzicionit ka qenë i marrë përsipër kryesisht nga elita shekullariste pro-perëndimore, për arsye se masat muslimane shmangën strukturat edukative kolonialiste gjatë etapës së dytë. Kështu, në shumë vende muslimane sukcesi ushtarak i lëvizjeve të xhihadit kundër regjimeve kolonialiste u përdor nga kjo elitë pro-perëndimore për të formuar strukturën politike të shtetit-komb. Padronët kolonizatorë gjithashtu preferuan t'i jepnin autoritetin politik këtij prototipi lidershipi për të qenë instrumente që siguronin vazhdimësinë e lidhjeve koloniale me kuadrin neo-kolonialist së bashku me retorikën e vet sipërfaqësore të pavarësisë dhe sovranitetit.

Strukturat ekonomike, politike dhe kulturore të këtyre shteteve-kombe të reja, thjeshtëzuan krijimin e një tipi të ri të varësisë nga sistemet botërore dominuese. Megjithatë është e vështirë të ribashkoh identitetin territorial dhe homologët e vet destruktivë dhe segmentarizues me imagjinatat politike të masave muslimane, e cila është bazuar në ndërgjegjen universale e të qenët një ummet. Kjo papajtueshmëri krijoi tendenca të reja dinamike në teori dhe në praktikë, duke inkurajuar grupet muslimane dhe

intelektuale për të kërkuar struktura të reja konceptuale dhe teorike për të zëvendësuar sfondin tradicional. Koncepti i shtetit islam pati një pozicion themelor në administrimin islam nën këto kushte. Nuk ekzistonin baza teorike dhe praktike për një konceptim të tillë në qeverisjen tradicionale islame, sepse gjatë të shkuarës kur rendi islam botëror funksiononte si një sistem ndërkombëtar dominant, ishte e pamundur të imagjinoje një shtet joislam ose autoritet politik të tillë. Megjithatë, *daru'l-islam*-i si koncepti bazë i qeverisjes tradicionale islame përdorej për të përshkruar zonën gjeografike nën autoritetin politik islam, të cilat bënin të mundur zbatimin e ligjit islam.

Nga kjo perspektivë, papërputhshmëria në mes të imagjinatës së *daru'l-islam*-it dhe sistemit ndërkombëtar të bazuar në shtetet-kombe ishte i qartë. *Daru'l-islam* nënkupton një rend botëror të pavarur dhe të qenësishëm në teori dhe praktikë. Megjithatë për arsye të bashkëekzistencës së autoriteteve të ndryshme politike³⁵ grupeve autonome *dhimmitë* (jomuslimane) që kontribuojnë në karakteristikën e saj pluraliste, *daru'l-islam* nuk ishte një element i sistemit shtet-komb, por më tepër një alternativë e saj. Muslimanët kishin nevojë për një konceptualizim të ri në këtë periudhë të sistemit të shteteve-kombe. Pozicioni qendror i konceptit të shtetit islam pasqyroi hulumtimin për të rikonceptuar qeverisjen islame në një kuadër të ri.

³⁵ Shfaqja e shumë shteteve muslimane në disa periudha historike për arsye të ekspansionit të Islamit, ose për arsye të paaftësisë politike të halifit, bëri të qartë që *daru'l-islam* është një kufi politiko-legal përtej kontrollit të pushtetit të shteteve individuale. Këto shtete individuale ndonjëherë mbushën vakuumin politik që u shfaq si rezultat i paaftësisë së qendrës politike, si në rastin e luftës së Salahudin Ejjubit kundër kryqtarëve. Ndonjëherë ai kërkonte aprovime nga Halifi për të legjitimuar fuqinë politike, e ngjashme me kërkesën e sulltanit selxhuk Tufull për Halifin abasid ose kërkesa e udhëheqësve muslimanë indianë për halifin osman. Megjithatë asnjëri prej tyre nuk deklaroi që *daru'l-islam*-i ishte i kufizuar brenda zonës gjeografike të kontrolluar nga shtetet e tyre." (Davutoglu, 1994:201).

Një retorikë e re e zhvilluar nga Mevdudi, Sejjid Kutbi, Ali Sheriati, ishte pasojë e procesit.

Çështja e legjitimitetit politik të përmendur në kapitullin e gjashtë dhe qasja paragjyquese e qendrave të pushtetit të sistemit ndërkombëtar gjatë kësaj periudhe, influencuan edhe grupet më shekullariste të shoqërive muslimane. Ata kuptuan se periferizimi i vendeve muslimane në sistemin ndërkombëtar, vazhdonte pavarësisht politikave të tyre pro-perëndimore. Samiti islam pas sulmit të Mesxhidu'l-Aksa-së më 1969 dhe themelimi i Organizatës së Konferencës Islame, u bë një pikë referimi në këtë periudhë dhe pasqyroi këtë ndryshim psiko-politik. Kështu për herë të parë që nga rënia e halifatit, elita eksistuese politike e botës muslimane, gjeti gjuhën e përbashkët për të bashkëpunuar dhe për të përfortuar pozicionin ndërkombëtar të vendeve muslimane. Ky proces mundet gjithashtu të konsiderohet si një pasqyrim i një marrëdhënieje konfrontuese në mes qendrave politike të pushtetit në sistemin ndërkombëtar dhe botës muslimane. Pas kësaj etape, të gjitha presionet dhe shtypjet politike që vinin nga qendrat e pushtetit në lidhje me problemet politike të botës muslimane – si në rastin e Palestinës - përshpejtuan shtysën e kësaj qasjeje bashkëpunuese pas pozicionit paragjyques pro-grek të fuqive perëndimore në krizën e Qipros, pavarësisht shtypjes kundër muslimanëve përfshi edhe elitën politike shekullariste në Turqi, që qenë tërhequr nga përgjegjësia ndërkombëtare, duke ndjerë domosdoshmërinë për t'u identifikuar me botën muslimane. Kështu elita dhe masat e botës muslimane filluan të kuptonin që tentativat paragjyquese dhe konfrontuese perëndimore kundër botës muslimane, vazhdonin prapa sloganeve humaniste të sistemit të përbashkët të sigurisë së Kombeve të Bashkuara.

Një tjetër aspekt i politikës islame gjatë kësaj periudhe, është ndryshimi në prototipin e lidërshiptit socio-politik dhe intelektual të lëvizjes islame. Në krahasim me lidërshiptin politik klasik në pjesën e parë të kësaj periudhe, një prototip i ri lidërshipti u shfaq nga të diplomuarit e shkollave të reja. Këta pasardhës të rinj qenë doktorë, inxhinierë dhe shkencëtarë socialë, të cilët u përpoqën të riformulonin teorinë islame në një formë të re të një sistematizimi të qenësishëm. Kjo u quajt nga analistët përrëndimorë të ringjalljes islame si ideologjizimi i Islamit. Në fakt ajo ishte një përgjigje e natyrshme e cila mund të jetë parë në të gjitha lëvizjet sociale, politike dhe intelektuale, të cilat qenë të detyruara nga elementë kufizues periferikë të politikave të brendshme dhe ndërkombëtare. Secili presion dhe paragjykim kundër botës muslimane, përforcoi shtysën për të rigjallëruar parametrat qytetërimorë islamë. Rezultati i kësaj u duk në periudhat e fundit të këtij shekulli, me një udhëheqje të re plot vetëbesim drejt dinamizmit social, intelektual dhe politik të botës muslimane.

Etapa 4: Tani ka një ndryshim rrënjësor në programin teorik dhe praktik të politikës islame në mënyrë të veçantë në krahasim me periudhën e dytë. Vetëperceptimi i fortë islam është restauruar tashmë, duke zëvendësuar kompleksin e inferioritetit të epokës kolonizuese. Parametrat qytetërimorë të civilizimit islam, të cilat qenë imagjinuar si të ishin në agoninë e fundit të tyre gjatë periudhës së dytë, paraqitën një proces rigjallërimi në periudhën e fundit të këtij shekulli. Në mënyrë të veçantë suksesi i vetëperceptimit islam dhe dëshira për të mbijetuar në Afganistan, demonstuan dobësinë e bllokut socialist dhe shkundën themelet e sistemit ndërkombëtar bipolar.

Rënia e socializmit dhe e modelit modernist, siguruan elemente të reja në këtë ringjallje të parametrave të civili-

zimit islam dhe formave të reja të dinamizmit psikologjik, intelektual, social dhe politik. Pavarësisht krizave dhe vështirësive për të zhvilluar një aks alternativ qytetërimor siç u analizua në kapitullin 6, nëpër rrugën e gjatë kjo gjallëri qytetërimore do të transformohet domosdoshmërisht në një të kuptuar të ri të politikës islame. Qëndrimet konfrontuese të qendrave perëndimore të pushtetit, mundet vetëm ta shpejtonë këtë proces.

Kjo është shumë e evidente në eksperiencat e hershme të kundërshtive. Marrëdhëniet përplasëse në mes qeveritarëve kolonialistë dhe masave muslimane në periudhën e dytë, ndihmuan vetëperceptimin musliman që të mbijetonte në periudhat më të dobëta të civilizimit islam, kur modeli modernist arriti majën e vet kundër kulturës tradicionale. Qasjet kundërshtuese dhe paragjyquese të qendrave të pushtetit të sistemit ndërkombëtar kundër vendeve të veçanta muslimane në periudhën e tretë, detyruan muslimanët që të bashkëpunonin për çështjet e përbashkëta dhe për interesin kombëtar. Siç paraqitëm më herët, tentativat për të keqinterpretuar botën muslimane si një element i papërshtatshëm për Rendin e Ri Botëror, janë një formë e re konfrontimi dhe vetëm se do të shpejtojnë procesin e kërkimit për një alternativë të re në botën muslimane. Kriza e sistemit të shteteve-kombe do të udhëheqë muslimanët që të diskutojnë strukturat bazë politike dhe parametrat e etapës së tretë. Treguesit e parë të këtij kërkimi, qenë parë në Algjeri dhe Jordani, ku grupet muslimane patën pasur fitore të rëndësishme politike në zgjedhjet e përgjithshme.

Pasqyrimi i Rendit të Ri Botëror në botën muslimane dhe përpjekjet e tij për të mbajtur *status quo*-në e vjetër të periudhës së dytë dhe të tretë, nuk mund të ndalojnë shfaqjen e forcave reale dhe institucioneve në botën muslimane, meqë këto e bëjnë të domosdoshme zhvillimin e

një rendi botëror alternativ. Asnjë nga forcat politike në botën muslimane nuk mund të mbijetojë thjesht duke mohuar shfaqjen e forcave reale. Çështja e legjitimitetit politik të regjimeve të cilat mbijetojnë vetëm në sajë të mbështetjes nga qendrat politike perëndimore – si në rastin e Algjerisë - mund të transformohet në tensione të ashpra dhe pastabilitet lidhur me daljen e forcave reale.

Politika e jashtme e Turqisë në këtë dekadë të fundit, është një shembull i mirë për këtë transformim të forcave reale. Turqia e cila pranoi një politikë të jashtme tradicionale të orientuar lokale dhe një *status-quo*, pas rënies së halifatit, ishte nën presionin e forcave historike dhe reale. Forcat reale dhe dinamike të historisë, refuzuan këtë deklaram izolimi nga bota muslimane. Kufijtë komb-shtet të Turqisë janë nën presionin e komuniteteve muslimane, të cilat shfaqin formacione artificiale territoriale në rajon. Migrimet e muslimanëve nga Bullgaria dhe Greqia, rishfaqja e lidhjeve historike në mes Bosnjës, Kosovës, Maqedonisë dhe Turqisë, deklarata e Nahçevan-it për t'u bashkuar me Turqinë, kërkesa e Azerbajxhanit për mbështetje ushtarake kundër Armenisë, migrimet e vazhdueshme nga Iraku i Veriut, kërkesa për mbështetje dhe njohje nga republikat autonome muslimane të Kaukazit Verior si Çeçenia, Ingushetia, Abhazia etj. detyruan Turqinë të ndryshojë politikën e saj të jashtme të çorientuar dhe izoluese të viteve 1930-të. Imagjinata historike e marrëdhënieve politike qendër-periferi, filloi të funksiononte pas fundit të mentalitetit artificial komb-shtet dhe politikave ndërkom-bëtare bipolare.

Ky formacion i ri është gjithashtu i vlefshëm edhe për pjesë të tjera të botës muslimane. Forcat reale do të ndryshojnë domosdoshmërisht, skenarin që ishte shkruar nga forcat kolonizuese për botën muslimane gjatë periudhës së dytë. Këto fuqi koloniale predikuan se një rin-

gjallje islame mund të ndodhë në mesin e qendrave të botës muslimane, e quajtur Lindja e Mesme, përreth Egjiptit, Hixhazit, Irakut, Sirisë dhe Turqisë, dhe për këtë arsye ata u përpoqën që të kontrollonin sistemin politik të këtyre vendeve. Por, papritmas, forcat periferike të botës muslimane, morën iniciativën në dekadën e fundit, xihadi në Afganistan, procesi i islamizimit të Pakistanit, ringjallja e kulturës dhe identitetit islam në Kaukaz dhe në Azinë Qendrore, horizontet e reja të alternativave islame në Azinë Juglindore, vendosja e qeverisjes islame në Sudan, rritja e ndërgjegjes islame në Eritre dhe Nigeri, mbështetja masive e popullit algjerian për një sistem politik alternativ islam, dhe dëshira e boshnjakëve që të kenë një shtet të pavarur musliman në Evropën qendrore, janë shembuj domethënës të këtyre zhvillimeve. Kjo përplasje e re nga periferia për në qendër, shpejtoi procesin e rezistencës së minoriteteve muslimane në vende të ndryshme. Kërkesat në rritje të minoriteteve muslimane për të drejta themelore të njeriut dhe liri fetare në Turkmenistanin Lindor, në Kinë, në Mindanao të Filipineve, në Arakan të Burmas, në Kashmir në Indi, lëvizja abhaze në Gjeorgji, muslimanët Volga në Kaukazin Verior në Rusi, tatarët krimeas në Ukrainë, Kosova dhe nga minoritetet muslimane në Bullgari dhe Greqi, janë tregues të qartë të një rendi dite të ri politik në botën muslimane.

Karakteristika kryesore e këtij rendi dite të ri është kërkesa për një të kuptuar më bashkëpunues në mesin e vendeve muslimane. Kjo dëshirë i inkurajon muslimanët për të ringjallur konceptet tradicionale si vëllazëria universale e ummetit, daru'l-islami si një rend botëror dhe hali-fati si një institucionalizim i këtij rendi botëror. Nuk është e domosdoshme për të pasur format tradicionale të këtyre institucioneve. Në fakt është e pamohueshme që një formacion ri është i pashmangshëm, në mënyrë të veçantë

pas qasjes konfrontuese të forcave politike të Rendit të Ri Botëror. Kjo do të jetë një përpjekje për të zhvilluar një rend botëror alternativ, në vend që të jetë një përpjekje për të pasur një shtet-komb alternativ. Tendenca e përgjithshme për globalizim do të rrisë ndjenjën e pavarësisë në mes kombeve muslimane.

Ekzistojnë shumë probleme, ky rend dite i ri politik do të duket si një pasqyrim i krizës ekzistuese të ummetit në sferat e veta intelektuale, ekonomike dhe politike. Megjithatë këto kriza mund të transformohen në një proces dinamik në të ardhmen nga projekte racionale, të sigurta dhe me baza afatgjata. Forcimi i themeleve teorike islame për një gjallëri të re qytetërimore do të sigurojë vizione për realizimin social të idealeve islame.

KAPITULLI VIII

Shënime përfundimtare

Fenomeni më i rëndësishëm i dekadës së fundit është rritja e tendencës drejt transformimeve qytetërimore, lidhur me faktin që modeli modernist krijoi një krizë qytetërimore të gjerë, e cila kërcënon sigurinë ontologjike, lirinë e njeriut dhe synimet më thelbësore të njeriut përgjatë historisë. Tronditja e parametrave bazë të shembullit modernist bëri të domosdoshme një rirregullim dhe një rihënie forme procesit tashmë në civilizimin perëndimor për të kapërcyer çekuilibrimet imagjinuese dhe institucionale të lidhura me marrëdhëniet njeri-njeri dhe njeri-natyrë. Teoria e mbarimit (fundizmit), e cila argumenton mbarimin e evolucionit të mendimit njerëzor në kuptimin e formulimit të mënyrave të lumturisë, injoron këtë fakt, dhe krijon një pseudooptimizëm jo vetëm në kuptimin filozofik por edhe politik. Rryma e përgjithshme pasqyron një tendencë tjetër drejt transformimit qytetërimor për të kapërcyer këtë krizë. Një transformim i tillë dhe treguesit e vet intelektualë, ekonomikë dhe politikë, do të krijojnë pasoja të dukshme në rendin ndërkombëtar.

Modeli islam jep një kundërpërgjigje gjithëpërfshirëse kësaj krize qytetërimore. Së pari, ai thekson vlerën ontologjike të ekzistencës njerëzore me anë të pavarësisë nga çdo mekanizëm artificial në kuptimin e strukturës ekonomike, sociale dhe politike. Kjo është një alternativë për krizën e izolimit të krijuar nga mjedisi artificial i modelit modernist. Së dyti, të kuptuarit islam i harmonizimit të

burimeve epistemologjike kundër centralizmit përfundimtar të epistemologjisë antropocentrike, është një qasje alternative për të zgjidhur dilemën moderne të shkencës si një mjet shkatërrimi. Së treti, normativë e saj aksiologjike bazuar në këta paraprirës ontologjikë dhe epistemologjikë të lidhur me Zotin, njeriun dhe natyrën, formojnë një barrierë imagjinuese dhe teorike, me të cilën parandalon tiraninë e mekanizmave dhe keqpërdorimin e mjedisit natyral. Kjo ndërlidhje në mes ontologjisë, epistemologjisë dhe aksiologjisë, është një dimension dinamik i vizionit të vet totalist, e cila bën të domosdoshme një të kuptuar të unitetit të jetës kundër specifikimit shekullarist të modelit modernist perëndimor.

Alternativa islame ndaj krizës perëndimore, vjen nga ky vetëperceptim i fortë si një burim për një formë alternative të humanizmit. Koncepti islam për sigurinë ontologjike dhe lirinë, është pasojë e këtij vetëperceptimi. Liria në një kuadër islamik nuk është varësi pushteti por një gjendje natyrale e vetëperceptimit. Megjithatë, ajo nuk është thjesht një fenomen i lidhur me të qenët i barabartë ose superior me të tjerët, as nuk është një shfaqje e fuqisë shfrytëzuese të forcave natyrale përmes mekanizmave artificialë. Ajo kryesisht është një pjekuri shpirtërore për të kontrolluar egon individuale të njeriut. Ajo nuk është një subjekt fuqie, por një subjekt vetëndërgjegjësimi i të ekzistuarit. Siguria ontologjike mund të arrihet vetëm nëse kjo përshpirtshmëri e lirisë të bëhet një formë sociale e etikës. Ky vetëperceptim parandaloi eliminimin e kulturës islame gjatë procesit të globalizimit të modelit modernist perëndimor, sepse ai ruajti ndjenjën në mes të muslimanëve, se ata kanë një mision për të përmbushur, i cili nuk mund të kufizohet nga ndonjë element tjetër.

Padyshim, ekspansioni historik i Islamit në shekullin e tij të parë ishte një mrekulli historike dhe politike. Me-

gjithatë mrekullia e vërtetë e sistemit të besimit islam ishte formimi i vetëperceptimit dhe personalitetit individual, i cili u bë stimuli psikologjik dhe social për këtë gjallërim qytetërimor. Dështimi material përkundër versionit modern të civilizimit perëndimor, i drejtoi disa intelektualë muslimanë për të zhvilluar një formë të përzier identiteti në procesin e orientimit nga Perëndimi. Megjithatë, kjo dështoi të formonte një vetëperceptim të ri për të zëvendësuar atë tradicional islamik. Ringjallja islame është në zgjim të një riformimi të këtij vetëperceptimi, pas dështimit të identiteteve të imponuara. Sot kjo ndërgjegje ontologjike dhe vetëperceptim siguron një alternativë për krizën ontologjike në Perëndim dhe ka potencialin për të qenë themeluesi për një gjallëri tjetër qytetërimore.

Ndryshimi më domethënës në mes qasjes islame dhe perëndimore shtrihet mbi justifikimin dhe legjitimitetin e mekanizmave socialë. Siç e treguam në kapitullin e dytë, çekuilibri etiko-material i krizës qytetërimore sot, lidhet me faktin që njeriu dështoi në rolin e tij për të drejtuar sistemin e vlerave dhe e transferoi këtë përgjegjësi te mekanizmat e ndryshme sociale, të cilat si pasojë krijuan vlerat e tyre dhe kështu legjitimuan vetveten. Kjo është dilema e humanizmit perëndimor. Teoritë e mëdha të historizimit dhe pasqyrimet e tyre ideologjike, minimizuan rolin dhe përgjegjësinë e secilës qenie individuale. Një aparat shteti si në rastin e regjimeve socialiste ose mekanizmi global ekonomik i sistemit kapitalist ka fuqinë për të imponuar ndonjë sistem vlerash, që në vetvete është një paraqitje e parëzistueshme racionaliteti dhe determinizmi historik. Të dy rastet, të udhëheqin drejt një abuzimi pushteti me anë të mekanizmave socialë nga elita kombëtare dhe ndërkombëtare në përcaktimin e rolit dhe statusit të qenieve të tjera njerëzore.

Normativizmi islam nuk merr përsipër një zonë kaq të lirë për mekanizmat ashtu siç këto ishin supozuar të ishin të varura ndryshueshmërisht nga statusi ontologjik dhe përgjegjësitë e njeriut. Nuk ka mënyra për të justifikuar dhe legjitimuar këto mekanizma pa iu referuar sistemit të vlerave të shoqërisë muslimane. Edhe mekanizmat e vegjël praktikë vetëm legjitimojnë, nëse synojnë të realizojnë pasqyrimin e etikës islame.

Bazat teorike dhe krizat e civilizimit islam dhe atij perëndimor, kanë një drejtim alternativ. Ka një krizë në rritje të vetëperceptimit në civilizimin perëndimor, e cila nuk mund të tejkalohet nga një sukses strukturor dhe institucional. Kriza e civilizimit perëndimor buron nga një marrëdhënie dileme në mes imazheve të veta qytetërimore dhe pasqyrimeve të tyre strukturore.

Situata është krejt e kundërta në rastin e civilizimit islam. Vetëperceptimi qytetërimor dhe kundërpërgjigjja imagjinuese e tij u forcuan në botën muslimane edhe pse kuadri i tij strukturor dhe institucional nuk pasqyron këtë sfond teorik dhe imagjinues. Kriza e botës muslimane buron nga problemi sesi të aktivizohet ky vetëperceptim si pasqyrim ekonomik dhe politik, më shumë sesa nga vetëperceptimi në vetvete.

Kriza e ummetit në epokën moderne është rezultat i një versioni së prapthi i transformimit qytetërimor. Transformimi i imponuar qytetërimor gjatë fazës së asimilimit perëndimor të botës muslimane ka shkatërruar strukturën tradicionale qytetërimore, por nuk mund të instalojë një gjallëri të re qytetërimore ose një sintezë të saj. Objektivi i këtij transformimi qytetërimor të imponuar në kontekstin e asimilimit perëndimor, ishte të krijonte një ndryshim rrënjësor duke transferuar modelin modernist të masat muslimane, në mënyrë që të arrihet një post më i mirë në hierarkinë e shteteve në sistemin global ndër-

kombëtar nga një perspektivë ekonomike dhe politike. Dështimi i kësaj përpjekjeje krijoi një tension gjithëpërfshirës psikologjik, intelektual dhe politik në botën muslimane, për arsye të papajtueshmërisë imagjinuese dhe praktike në mes teorisë islame si kundërpërgjigje modelit modernist dhe strukturave ekzistuese intelektuale, ekonomike dhe politike. Vetëperceptimi musliman i inkurajoi muslimanët të realizojnë dhe ta vënë në praktikë këtë teori si një pasqyrim aksologjik të përgjegjësisë hyjnore; por karakteri monopolist i civilizimit modern perëndimor si një mënyrë mendimi dhe jetese që e rrit nivelin e vet të globalizimit në mënyrë të shpejtë dhe të vazhdueshme, nuk e lejon një evolucion të tillë të një institucionalizimi alternativ edhe pse brenda territoreve muslimane. Dy eksperiencia të rëndësishme gjatë dy dekadave të fundit e shpejtuan këtë tension në mes botës muslimane dhe sistemit global. Së pari, padrejtësia e vazhdueshme dhe standardet e dyfishta prezente në sistemin ndërkombëtar në lidhje me çështjet e botës muslimane, provokuan ndjenjat në mes të masave muslimane, për arsye se qendrat e pushtetit prapa skenës së sistemit ndërkombëtar janë duke përdorur këta mekanizma kundër botës muslimane në mënyrë që të dominojnë mbi muslimanët në përfitim të fuqive euro-kristiane dhe hebreje. Në mes të masave muslimane kjo ndjenjë rezultoi në një humbje konfidence në sistemin ndërkombëtar si një zgjidhës neutral problemesh. Së dyti, kjo krizë e modelit modern i ka degraduar argumentet e justifikimit për politikën e asimilimit perëndimor në botën muslimane dhe ka krijuar një konsideratë në rritje për argumentet që Islami me mbështetjen e tij të fortë imagjinuese dhe teorike mund të ofrojë një kundërpërgjigje modelit modernist për të kapërcyer këtë krizë.

Ka një tendencë në rritje drejt përballjes qytetërimore në mes Islamit dhe civilizimeve perëndimore. Kjo mund

të transformohet në një gjallëri pjellore qytetërimore, nëse kjo sfidë qytetërimore nuk do të udhëzojë drejt paragjykitimeve dhe hipokrizisë pragmatike. Bota muslimane mund të krijojë një gjallëri të re qytetërimore, nëse elitat intelektuale, ekonomike dhe politike mund të riformulojnë qëndrueshmërinë e pasurisë historike të civilizimit islam për realizimin e një aktivizimi efikas në arenën sociale, ekonomike dhe politike. Rendi i ditës i ri politik i botës muslimane si një kundërpërgjigje Rendit të Ri Botëror hipokrit, duhet të mbështetet nga produktiviteti intelektual, efikasiteti ekonomik dhe dinamizmi social. Një gjallëri e tillë qytetërimore jo vetëm që do të sigurojë një zgjidhje për botën muslimane, por ajo do të sigurojë një alternativë për të gjithë njerëzimin.

Referimet:

Abd ur-Razik Ali. (1966). *el-Islam ve usulu'l-hukm*, Beirut.

Abu-Lughod, J. L. (1989). *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350* (Para Hegjemonisë Evropiane: Sistemi Botëror mes viteve 1250-1350), N.Y: Shtypshkronja e Universitetit të Oksfordit.

Ahmed. I. (1987). *The Concept of Islamic State* (Koncepti i Shtetit Islam), Londër.

Aron, R. (1968). *The end of Ideological Age* (Fundi i Epokës Ideologjike) në C.I.Waxman *The end of Ideology* (Fundi I Ideologjisë), (27-49) N.Y: Simon dhe Schuster.

Bacon, F. (1990). *New Atlantis*, Chicago: Enciclopedia Britanike Inc.

el-Bagdadi (1981). *Kitab Usuli'd-din*, Beirut: Dar el-afak al-xhedide

Bennabi, M. (1991). *Islam in History and Society* (Islami në Histori dhe Shoqëri), Kuala Lumpur: Berita

Camilleri, J.A..(1976). *Civization in Crisis* (Civilizimi në Krizë) Kembrixh : Shtypshkronja e Universitetit.

Clark, I. (1989). *The Hierarchy of States* (Hierarkitë e Sheteteve), Universitetit i Kembrixhit.

Clough, S. (1961). *The Rise and Fall of the Civization: An Inquiry into the Relationship between Economic Development and Civilization* (Ngritja dhe rënia e Civilizimeve: Një Kërkim në Brendësi të Marrëdhënieve

në mes të Zhvillimit Ekonomik dhe Civilizimeve), N.Y. Shtypshkronja e Universitetit të Kolumbias.

Curtis, J.E dhe Petras, J.W. (1970). *The Sociology of Knowledge* (Sociologjia e Dijes), New York Praeger.

Davutoglu, A. (1994). *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Paradigmat Alternative: Impakti i Weltanschauungut Islam dhe atij Perëndimor në Teorinë Politike), N.Y., University Press of America.

Denisoff, S. (1972). *Sociology in Conflict* (Sociologjia në konflikt), Kaliforni.

Ellis, B. (1979). *Rational Belief in Systems* (Sistemet Racionale të Besimit), Oxford.

el-Farabi (1985), *Kitab Ara' eblil-medinetil-fadile*, Beirut, Darul-mahrek.

Faruki, I.R. (1963). *On the Raison D'etre of the Ummah* (Mbi Reason d'être të Ummetit), Studimet Islamike, vëll. 2/159-203

Faruki, I.R. (1982). *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Teuhidi, Ndikimet e tij në Mendim dhe Jetë), Hemdon, Virginia, Instituti Ndërkombëtar i Mendimit Islam.

Fazlur Rahman (1967). *The Qur'anic Concept of God, The Universe and Man* (Koncepti Kur'anor për Zotin, Universin dhe Njeriun), Studimet Islamike, vëll. 6/1:1-19.

Fejerabend, P.K. (1981). *Problems of Empiricism: Philosophical Papers* (Problemet e Empiricizmit: Fletë Filozofike), 2 vëll, Cambridge University.

Fromm, E. (1990). *The Anatomy of Human Destructiveness* (Anatomia e Destruktivitetit të Njeriut), Londër.

Fukujama, F.(1990). *Are We at the End of History* (A Jemi Ne në Fund të Historisë?), Fortune Ineternational, 1990/2: 33-36.

Fukujama, F. (1992) *The End of History and The Last Man* (Fundi i Historisë dhe Njeriu i Fundit) N.Y.: The Free Press.

Galtung, J. (1985). *On the Dialectic between Crisis and Crisis Perception* (Mbi Dialektikën në mes Krizës dhe Perceptimit të Krizës), S.Musto & C.F. Pinkele Evropa në Udhëkryq: 3-29 N.Y.: Praeger.

Gibson, J. (1931). *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, (Teoria e Locke-ut mbi Diturinë dhe Lidhja e saj Historike). Cambridge University Press.

Green, C. (1989) *Freedom and Determination: An Examination of Yves R. Simon's Ontology of Freedom in Michael D. Tore (ed). Freedom in the Modern World: Jacques Martin, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, (Liria dhe Determinacioni: Një Shembull i Ontologjisë së Yves R. Simon për Lirinë në (bot.) Michael D. Tore : Liria në Botën Moderne: Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J.Adler, Indiana: Shoqata Amerikane Maritain.

Griffin, D. R. (1989). *God and Religion in the Postmodern World* (Zoti dhe Religjioni në Botën Postmoderne), N.Y. State University of New York Press.

Grunebaum, G.E. von (1962). *Pluralism in the Islamic World* (Pluralizmi në Botën Islame). Islamic Studies vëll. 5/2:37-59.

Haber, R. A. (1968). *The End of ideology as ideology* (Fundi i Ideologjisë si Ideologji) në C.I.Waxman : Fundi i Ideologjisë: 182-206 N.Y.: Simon and Schuster.

Hayes, C. J. H. (1960). *Nationalism: A Religion* (Nacionalizmi: Një Religjion), New York: Macmillan.

Hegel, G. W. F. (1929). *Science of Logic* (Shkenca e Logjikës), përkth. W. H. Johnston and L. G. Struthers, London.

Hegel, G. W. F. (1990). *Philosophy of history* (Filozofia e Historisë), Chicago, Encyclopedia Britanica.

Hegel, G. W. F. (1990). *Philosophy of Right* (Filozofia e së Drejtës) Chicago, Encyclopedia Britannica.

Hume, D. (1907). *Essays Moral, Political and Literary* (Ese Morale, Politike dhe Letrare), T. H. Green and T. H. Grose, 2 vëll., botimi i 5-të, London. Longmans Green & Co.

Husserl, E. (1965). *Philosophy and the Crisis of European Man in Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (Filozofia dhe Kriza e Njeriut Evropian në Fenomenologji dhe Kriza e Filozofisë), N.Y.: Harper and Row.

Ibn Halduni (1978). *The Muqaddimah: An Introduction to History* (Mukaddime: Një Parathënie Historie), përkth. F. Rosenthal. London.

Ibn Tufejl (1990). *The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hayy Ibn Yakzan* (Përmirësimi i Arsyes Njerëzore, Aplikuar në jetën e Hajj Ibn Jakdhan-it), përkth. S. Ockley, Kajro, el-Ma'arif Printing Office.

Livonen, J. (1990). *Soviet foreign Policy Doctrine in Transition* (Doktrina e Politikës së Jashtme Sovjetike në Tranzicion), V. Harle & Livonen: *Gorachev and Europe* (Gorbaçovi dhe Evropa), London.

Ikbal, M. (1998). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Rindërtimi i Mendimit Religjioz në Islam), Lahore: Sh. Muhamed Ashraf.

Izetbegović, A. A. (1991). *Islam between East and West* (Islami ndërmjet Lindjes e Perëndimit). Indianapolis, American Trust Publications.

Kennedy, P. (1988). *The Rise and Fall of Great Powers* (Ngritja dhe Rënia e Fuqive të Mëdha), London, Fontana.

Kohn, H. (1942). *World Order in Historical Perspective* (Rendi Botëror në Perspektivën Historike), Harvard.

Krasnov, V. (1991). *Russia Beyond Communism: A Chronicle of National Rebirth* (Rusia Përtej Komunizmit: Një Kronikë e një Rilindjeje Kombëtare), Oxford.

Kubalkova, V. & Cruickshank, A. (1980), *Marxism-Leninism and Theory of International Relations* (Marksizëm-Leninizmi dhe Teoria e Marrëdhënieve Ndërkombëtare), London.

Laszlo, E. (1977), *Goals of Mankind: A report to the Club of Rome on the New Horizons of Global Community* (Synimet e Qenies Njerëzore : Një Raportim i Klubit të Romës në Horizontet e Reja të Komunitetit Global), N.Y.: E. P. Dutton

League of Nations (1945). *Industrialization and World Trade* (Industrializimi dhe Tregëtia Botërore), New York/

Marcuse, H. (1972). *One Dimensional Man* (Njeriu Njëdimensional), London.

Martina, G. (1988). *The Historical Context in Which the Idea of a New Ecumenical Council Was Born* (Konteksti Historik në të Cilin Lindi Ideja e Këshillit të Ri Ekumenik), në Latourelle, R. "Vatikani II: Vlerësime dhe Perspektiva", New York.

Marx, K. (1967). *Capital* (Kapitali), New York International Publishers.

el-Maverdi (1973). *el-Ahkamu's-sultanijje*, Kajro: Mektebetu M. el-Halebi.

Mills, C. W. (1959). *The Sociological Imagination* (Imagjinata Sociologjike), N.Y Oxford.

Mumford, L. (1940). *Faith For Living* (Besimi për të Jetuar), N.Y. Harcourt, Brace & Company.

Mumford, L. (1966). *The Myth of the Machine* (Miti i Makinës) N.Y.: Harcourt.

Naisbitt, J. & Aburdene, P. (1990). *Megatrends 2000* (Megatrendet 2000), N.Y.: Avon Books.

Nasr, S. H. (1986). *Man and nature: The spiritual Crisis of Modern Man* (Njeriu dhe Natyra: Kriza Shpirtërore e Njeriut Modern). K.L. Foundation for Traditional Studies.

Pipes, D. (1983). *In the Path of God: Islam and Political Power* (Në Rrugën e Zotit: Islami dhe Pushteti Politik), New York: Basic Books.

Polanyi, M. (1983). *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Dija Personale: Drejt një Filozofie Postkritike), London: Routledge & Kegan Paul.

Popper, K. R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery* (Logjika e Zbulimeve Shkencore), përkth. nga autori i "Logik der Forchung", (Vienna, 1934) London: Hutchinson.

el-Kur'anul-Kerim (1983). përkth. dhe komentimi nga Jusuf Ali, Brentwood, Amana Corp.

el-Kur'anul-Kerim, përkth. M. M. Pickthall. London, Islamic Book Centre.

Rida, Reshid (1988). *el-Hilafe*, Kajro. el-Zehra el-alemu'l-arabi.

Rosenthal, F. (1970). *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Dija Triumfatore: Koncepti I Dijes në Islamin Mesjetar) Leiden, E. J. Brill.

Roszak, T. (1971). *The Making of Counter-Culture* (Formimi i Një Kundërkulture), London, Faber & Faber.

Runciman, W.G. (1969). *Social Science and Political Theory* (Shkenca Sociale dhe Teoria Politike), Cambridge.

Russell, B. (1962). *History of Western Philosophy* (Historia e Filozofisë Perëndimore), botimi i 8-të, London: George Allen & Unwin.

Rywkin, M. (1991). *The Communist Party and the Sufi Tarikat in the Checheno-Ingush Republic* (Partia Komuniste dhe Tarikatet Sufi në Republikat Çeçeno–Ingushe), *Central Asian Survey*, vëll. 10, nr.1/2, f. 133-145.

Scheler, M. (1963). *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bern: Franke Verlag.

Shejbani (1966). *Sijer*, përkth. M. Khaduri si *The Islamic Law of Nation* (Ligji Islam i Kombeve), Baltimore, John Hopkins University Press.

Shils, R. (1968). *The End of Ideology* (Fundi i Ideologjisë) në C. I. Waxman "Fundi i Ideologjisë": 49-64, N.Y.: Simon and Schuster.

Stites, R. (1989). *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution* (Ëndrra Revolucionare: Vizioni Utopik dhe Jeta Eksperimentale në Revolucionin Rus), N.Y. Oxford University Press.

Susser, B. (1988). *The Grammar of Modern Ideology* (Gramatika e Ideologjisë Moderne), London Routledge.

Taftazani, S. (1950). *Sherhu akaidi'n-Nesefi*, përkth, E. E. Elder si: *A Commentary on the Creed of Islam* (Një Komentari mbi Besimin e Islamit), New York Columbia University.

Toynbee, A. J. (1939). *A Study of History* (Një Studim i Historisë), N.Y. University Press.

Wallerstein, I. (1974). *The Modern World-System I* (Sistemi Botëror Modern I), N.Y. Academic Press.

Wallerstein, I. (1980). *The Ottoman Empire and Capitalist World-Economy: Some Questions for Research* (Perandoria Osmane dhe Bota Ekonomike Kapitaliste: Disa Pika për Kërkim), në O. Okyar dhe H. Inalxhik (ed.), *Social and Economic History of Turkey* (Historia Sociale dhe Ekonomike e Turqisë), f. 117-122.

Wallerstein, I. (1990). *Marx, Marxism-Leninism and Socialist Experiences in the Modern World-System* (Marksi, Marksizëm-Leninizmi dhe Eksperiencat Sociale në Sistemin Botëror Modern), *Thesis Eleven*, 27:40-53.

Williams, J. A. (1971). *Themes of Islamic Civilization* (Tema mbi Civilizimin Islam), Los Angeles University of California Press.

Treguesi i emrave dhe nocioneve

A

A. Toinbi, 70
Afganistani, 15, 206, 210, 213, 223
agnosticizmi, 76
aksi qytetërimor, 89, 91, 110, 131, 173
Akti i Helsinkit, 93-4, 191
Algjeria, 139, 164-5, 190, 221-2
Anfangzustand, 144, 166
Arabia Saudite, 190
arma kimike, 57
Aron, 29, 32, 233
Atlanta e re, 66
Atlantiku, 91-2, 94-6, 108-9, 111, 115-6, 124-5, 130-1, 134, 186

B

Ballkani, 15-7, 118, 121, 129, 169, 199, 206
Bejkoni, 66-7
Belgjika, 90
besimi katolik, 81
Bosnja e Hercegovina, 120
bota fizike, 54

bota muslimane, 21, 31, 150, 167, 174, 177, 181, 185, 191, 203, 205, 207-8, 210-1, 213-4, 217, 219-20, 222-3, 230-2

Bota e Tretë, 30

Britania, 93-5, 108, 115, 117, 125, 127, 129-30, 203, 211, 233, 235-6

BRSS, 68, 202, 204, 206

bumi ekonomik, 36, 111

burimet epistemologjike, 55, 77, 144, 153, 176-7, 228

burimet njerëzore, 99, 100-1, 134, 193

Bushi, 206

C

C. W. Mills, 27

Charles Maurras, 29

civilizimi islam, 106, 207

civilizimi perëndimor, 68-71, 167

civilizimi indian, 101, 169

civilizimi romak, 106

CNN, 182

Ç

Çeçenia, 222
 çekuilibri, 57, 59, 61-2, 68,
 76, 79, 84-5, 102, 105,
 119, 154, 158, 160, 227,
 229
 Çernobili, 63, 68

D

Danielou, 82
 de-ideologjizimi, 30
 demokracia, 20, 25, 35, 44,
 112, 164, 204-5, 209
 Denisoff, 52
 depresioni ekonomik, 43
 dështimi institucional, 146
 dështimi material, 149, 229
 determinizmi historik, 158,
 229

E

E. Shils, 29
 ECSC, 94
 edukata fetare, 81
 eklektizmi, 85, 87-8
 ekonomia amerikane, 58
 ekspansioni, 32-3, 46, 62,
 88, 91, 93-4, 101, 118,
 128-9, 148-9, 206-7, 228
 eksperiencia historike, 110,
 127, 129, 190
 eksperiencia turke, 215
 eksperimentalizmi, 155
 eksternalizmi, 34

ekstremizmi nationalist, 30
 el-Hilafe, 215, 238
 elita intelektuale, 139, 178
 empiricizmi, 27, 48, 87, 151
 Endzustandi pozitiv, 97,
 143-4, 166
 epistemologjia moderniste,
 48, 54, 56, 77, 151-2
 epistemologjia
 antropocentrike, 26, 47-
 8, 54, 75, 228
 epistemologjia islame, 48,
 150, 152, 154-5
 epistemologjia
 postmoderniste, 55, 77
 Eritreja, 223
 etika protestante, 85
 etika sociale, 167
 Evropa, 53, 90-1, 93, 97,
 109, 118, 165, 170, 199
 Evropa Lindore, 30, 83, 95,
 118, 120, 130, 169, 191,
 199-200, 208-9
 Evropa Qendrore, 95, 109,
 128-9, 224

F

F. Rosenthal, 236
 Farabi, 157, 234
 Faruki, 156
 Fazlur Rahman, 234
 feja, 27
 feminizmi, 76, 86
 fenomenet ciklike, 167

feudalizmi, 42, 151
 Feyerabend, 56
 filozofia hegeliane, 26, 196-7
 filozofia ekzistencialiste, 76
 fleksibiliteti diplomatik, 121
 Fondi Monetar Ndërkombëtar, 110
 Fromm, 59, 60
 Fukujama, 20, 25-6, 32, 34-5, 38, 44-6, 53, 58, 112, 119, 138, 148, 163-4, 197, 201-3, 205
 fundamentalizmi islam, 148, 164, 203, 205-7
 fundi i historisë, 12, 20, 53, 198
 fundizmi, 21, 25-9, 31, 33-4, 53, 227
 futurizmi, 20, 112

G

G-7, 125, 203
 GATT, 110
 Gjermania, 90-1, 93-5, 115-7, 125, 127-30
 globalizimi i kulturës, 61
 Gorbaçovi, 63, 83, 93, 95-6, 111, 114, 125-7, 138
 Greenpeace, 78
 Griffin, 86

H

Haber, 31, 34
 Halduni, 157
 Hegeli, 25-6, 34-5, 56, 90, 195-7, 200-3
 hegjemonia amerikane, 109
 Heilbroner, 75
 Hiroshima, 36, 57
 historicizmi, 56, 158, 229
 Hitleri, 91, 109, 116, 128-9, 204
homo occidentalis, 96, 132, 143-4, 148-9, 165
homo occidentalis economicus axiomaticus, 132
 homoseksualiteti, 86
 Hong-Kongu, 98, 122
 hulumtimi filozofik, 35
 humanizmi, 59, 146, 148, 158, 228-9
 Husserli, 37

I

ideali profetik, 158
 idealizmi hegelian, 151
 identiteti religjioz ortodoks, 119
 identiteti futuristo-optimist, 119
 identiteti islam, 20, 213, 217, 223
 ideologjia zyrtare, 179, 188, 196
 ideologjia moderne, 49, 53

- Ihvanu'l-muslimin, 216
 Ikbal, 215
ilmij, 177
 Iluminizmi, 26, 42, 196
 iluzioni egocentrik, 19
 imagjinata metafizike, 160
 imagjinata alternative, 78-9, 106
 imagjinata moderniste, 79, 82, 180
 imagjinata qytetërimore, 144
 imazhet konfliktuale, 119
 inteligjencia, 176, 178-9, 181
 Irani, 15, 185, 206, 213
 Italia, 90, 93
- J**
 Jelcini, 127
 jeta moderne, 81, 175
 jezuitët, 145
 Jugosllavia, 30, 119, 208
- K**
 Kajro, 173, 191
 Kanti, 31, 46, 90
 kapitalizmi, 19, 33, 37, 80, 88, 107-8, 140, 152
 Kashmiri, 206-8, 223
 katastrofa ekologjike, 160
 katolicizmi, 42, 80
 Kenedi, 112
 kërkimet gjeografike, 207
 Këshilli i Sigurimit, 115, 124, 202, 208
 Kisha, 67, 80-1, 83, 85, 145-6, 153, 170, 196
 Klarku, 111
 kolonializmi, 32, 43, 64, 90, 101, 108-9, 131, 185, 211, 214, 216
 Koncili i Dytë i Vatikanit, 36
 Konfliktet ndërkombëtare, 20, 190
 Kongresi i Vjenës, 107
 konservatorizmi, 139
 konsumi material, 33
 konsumizmi, 47, 78, 87, 102, 109
 Konti, 27, 31, 35, 50-1, 56, 117
 Koperniku, 55
 korniza aksiologjike, 46
 Kosova, 13, 206, 222-3
 kozmologjia, 31, 42, 48, 52, 144, 162
 kozmologjia sociale, 52, 133, 141
 Krijuesi, 141, 161-2
 krishterimi, 31, 41, 42, 83, 147
 Krishti, 147, 151
 kristianizmi, 79, 80, 83, 85-7, 152, 196
 kritikizmi, 36, 56, 86, 151

- kriza e botës muslimane, 150, 230
- kriza intelektuale, 21, 173, 175, 182
- kriza moderne, 174
- kriza politike, 186, 191
- kriza qytetërimore, 21, 34, 38, 41, 61, 63, 68-9, 71, 75, 78, 80, 83, 85, 88, 93, 99-100, 102, 106, 121, 140
- kriza ekologjike, 64
- Kriza e Qipros, 219
- kuadri monoteist, 142
- Kubalkova, 126
- kultura autentike, 69, 102
- kultura islame, 148, 228
- kultura politike, 187-8, 211
- kultura revolucionare socialiste, 121
- Kur'ani, 141-2, 144, 146-7, 150, 152, 156-7, 160-2, 167
- Kuvajti, 58, 110, 165, 182, 186, 191
- L**
- Lebensraum*, 166, 168
- Lebenswelt, 37
- Leontievi, 50
- Lerry Pressler, 206
- liberalizmi, 25, 42, 82-3, 148, 209
- Lindja e Mesme, 118, 126, 223
- lokalizmi etno-centrik, 199
- Lufta e Ftohtë, 20, 28, 90, 111, 118, 121, 202, 204, 209
- Lufta e Gjirit, 110, 181-2, 185, 191
- M**
- Malajzia, 98, 100, 106
- Malik Binnebi, 167
- Maqedonia, 222
- Marksii, 26, 51, 67, 90, 169, 197
- marrëdhëniet njerëzore, 45, 60-1
- materializmi, 84-5, 142, 148, 151
- mekanizmi prodhues, 37
- mekanizmi global ekonomik, 185, 229
- mekanizmi social, 158
- mendimi islam, 181
- mentaliteti perëndmior, 184
- mesazhi europian, 32
- metoda shkencore, 52, 58
- Mihail Reisner, 49
- milet*-sistemi, 118
- militarizmi, 94, 130
- minoriteti musliman, 206, 208, 223
- Miterani, 117

modernizimi, 175, 180
monopoli, 69, 114, 116,
151, 168, 179, 203, 207,
213

Mrekullia e Japonisë, 101

Mukaddime-n, 158

Mumford, 46, 59, 75

N

nacionalizmi, 29, 112, 118,
120, 179

Nagasaki, 57

Naisbit Aburdene, 98

Nasri, 162

natyra, 54, 62, 64, 97, 123,
144, 159

ndërgjegjja ontologjike,
141, 150, 159-60, 162,
229

nën-identiteti, 121

Niçe, 27, 79

Nikaragua, 113, 125

njeriu i bardhë, 65, 159

Nj

Njutoni, 26, 55, 61, 63

O

OKB, 45

ontologjia, 31, 37-8, 41, 43-
6, 61-2, 64, 70, 87, 101,
134, 141-2, 144, 146-8,
150, 155, 157-60, 228,
229

Organizata e Konferencës
Islame, 191, 219

P

Paipsi, 139

parabola antimoderniste,
50

pastrimet etnike, 120, 170

Pax Romana, 80, 87-8, 106

Perandoria Romake, 41, 80

perëndimizimi

revolucionar, 175

Perestrojka, 139

pluralizmi kulturor, 163

politika alternative, 181

presupozimi aksiologjik,
183

problemet ekologjike, 63

produktiviteti intelektual,
232

prototipi intelektual, 175

psikologjia, 26, 35, 37-8,
42, 50, 64, 70, 76, 80,
84-5, 87, 96, 130, 133,
139, 148, 159, 166, 180,
204, 206, 210, 213, 217,
221, 229, 231

Q

qenia, 38, 49, 59, 61, 68,
157-8

qeverisja osmane, 145

qytetërimi perëndimor, 19-
20, 28, 32, 34, 43-4, 46

R

racionaliteti, 55, 165-6, 170, 186, 198, 229

racionalizmi hegelian, 198

raison d'être, 118, 142, 187

realiteti absolut, 50

relativizmi pasmodernist, 152

rendi botëror, 105-6, 112, 222-3

rendi global, 131-2

rendi ndërkombëtar, 111, 131

Reshid Rida, 215

revolucioni industrial, 42, 98, 108, 178, 183

Rilindja, 42, 66, 107, 152

Runciman, 51

Rusia, 90, 115, 127, 129

Rusveldi, 204

S

Sadami, 116, 179, 190, 203

Scheler, 56

Schumacher, 75

sfondi filozofik, 140, 151, 160, 201

siguria ontologjike, 42, 44, 46, 62, 64, 133, 141, 146-7, 227-8

Singapori, 98

sistemi i *milet*-it, 106

sistemi kapitalist, 64, 158, 229

sistemi ndërkombëtar, 20-1, 57, 63, 90, 106-7, 112, 117-8, 122-3, 131, 164, 195, 201-2, 207-8, 211-3, 218-21, 230

sjellja sociale, 52, 145

socializmi, 19, 21, 30, 35-7, 47, 118, 140, 210, 220

sociologjia, 34, 148

spiritualiteti, 33, 79

stalinizmi, 148, 204

substancia, 140-1, 164, 196, 197

sulmet e mongolëve, 174

superfuqitë, 117, 123

superioriteti moral, 174

supremacia, 58, 70, 89-90, 94, 97-8, 125-6, 128-30, 141, 149, 166-7, 169, 174, 185, 187, 207

Susser, 51

Sh

ShBA, 20, 64, 90, 94-5, 108, 113, 115-7, 124-5, 129-30, 182, 190, 202, 204, 206

shekullarizimi i dijes, 150-1

shekullarizmi perëndimor, 204

shkenca e pastër, 54

shkishërimi, 82-3

Shmid, 95

- shoqëria muslimane, 32, 178, 182-4, 188, 203, 207
- shpallja, 81, 153, 198
- shpirti, 85, 140, 166-7, 215, 217
- shtetet federale, 199
- shteti osman, 211, 213
- shteti-komb, 108, 195, 199, 201, 217
- T**
- T. Roszak, 75
- teizmi, 31, 86-7
- teknologjia, 43, 84, 112
- teologjia postmoderniste, 86
- teologjia paramoderne, 86
- teoria, 26, 32-3, 48, 196, 202, 212
- teoria e performancës, 49
- teoria pragmatike, 49
- territoret nacionale, 179
- tirania, 59, 229
- tradicionalizmi, 189
- tradita ruso/sovjete, 100
- tradita shpirtërore, 88
- tradita teologjiko-psikologjike, 142
- tradita burokratike, 178
- tradita kristiane, 85, 88
- transformi gjigant, 49
- transformimi qytetërimor, 21, 33, 36, 78, 81, 105-11, 177-8, 181, 187, 191, 214, 227, 230
- Turqia, 19, 119, 139, 179, 206, 209, 213-4, 216, 219, 222-3
- Th**
- themelet teorike të reagimit islam, 21
- U**
- Uashington, 65
- ulema*, 176-8, 180
- Unioni Evropian, 94-5
- V**
- vetëndërgjegjësimi, 45-6, 100, 147, 228
- vetëperceptimi, 37, 47, 76, 85, 96, 100-1, 133, 141, 144-6, 148-50, 159, 173-4, 178-80, 183, 210, 214, 217, 220-1, 228-31
- vlerat politike, 187
- vlerat demokratike, 202, 206
- vlerat globale, 199, 205
- vlerat liberale, 201, 209
- Von Grunebaum, 137
- Xh**
- Xhejmsi, 87
- Z**
- Zoti, 97

Zh

zhvillimi kapitalist, 45

zhvillimi shpirtëror, 57

W

W. Brandt, 124

Wallerstein, 205

WASP, 96

Watt-i, 177

Welt, 195

Weltanschauung, 44, 131, 140

Weltpolitik, 115, 117, 128

Wissenschaft, 34

Ahmet Davutogllu

TRANSFORMIMI QYTETËRIMOR DHE BOTA MUSLIMANE

Boton: **Logos-A**

Biblioteka: **Lexo**

Për botuesin: **Adnan Ismaili**

Kryeredaktor: **Husamedin Abazi**

Redaktor biblioteke: **Dr. Ali Pajaziti**

Redaktor artistik: **Edi Agagjyshi**

Redaktor teknik: **Naser Fera**

Faqosës: **Afrim Gashi**

Mbikëqyrës i shtypit: **Imer Gogjufi**

Përgatitja kompjuterike: **Focus Pro - Shkup**

Shtypi: **Focus - Shkup**

Copyright© **Logos-A, 2005**

Shënimi i CIP katalogut i këtij libri gjendet

në Bibliotekën Kombëtare dhe Universitare

ISBN: **9989-58-162-2**

www.logos-a.com.mk





Prof. Dr. Ahmet Davutoglu është lindur në vitin 1959 në Tashkent të Konjës (Republika e Turqisë). Është diplomuar në Universitetin e Bosforit (Boğaziçi Üniversitesi) më 1984, në degët ekonomi dhe shkenca politike. Në po këtë universitet ka magjistruar në drejtimin e administratës publike (1985), kurse titullin e doktorit të shkencave e ka fituar në atë të marrëdhënieve ndërkombëtare (1990). Ndërmjet viteve 1990-1995 ka punuar në Malajzi si anëtar i trupit mësimor universitar dhe si drejtues (në IIUM), e më pas si profesor i marrëdhënieve ndërkombëtare në Universitetin Marmara (Stamboll). Një kohë e ka ushtruar detyrën e shefit të Departamentit të Marrëdhënieve Ndërkombëtare të Universitetit Bejkent (Stamboll). Aktualisht është këshilltar kryesor në Kryeministrinë e Turqisë.

Është njohës i mirë i anglishtes dhe arabishtes.

Davutoglu është pjesëmarrës i tribunave, konferencave dhe simpoziumeve të shumta anekënd botës dhe autor i artikujve të ndryshëm shkencorë.

Lëmenjtë e tij të hulumtimit dhe ligjërimit janë: marrëdhëniet ndërkombëtare, ekonomia politike ndërkombëtare, historia e mendimit politik, historia krahasimtare e qytetërimeve, historia e diplomacisë, analiza strategjike rajonale, politika e Lindjes së Mesme dhe filozofia politike krahasimtare.

Punimet e tij shkencore janë shkruar me një metodë interdisiplinore dhe një pjesë e mirë e tyre janë përkthyer në gjuhë të ndryshme botërore.

Deri tash i ka të botuara këto vepra: *Alternative Paradigms* (University Press of America, Lanham, 1994), *Civilizational Transformation and the Muslim World* (Quill, K. L., 1994), *Stratejik Derinlik-Türkiye'nin Uluslararası Konumu* (Küre Yayınları, İstanbul, 2001), *Küresel Bunalım - 11 Eylül Konuşmaları*, (Küre Yayınları, İstanbul, 2002). Vepra e tij *Stratejik Derinlik* (Thellësia strategjike) menjëherë pas botimit zuri vend në mesin e librave më të shitur në Turqi, ndërsa autorit ia solli çmimin "Mendimtari i vitit" të cilin e ndan Shoqata e Shkrimtarëve të Turqisë.

ISBN 998958162-2



9 799989 581624